

TR

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

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

Band 44 · 1960

Vierte Serie · Achter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexen verglichen (Fortsetzung)	1
Joseph Molitor: Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung (Fortsetzung)	17
Josef Hofmann: Der arabische Einfluß in der äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchung auf Grund von Handschriften (Fortsetzung)	25
Arthur Vööbus: Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbulä und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius	40
Paul Krüger: Zum theologischen Menschenbild Babais d. Gr. Nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über »das geistige Gesetz«	46
Klaus Gamber: Fragmente eines griechischen Perikopenbuches des 5. Jh. aus Ägypten	75
Ernst Hammerschmidt: Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora	88
Wachtang Z. Djobadze: The Sculptures on the Eastern Façade of the Holy Cross of Mtzkhet'a	112
Besprechungen	136
Mitteilungen	152

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, Oberer Stephansberg 46

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 44

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engelhardt und Joseph Molitor

Band 44 - 1960

Vierde Serie - Achter Band

OTTO HARRASSOWITZ - WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 44 · 1960

Vierte Serie · Achter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENTS CHRISTIANUS

Heft für

die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Eberding und Joseph Molitor



Gd 368

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1960

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 Betrag von —,10 DM zu verwenden.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der Görres-Gesellschaft

Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

Printed in Germany

I N H A L T

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen (Fortsetzung)	1
Joseph Molitor: Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung (Fortsetzung)	17
Josef Hofmann: Der arabische Einfluß in der äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchung auf Grund von Handschriften (Fortsetzung)	25
Arthur Vööbus: Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbülä und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius	40
Paul Krüger: Zum theologischen Menschenbild Babais d. Gr. Nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über »das geistige Gesetz«	46
Klaus Gamber: Fragmente eines griechischen Perikopenbuches des 5. Jh. aus Ägypten	75
Ernst Hammerschmidt: Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Grégoriosanaphora	88
Wachtang Z. Djobadze: The Sculptures on the Eastern Façade of the Holy Cross of Mtzkheta	112
Besprechungen	136
Mitteilungen	152

- RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
- Ren = Revue des Études Byzantines
- RvBSt = Revue de Byzantine Studies
- RvHistByz = Revue d'Histoire Byzantine
- RömQuart = Römische Quartalschrift
- ThG = Theologie und Kirche
- TU = Texte und Untersuchungen
- WiZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
- ZarW = Zeitschrift für die altorientalische und biblische Research
- ZDMG = Zeitschrift des Deutschen Orientalistischen Gesellschaft
- ZAPdV = Zeitschrift des Deutschen Paläontologischen Vereins
- ZarW = Zeitschrift für die altorientalische und biblische Research

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 Ecclesasticorum 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
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	= L'Orient Syrien
PG	= Migne, Patrologia Graeca
PO	= Migne, Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
Ren	= Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio
RvBén	= Revue Bénédictine
RvEtByz	= Revue des Etudes Byzantines
RvHistEccl	= Revue d'Histoire Ecclésiastique
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift
ThGl	= Theologie und Glaube
TU	= Texte und Untersuchungen
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZatW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
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
Cyrrill	=	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

Johannes 1—5

In diesem Heft beginnen wir mit dem Abdruck der lateinischen Übertragung des altgeorgischen Johannesevangeliums. Der Lukastext erscheint demnächst in einer lateinischen Synopse des CSCO und wird deshalb hier nicht publiziert. Ohnehin ist die von M. Brière allein veranstaltete Ausgabe des Lukasevangeliums in der PO^a unbestritten die beste des ganzen Adysh-Tetraevangeliums, auch was den lateinischen Kontext angeht. Und die von Brière nicht berücksichtigten Lukas-Paralleltex-te der Chanmeti-fragmente sind vollständig im folgenden Aufsatz^b zu finden, so daß dem wissenschaftlichen Interesse bei gleichzeitiger Benutzung des Textes bei Brière durchaus gedient wird.

An den Methoden der Übersetzung sowie am Apparat hat sich bei der jetzt beginnenden Folge nichts Wesentliches geändert. Inzwischen ist der ganze Wortschatz des Adysh-Tetraevangeliums und aller Varianten des Opiza- und Tbeth-Codex sowie der Fragmente vollständig verzettelt und durchgearbeitet worden, was der angestrebten Einheitlichkeit der Textform im lateinischen Sprachkleide bestimmt von Nutzen sein dürfte.

Unsere Sigla seien noch einmal aufgeführt: **Ad** = Adysh-Tetraevangelium von 897 aus dem Kloster Schatberd in der armenisch-georgischen Grenzlandschaft Tao-Klardjethien; **Op** = Opiza-Tetraevangelium von 913 aus dem Opiza-Kloster ebenfalls in Tao-Klardjethien; **Tb** = Tbeth-Tetraevangelium von 995 aus dem Apostelkloster zu Tbeth (Schavschethien); **OT** = Op + Tb. Der Text von Ad ist vollständig erhalten, wenn auch einige Blätter durch Abreißen etwas beschädigt sind. Weder Ad noch OT haben jemals die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 7,53–8,12) enthalten. Lücken weist nur Op auf, nämlich Jo 6,53b–69a und 19,42–20,15.

Folgende Fragmente des Johannesevangeliums konnten berücksichtigt werden: Die Chanmetifragmente des Grazer Sinailektionars (= **Sin**) [Jo 20,1–31] und von **844** (Tifliser Universitätsbibliothek) [Jo 21,7b–18a,] sodann das **Haemeti**fragment **1329** (Tifliser Universitätsbibliothek) mit den Stücken Jo 1,35–39; 5,33–36a; 6,63b–69; 11,41b–43a.

1,1 A primo (= a principio) fuit Verbum, et Verbum illud fuit cum Deo, et Deus fuit Verbum illud. 2 Hoc fuit ab initio¹ cum Deo. 3 Omne (+ ve)² (= omnia) per illum factum-est, et extra illum nihil factum-est³ quidquid (*verb.* quod quid) factum-est³; 4 per illum⁴ vita fuit et vita illa fuit lumen hominum. 5 Et lumen illud in tenebris (*sg.*) lucet⁵ et tenebrae illae⁶ illi non

^a M. Brière, *La version géorgienne ancienne de l'évangile de Luc d'après les évangiles d'Adich avec les variantes des évangiles d'Opiza et de Tbet* = PO 27,3 (Paris 1955) 279–457. — ^b S. 17ff.

¹ a primo OT. — ² om ve Tb. — ³ confectum-est et praeter illud nec unum quid (= quod) factum-est quantum <quid> factum-est (*verb.* operatum-est *pass*) OT. — ⁴ cum illo OT. — ⁵ paret OT. — ⁶ om illae OT.

(*ver*) [ob]venerunt (= illud assecutae sunt). 6 Et⁷ fuit homo unus⁸ missus per Deum et nomen eius Iohannes (iovane)⁹. 7 Hic venit ad-testimonium¹⁰ ut testimonio-esset propter illud lumen¹¹, ut omnes crederent <foras-> de illo¹²; 8 non <-tamen>¹³ ille fuit lumen, sed ut testimonio-esset propter illud lumen¹⁴. 9 Fuit autem¹⁵ lumen illud¹⁶ verum, quod illuminat omnem hominem ven(ie)ntem ad-regionem (= in mundum); 10 in-regione¹⁷ hac¹⁷ (= in mundo hoc) fuit et regio per illum facta-est (*verb. operata-est pass.*)¹⁸, et regio illum non (*ara*)¹⁹ agnovit. 11 In-sua illa²⁰ venit et sui illi²¹ non exceperunt²². 12 Qui²³ autem exceperunt illum²³, tradidit (= dedit) illis potestatem progenies²⁴ Dei esse (fieri), qui credent (crediderint)²⁵ nomini (*nom.*) eius. 13 Qui non ex sanguinibus (sanguine) et²⁶ nec voluntate carniū et²⁶ nec voluntate viri, sed per Deum (= a Deo)²⁷ geniti- (= nati) sunt. 14 Et verbum illud carnale factum-est (*verb. operatum-est pass.*) et <per>habitavit nobiscum²⁸, et vidimus gloriam eius, gloriam sicut (= quasi) unigeniti per Patrem (= a Patre), plenum gratia et veritate. 15 Iohannes (iovane) testatur²⁹ propter illum; clamorem-fecit (= exclamavit) et dixit: Hic fuit³⁰ propter quem³¹ dixi: Qui (+ *igi*)³² post me venturus est³³, ante me³⁴ fuit; quia fuit³⁵ (+ *ve*) ante me³⁵. 16 Quia e plenitudine eius recepimus nos omnes³⁶ gratiam pro gratia. 17 Quia lex illa³⁷ manu (manibus) Moysis (mosesi)³⁸ commodata-est³⁹, gratia⁴⁰ et veritas per Iesum Christum (k'riste)⁴¹ facta-est (*verb. operata-est pass.*). 18 Deum nemo⁴² (*ver vin*) umquam⁴² vidit; at⁴³ unigenitus Filius⁴⁴, qui est⁴⁵ in-sinu (*pl. t.*) Patris, ille edixit. 19 Et hoc est testimonium Iohannis (iovanesi)⁴⁶, quando⁴⁷ transmiserunt ad-eum (*gen.*) Iudaei a-Ierusalēm sacerdotes et levitae⁴⁷, ut interrogarent illum: Quoniam⁴⁸ quis es? 20 Et⁴⁹ confessus-est et non negavit (*verb. negotiationem fecit*); confessus-est: Quoniam ego non Christus (k'ristē) sum⁵⁰. 21 Et⁵¹ interrogaverunt illum si<-igitur>⁵² quis⁵² es⁵³ tu? Elias (*elia*) es? Et dixit⁵⁴: Non⁵⁵. Propheta ille es⁵⁶ tu⁵⁷? Respondit⁵⁸: Non. 22 Igitur⁵⁹ nuntia nobis: Quis es tu, ut annuntiemus⁶⁰ mittentibus illis⁶¹ nostris. Quid eis-dicemus⁶² propter te? 23 (Iohannes loquitur?)⁶³: Ego vox clamoris

⁷ om et OT. — ⁸ om unus OT. — ⁹ iohane Ad? — ¹⁰ ut-testis OT. — ¹¹ propter lumen illud Op; e lumine illo Tb. — ¹² ex illo OT. — ¹³ om tamen Op*Tb; + a-se (= ipse) OT. — ¹⁴ lumen illud OT. — ¹⁵ om autem OT. — ¹⁶ om illud OT. — ¹⁷ in regione (= mundo) OT. — ¹⁸ confecta-est OT. — ¹⁹ non (*ver*) OT. — ²⁰ om illa OT. — ²¹ illum OT. — ²² excipit (*it.*) (sic!) Op. — ²³ quanti illum exceperunt OT. — ²⁴ filios OT. — ²⁵ credunt OT. — ²⁶ om et OT. — ²⁷ ex Deo OT. — ²⁸ inter nos OT. — ²⁹ testatus-est OT. — ³⁰ est OT. — ³¹ + *igi* OT. — ³² om *igi* Tb. — ³³ venit (*praes.*) OT. — ³⁴ me anterior (*verb. primus*) OT. — ³⁵ prior me est OT. — ³⁶ nos omnes recepimus OT. — ³⁷ om illa OT. — ³⁸ per Moysen (mosēs) Op; ex (= a) Moysē (mosēs) Tb. — ³⁹ nobis-commodata-est Tb. — ⁴⁰ + autem OT. — ⁴¹ k'ristē OT. — ⁴² nequaquam quis OT. — ⁴³ sed OT. — ⁴⁴ Deus Tb. — ⁴⁵ fuit OT. — ⁴⁶ iovanēsi OT. — ⁴⁷ ubi (*temp.*) transmiserunt Iudaei a-Ierusalēm sacerdotes et levitas ad-eum Op. — ⁴⁸ + tu OT. — ⁴⁹ ille autem OT. — ⁵⁰ sum Christus OT. — ⁵¹ + illi OT. — ⁵² igitur quis Op; quis igitur Tb. — ⁵³ esne OT. — ⁵⁴ ille dixit OT. — ⁵⁵ + sum OT. — ⁵⁶ esne Tb. — ⁵⁷ om tu Tb. — ⁵⁸ et ille (om ille Tb) respondit OT. — ⁵⁹ et ei-dixerunt OT. — ⁶⁰ verbum afferamus OT. — ⁶¹ om illis OT. — ⁶² loquēris (= dicis) OT. — ⁶³ et dixit OT.

in-deserto: Rectam⁶⁴ facite viam⁶⁴ Domini, sicut dixit Isaias (esaja)⁶⁵ propheta. 24 Et qui (+ *igi*)⁶⁶ transmissi-sunt, ex Pharisaeis illis fuerunt⁶⁶. 25 Interrogaverunt illum et ei-dixerunt: Et cur⁶⁷ baptizas (*verb.* lumen-das)⁶⁸, si<-igitur> tu non es Christus (k'ristē), et⁶⁹ nec Elias (elia), et⁶⁹ nec propheta ille⁷⁰? 26 Respondit⁷¹ illis Iohannes (iohoane *sic!*) et eis-dixit⁷¹: Ego baptizo vos aqua; inter vos⁷² stat quem (+ *igi*)⁷³ vos non novistis. 27 Qui (+*igi*)⁷³ post me venturus est, cuius non dignus sum⁷⁴ quomodo-forte⁷⁵ ei-resolvam (*verb.* resolvi *aor.*)⁷⁵ funes (= corrigias) calceamentorum eius. 28 Hoc in Bethabra (bet'raba) fuit trans Iordanem (iordane) ubi (+ *igi*)⁷⁶ Iohannes (iothane)⁷⁶ baptizabat. 29 E crastino spectabat⁷⁷ Iesum quia veniebat⁷⁷ ad-eum et dixit: Ecce en⁷⁸ agnus (2^o: *verb.* aries)⁷⁹ ille⁸⁰ Dei, qui exterminabit⁸¹ peccata regionis (= mundi). 30 Hic est propter quem (+ *igi*) ego loquebar⁸²: Post me venit (*praes.*) homo, qui ante me⁸³ fuit, quia fuit⁸⁴ ante (+ *ve*) me⁸⁴. 31 Et⁸⁵ ego non noveram illum, sed ut manifestetur in-Israel⁸⁶, propter hoc veni ego aqua baptizare (*term.*). 32 Testatus-est Iohannes (iothane)⁸⁷ et dixit: Spectabam⁸⁸ Spiritum illum⁸⁸, quia⁸⁹ descendebat sicut columba⁸⁹ a-<super>caelo, et permansit super illum. 33 Et ego⁹⁰ non noveram illum; sed qui misit me baptizare (*term.*) aqua, ille dixit mihi: Super quem videbis Spiritum illum⁹¹ descendentem et permanentem (*verb.* permansum) super illum, ille est qui baptizabit (*fut. I.*)⁹² Spiritu sancto. 34 Et ego vidi⁹³ et testatus-sum quoniam⁹⁴ hic est Filius ille⁹⁵ Dei. 35 E crastino⁹⁶ stetit⁹⁷ Iohannes (iothane) et ex discipulis eius duo. 36 Et spectabat⁹⁸ Iesum quia⁹⁹ veniebat⁹⁹, dixit: Ecce en¹⁰⁰ Christus (k'ristē)¹⁰¹ agnus (2^o: *verb.* aries)¹⁰² Dei. 37 Audierunt¹⁰³ ex¹⁰⁴ illo¹⁰⁴ duo illi discipuli quia¹⁰⁵ loquebatur¹⁰⁵ et <intro>-secuti-sunt¹⁰⁶ Iesum¹⁰⁷. 38 Reversus-est¹⁰⁸ Iesus et¹⁰⁹ vidit illos quia¹¹⁰ <intro>secuti-sunt¹¹⁰ illum¹¹¹; dixit¹¹² illis: Quid quaeritis? Illi¹¹³ dixerunt illi: Rabbi (rabi) quod edisseritur¹¹⁴ »magister« (*praed.*), ubi est¹¹⁵ diversorium tuum¹¹⁵? 39 Dixit illis: Venite et videte. Venerunt¹¹⁶ et viderunt ubi fuit¹¹⁷ diversorium eius¹¹⁷, et cum illo retardati-sunt (= transege-

⁶⁴ dirigite vias OT. — ⁶⁵ esaja OT. — ⁶⁶ transmissi illi fuerunt ex Pharisaeis OT. — ⁶⁷ propter quid OT. — ⁶⁸ + tu OT. — ⁶⁹ om et OT. — ⁷⁰ om ille OT. — ⁷¹ dixit illis Iohannes (iothane Tb, iovane Op) OT. — ⁷² + autem OT. — ⁷³ om *igi* OT. — ⁷⁴ sum dignus OT. — ⁷⁵ ut resolvam OT. — ⁷⁶ ubi (+ *igi*) fuit Iohannes (iothane) et OT. — ⁷⁷ vidit Iohannes (iothane) Iesum venientem OT. — ⁷⁸ om en OT. — ⁷⁹ agnus 1^o Op'. — ⁸⁰ om ille OT. — ⁸¹ [as]sumet (= tollet) OT. — ⁸² dixi OT. — ⁸³ primum (= prius; prior Tb) me OT. — ⁸⁴ anterior (*verb.* prim-ior) me est OT. — ⁸⁵ om et OT. — ⁸⁶ in-Ierusalēm Op. — ⁸⁷ iothane OT. — ⁸⁸ quia vidi Spiritum Dei OT. — ⁸⁹ ut-columbam descendentem OT. — ⁹⁰ ego autem Tb; ego Op. — ⁹¹ om illum OT. — ⁹² baptizabit (*fut. II.*) OT. — ⁹³ videbo Op. — ⁹⁴ quia OT. — ⁹⁵ om ille Op. — ⁹⁶ crastino (*verb.* crastini) die OT 1329. — ⁹⁷ + rursum OT 1329. — ⁹⁸ et (om et Op) respexit OT 1329. — ⁹⁹ cum ambularet ille et OT 1329. — ¹⁰⁰ om en OT 1329. — ¹⁰¹ k'ristē Tb 1329; om Op'. — ¹⁰² agnus 1^o OT 1329. — ¹⁰³ et audierunt OT 1329. — ¹⁰⁴ eum OT 1329. — ¹⁰⁵ cum loqueretur hoc (illud 1329) OT 1329. — ¹⁰⁶ sequebantur OT 1329. — ¹⁰⁷ illum 1329. — ¹⁰⁸ conversus-est OT 1329. — ¹⁰⁹ om et Tb 1329. — ¹¹⁰ cum sequerentur OT 1329. — ¹¹¹ om illum 1329. — ¹¹² et dixit OT 1329. — ¹¹³ + autem OT 1329. — ¹¹⁴ interpretatur (*pass.*) OT 1329. — ¹¹⁵ commoraris OT 1329. — ¹¹⁶ et ierunt OT. — ¹¹⁷ commorabatur OT 1329.

runt)¹¹⁸ in-illo¹¹⁹ die, quia¹²⁰ tempus (=hora) fuit ut (=quasi) decimum (=decima). 40 Fuit Andreas (andria)¹²¹ frater Petri (petresi)¹²² unus ex duobus illis¹²³ qui audierunt ex (= a) Iohanne (iohane)¹²⁴, et <intro>secuti-sunt¹²⁵ vestigium eius¹²⁵. 41 Invenit ille¹²⁶ prius (= primum)¹²⁷ fratrem illum¹²⁸ suum Simonem (simon), et dixit illi: Invenimus Messiam (mesia) quod edisseritur¹²⁹ Christus (k'ristē). 42 Hic conduxit illos¹³⁰ ad-Iesum (*gen.*). Respexit illum Iesus et ei-dixit: Tu esne¹³¹ Simon filius Jonae (ionajsi)? Tibi [nomen] dicitur¹³² Cepha (kep'a), quod edisseritur Petra. 43 E crastino ut¹³³ volebat prodire (*term.* = exire)¹³⁴ ad-Galilaeam¹³⁵, invenit Philippum (p'ilipē)¹³⁶ et dixit illi Iesus: Insequere me. 44 Et fuit¹³⁷ Philippus (p'ilipe) a-Bethsaida (bet'saida) a-civitate¹³⁸ Andreae (andriajsi) et Petri (pētresi)¹³⁹. 45 Invenit Philippus (p'ilipe) Nathanael (nat'anaeli)¹⁴⁰ et dixit illi: propter¹⁴¹ quem (= de quo)¹⁴¹ descripsit Moyses (mose) in-lege illa¹⁴² et prophetae, invenimus Iesum filium Ioseph (ioseph'isi)¹⁴³ a-Nazareth. 46 Dixit¹⁴⁴ illi Nathanael (nat'anael): Et¹⁴⁵ a Nazareth <esse->potest num¹⁴⁶ quid bonum¹⁴⁷ quidquam¹⁴⁷ esse (*term.*)? Dixit illi Philippus (p'ilipē)¹⁴⁸: Veni et vide! 47 Ut-primum vidit¹⁴⁹ Iesus Nathanael (nat'anaeli)¹⁵⁰, quia¹⁵¹ veniebat¹⁵¹ ad-eum (*gen.* = ad se), dixit¹⁵² propter illum (= de illo)¹⁵²: Ecce vere Israelita (israēliteli)¹⁵³, quocum dolus non est. 48 Dixit illi Nathanael (nat'anael): Unde nosti me¹⁵⁴? Respondit Iesus et dixit illi: Antequam¹⁵⁵ Philippus (p'ilipe) <trans>vocaret te (*verb.* usque ad Philippi transvocationem tuam)¹⁵⁵ quia¹⁵⁶ fuisti subter ficu illa¹⁵⁷, vidi te. 49 Respondit¹⁵⁸ Nathanael (nat'anael) et ei-dixit¹⁵⁹: Rabbi (rabi), tu esne¹⁶⁰ Filius Dei? Tu es Rex Israel (israēl). 50 Respondit illi¹⁶¹ Iesus et ei-dixit¹⁶²: Propter hoc¹⁶³ quia dixi tibi quoniam vidite subter ficu illa¹⁶⁴, et credis; grandius¹⁶⁵ adhuc hoc¹⁶⁵ videbis. 51 Et dixit illi: Profecto¹⁶⁶ (mart'liad) iustum (mart'ali)¹⁶⁶ loquor vobis, videbitis caelos apertos et angelos Dei, quia¹⁶⁷ ascendent et descendet¹⁶⁷ super Filium hominis.

2,1 Et in-tertia die nuptiae (*sg.*) fuerunt (*sg.*) in-Cana (kana) Galilaeae, et ibi fuit mater Iesu (iesujsi). 2 <Trans>appellaverunt Iesum et discipulos quoque¹ eius in-nuptias illas (*sg.*). 3 Et in-deficiente² vino² dixit mater³

¹¹⁸ permanserunt OT 1329. — ¹¹⁹ in illo OT 1329. — ¹²⁰ et OT. — ¹²¹ andrea OT. — ¹²² simon petrēsi OT. — ¹²³ om illis OT. — ¹²⁴ iovanē OT. — ¹²⁵ sequebantur illum OT. — ¹²⁶ hic Tb. — ¹²⁷ primum (*adv.*) OT. — ¹²⁸ om illum OT. — ¹²⁹ est interpretatione OT. — ¹³⁰ illum OT. — ¹³¹ es OT. — ¹³² vocabitur OT. — ¹³³ om ut OT. — ¹³⁴ exire (*term.*) Op; exire (*nom.*) Tb. — ¹³⁵ + et OT. — ¹³⁶ p'ilipe Tb. — ¹³⁷ fuit autem OT. — ¹³⁸ e civitate OT. — ¹³⁹ petrēsi OT. — ¹⁴⁰ nat'anael Tb. — ¹⁴¹ quem (šv) OT. — ¹⁴² om illa OT. — ¹⁴³ iosebisi OT. — ¹⁴⁴ et dixit Op. — ¹⁴⁵ om et OT. — ¹⁴⁶ possibile estne OT. — ¹⁴⁷ boni cuiusquam OT. — ¹⁴⁸ p'ilipe OT. — ¹⁴⁹ cum vidit OT. — ¹⁵⁰ nat'anaeli OT. — ¹⁵¹ venientem OT. — ¹⁵² et dixit OT. — ¹⁵³ israiteli OT. — ¹⁵⁴ me-nosti Op. — ¹⁵⁵ priusquam (prius[quam]Op) Philippus (p'ilipē) vociferaretur (= vocaret) te OT. — ¹⁵⁶ cum OT. — ¹⁵⁷ om illa OT. — ¹⁵⁸ + illi Op. — ¹⁵⁹ + illi Tb. — ¹⁶⁰ es OT. — ¹⁶¹ om illi OT. — ¹⁶² + illi OT. — ¹⁶³ om propter hoc OT. — ¹⁶⁴ om illa OT. — ¹⁶⁵ maius hoc (his Op) OT. — ¹⁶⁶ amen amen OT. — ¹⁶⁷ ascendentes et descendentes OT.

¹ om quoque OT. — ² dum defecit vinum OT. — ³ Iesu (*dat.*) mater eius OT. —

Iesu (*dat.*)³: Vinum non habent. 4 Dixit illi Iesus: Quid iacet⁴ [penes] te et [penes] me (*verb.* tuum et meum)⁴, mulier⁵? Nondum pervenit (*verb.* perventum est) tempus meum (= hora mea). 5 Dixit mater eius ministris illis: Quid (=quod)⁶ dixerit vobis, facite. 6 Ibi steterunt⁷ crateres [qui] marmoris (= marmorei)⁷ sex ut-emundatores (*term.*)⁸ Iudaeorum illorum⁸; infunditur (*it.*)⁹ (= continet) singulus (*sic!*) ex illis duas aut <si = fortasse> tres mensuras (*praed.*)⁹. 7 Dixit¹⁰ illis Iesus: Implete¹¹ crateres istos¹² aquā. Et impleverunt illos¹³. 8 Et dixit illis: Amovete¹⁴ et afferte panis domino (= architriclino) et¹⁵ principi huius templi (= aedis)¹⁵. Et illi¹⁶ attulerunt. 9 Et ut-primum gustum vidit (= gustavit) princeps¹⁷ ille¹⁷ aquam illam ad-vinum¹⁸ (= in vinum) subversam¹⁸, et non sciebat¹⁹ unde fuit, at ministri illi tantum²⁰ sciebant²¹, respondit²² sponso illi princeps ille illius templi (= aedis)²². 10 Et ei-dixit: Omnis homo bonum vinum prius²³ ministrat (*it.*)²³ et quando²⁴ inebriantur (*it.*) tunc inutile (= malum)²⁵ quoque. Tu²⁶ conservasti vinum bonum²⁷ hactenus (*verb.* us[que] ad hic *adv.* = moak'amde)²⁸. 11 Hoc fecit²⁹ initium²⁹ prodigiorum (= signorum) Iesus in-Cana Galilaeae, et manifestavit³⁰ gloriam suam, et crediderunt in-eum (*gen.*) discipuli eius. 12 Post hoc de<orsum>venit³¹ Iesus ad-Capharnaum (k'apernaom)³², ille ipse³³ et mater eius et fratres eius³⁴, et ibi fuit³⁵ non multos dies (*praed.*). 13 Et fuit³⁶ dies-festus ille Iudaeorum appropinquatus (= appropinquaverat)³⁶ et ascendit (*aor.*) Iesus ad-Ierusalēm. 14 Et invenit in-templo³⁷ illo quia³⁸ vendebant boves (*verb.* vaccam *sg.*) et oves (*sg.*) et columbas (*sg.*) et nummulos (*sg.*) mutantas (= nummularios) quia sederunt³⁸. 15 Et operatus-est (= fecit) flagellum funis³⁹ et exegit⁴⁰ (= eiecit) omnem e templo⁴⁰, et⁴¹ oves (*sg.*) et boves (*verb.* vaccam)⁴², et aes⁴³ seminis-venditorum (mißverständenes ζυμμουφωδων!) illorum eis-dispersit⁴³, et mensas (*coll.*) illas evertit⁴⁴. 16 Et qui⁴⁵ (+ *igi*) columbas

⁴ est mihi (*verb.* ad-me) et tibi (*verb.* ad-te) OT. — ⁵ + quia Op. — ⁶ quod[cum]que OT. — ⁷ fuerunt ibi hydriae lapidis stantes OT. — ⁸ similiter secundum emundationem illam Iudaeorum OT. — ⁹ in-quos infundunt (*it.*) mensuras binas vel ternas OT. — ¹⁰ et dixit OT. — ¹¹ supplete OT. — ¹² hydrias istas OT. — ¹³ illas ore ad-os (= ad summum labrum) OT. — ¹⁴ supplete (= haurite) nunc OT. — ¹⁵ om et principi huius templi (= aedis) OT. — ¹⁶ illi autem OT. — ¹⁷ panis dominus OT. — ¹⁸ quae vinum facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) OT. — ¹⁹ noverat Op. — ²⁰ om tantum OT. — ²¹ + qui impleverunt aquā OT. — ²² advocavit panis dominus ille (om ille Tb) sponsum illum OT. — ²³ primum praesistit (*it.* = ponit) OT. — ²⁴ ubi (*temp.*) OT. — ²⁵ magis- nefarium (= peius) OT. — ²⁶ + autem OT. — ²⁷ bonum vinum Op. — ²⁸ hactenus (*verb.* us[que] ad hic *adv.* = ak'amomde) OT. — ²⁹ operatus est ut-initium OT. — ³⁰ eis-manifestavit Op. — ³¹ ascendit (*aor.*) Op. — ³² kap'ernaum Op; kapernaum Tb. — ³³ om ipse OT. — ³⁴ + et discipuli eius cum illo OT. — ³⁵ permansit OT. — ³⁶ appropinquatum fuit (= appropinquaverat) Paska (pask'aj) illud Iudaeorum OT. — ³⁷ in templo OT. — ³⁸ venditores (venditorem Tb) boum (*verb.* vaccarum) et ovium et columbarum et nummularios sedentes OT. — ³⁹ e funibus Op. — ⁴⁰ omnem exegit a-templo OT. — ⁴¹ om et OT. — ⁴² boves (*sg.*) et oves (*sg.*) OT. — ⁴³ nummulos (*gen. sg.*) ementium (metientium = mercatorum Tb) illorum effudit aes OT. — ⁴⁴ eis-evertit OT. — ⁴⁵ columbarum (*sg.*) venditoribus illis OT.

(sg.) vendebant⁴⁵ dixit⁴⁶ illis⁴⁶: Efferte⁴⁷ istud⁴⁷ hinc et ne conficiatis⁴⁸ domum patris⁴⁹ ut-forum⁴⁹. 17 Tunc⁵⁰ recordati-sunt discipuli illi⁵⁰ eius⁵¹ quoniam⁵² scriptum est: Invidia (= zelus) domus tuae comedet⁵³ me. 18 Responderunt Iudaei illi⁵⁴ et dixerunt illi (*dat.*): Quid (= quod) prodigium (= signum) ostendes⁵⁵ nobis quia istud⁵⁶ operaris (= facis)? 19 Respondit Iesus et eis-dixit⁵⁷: Destruite⁵⁸ templum hoc et in-tertia die erigam⁵⁹ istud. 20 Dixerunt illi (*dat.*) Iudaei illi⁶⁰: In-quadragesima et sex annis (*sg.*) exaedificatum-est templum istud⁶¹, et tu in-tribus diebus (*sg.*)⁶² eriges⁶³ hoc⁶⁴? 21 Ille⁶⁵ autem loquebatur (= dicebat) ut-templum⁶⁶ carnes illas suas⁶⁶. 22 Et quando⁶⁷ surrexit a-mortuis, recordati-sunt discipuli (*verb.* recordatum-est (*pass.*) discipulis) eius quoniam⁶⁸ hoc⁶⁹ est quod (+ *igi*)⁶⁹ loquebatur et crediderunt Scripturae (*verb.* [id] scripti)⁷⁰ et verbo (*verb.* [id] verbi)⁷⁰ illi (*dat.*) quod dixit⁷¹ Iesus. 23 Et ut⁷² fuit⁷³ in-Ierusalēm in-die-festo⁷⁴ illo⁷⁴ multi crediderunt nomen⁷⁵ (= in nomine) eius⁷⁵, quia spectabant prodigia (= signa) illa⁷⁶ quae operabatur (= faciebat). 24 Ipse⁷⁷ autem Iesus nihil⁷⁸ fidem-faciebat (= credebat) se⁷⁹ (*verb.* caput suum) illis⁷⁹ propter hoc⁸⁰, quia⁸¹ a-se sciebat⁸¹ quia omnes sciebant⁸² illum. 25 Et nec⁸³ necesse-erat quid⁸⁴ (= quoddam) illi quomodo-forte testatus-est (= testaretur)⁸⁴ aliquis (= quis) propter hominem illum (= de homine illo); quia⁸⁵ a-se sciebat⁸⁶ quid fuit (= esset) cum homine illo.

3,1 Et¹ fuit homo unus² ex Pharisaeis illis³, Nicodemus (nikodemoz) nomen eius⁴, princeps Iudaeorum. 2 Hic venit ad-eum (*gen.*)⁵ nocte (*praed.*)⁵, et dixit illi: Rabbi (rabi), scimus⁶ quia per (De)um (= a Deo) missus es⁷ tu⁸ ut-magister, quia nemini potestas-est (= nemo potest) huiusmodi (= talia)⁹ prodigia (= signa) facere⁹, quae tu operaris, si non (= nisi)¹⁰ Deus erit¹¹ cum illo. 3 Respondit Iesus et dixit illi: Profecto¹² (mart'liad) iustum (mart'ali)¹² loquor tibi, si¹³ non (= nisi) quis¹³ gignetur (= nascetur)

⁴⁶ eis-dixit OT. — ⁴⁷ tollite (tolle Op) hoc OT. — ⁴⁸ faciatis OT. — ⁴⁹ + mei ut-domum (*term.*) fori OT. — ⁵⁰ et recordatum-est (*pass.*) discipulis illis (= recordati sunt discipuli illi) OT. — ⁵¹ om eius OT. — ⁵² quia OT. — ⁵³ comedit OT. — ⁵⁴ om illi Op. — ⁵⁵ ostendis OT. — ⁵⁶ hoc OT. — ⁵⁷ dixit illis OT. — ⁵⁸ solvite OT. — ⁵⁹ suscitabo OT. — ⁶⁰ om illi OT. — ⁶¹ hoc OT. — ⁶² diebus (*pl.*) OT. — ⁶³ suscitabis OT. — ⁶⁴ istud OT. — ⁶⁵ om ille Op. — ⁶⁶ propter templum corpus suum (corporis eius Tb) OT. — ⁶⁷ ubi (*temp.*) OT. — ⁶⁸ quia OT. — ⁶⁹ propter hoc OT. — ⁷⁰ libro (*verb.* [id] libri) et verbo (*verb.* [id] verbi) OT. — ⁷¹ + illis OT. — ⁷² ubi (*temp.*) OT. — ⁷³ + ille OT. — ⁷⁴ in-Paska (pask'a) illo in-die-festo OT. — ⁷⁵ [id] nominis eius OT. — ⁷⁶ eius OT. — ⁷⁷ a-se (= ipse) OT. — ⁷⁸ neminem Op; non Tb. — ⁷⁹ illis a-semetipso OT. — ⁸⁰ om propter hoc OT. — ⁸¹ om quia a-se sciebat OT. — ⁸² noverant OT. — ⁸³ quia (om quia Tb) non OT. — ⁸⁴ ut testaretur OT. — ⁸⁵ + ille OT. — ⁸⁶ noverat OT.

¹ om et OT. — ² aliquis (= quidam) homo OT. — ³ om illis OT. — ⁴ a-nomine (= nomine) Nicodemus (nikodemoz Op; nikodemos Tb) OT. — ⁵ ad- Iesum (*gen.*) nocte Op; nocte ad-Iesum (*gen.*) Tb. — ⁶ novi OT. — ⁷ venisti (*verb.* ventus es) OT. — ⁸ om tu OT. — ⁹ prodigia (= signa) haec operari OT. — ¹⁰ si (-igitur)-forte (om forte Tb) non OT. — ¹¹ fuit (= esset) OT. — ¹² amen amen OT. — ¹³ si (-igitur) aliquis non OT.

desuper¹⁴, non (*ver* = $\mu\eta$) intrabit¹⁵ in-regnationem (= in regnum)¹⁵ Dei. 4 Dixit illi Nicodemus (nikodemoz)¹⁶: Quomodo <esse>potest¹⁷ homo Senior (= senex) desuper gigni (= nasci)¹⁷ (*verb.* hominis Senioris desuper genus)? <esse>potest-num¹⁸ in-ventrem matris suae secundo intrare (*term.*) et progigni (= pronasci)¹⁹? 5 Respondit Iesus et ei-dixit²⁰: Profecto (mart'liad) iustum (mart'li)²¹ loquor tibi, si<-igitur>²² non (= nisi) quis²² gignetur (= nascetur) ex aqua et ex Spiritu, non (*ver*) intrabit in-regnationem (= regnum) Dei. 6 Quia²³ genitum (= natum, natus)²⁴ ex carnibus (= corpore) caro est, et genitum (= natum)²⁴ ex spiritu spiritus est. 7 Tu²⁵ ne mireris²⁶ quia dixi tibi²⁷: Quoniam²⁸ fas est (= oportet) vobis gigni²⁹ (*nom.* = nasci) desuper²⁹. 8 Quia³⁰ ventus³¹ ubi vult flat (*praes.*)³¹, et vocem eius audis³², non autem scis³² unde venit (*praes. cons.*)³³, aut quo ambulat (*praes. cons.* = vadit)³⁴; isto[-modo] quoque³⁵ omnis genitus (= natus, natum) ex spiritu. 9 Respondit Nicodemus (nikodemus)³⁶ et dixit illi³⁷: Quomodo <esse>potest³⁸ istud³⁹ fieri (esse)? 10 Respondit⁴⁰ Iesus et ei-dixit⁴⁰: Tu es magister Israelis (israēlisaj), et istud⁴¹ non nosti⁴²? 11 Profecto (mart'liad) iustum (mart'li)⁴³ loquor tibi⁴⁴, quia⁴⁵ quid (= quod)⁴⁶ scimus⁴⁷ hoc⁴⁸ loquimur, et quid (= quod)⁴⁶ vidimus testamur, et testimonium illud⁴⁹ nostrum⁵⁰ non excipitis. 12 Nunc⁵¹ autem⁵¹ terrenum (*verb.* [quod] terrae) hoc adhuc⁵² dixi⁵³ vobis, et non creditis; quomodo⁵⁴ igitur⁵⁴ caeleste (*verb.* [quod] <super>caeli) dixero⁵⁵ vobis⁵⁵, credetis? 13 Et nemo gressus-est-ad (= ascendit) ad-caelum⁵⁶ nisi⁵⁶ qui (+ *igi*)⁵⁷ degressus-est a-caelo, Filius hominis qui⁵⁸ est in caelis⁵⁸. 14 Et sicut⁵⁹ Moyses (mose) exaltavit serpentem illum⁶⁰ in-deserto illo⁶¹, isto[-modo]⁶² exaltari (*term.*) fas est (= oportet)⁶³ Filium hominis. 15 Quia⁶⁴ omnis⁶⁴ qui credit⁶⁵ [in] illum (*verb.* cui credibilis-erit ille) accipiet⁶⁶ vitam aeternam. 16 Quia hoc [-modo]⁶⁷ perdilexit Deus regionem (= mundum), donec (= ut)⁶⁸ Filium⁶⁹ suum unigenitum (*verb.* soligenitum) super⁷⁰ illam tradidit (= dedit)⁷⁰, quia⁷¹

¹⁴ secundo OT. — ¹⁵ potestas-ei-est (= potest) videre regnationem (= regnum) OT. — ¹⁶ nikodemus Tb. — ¹⁷ potestas-est gigni (om gigni Tb) homini seni (+ gigni Tb) OT. — ¹⁸ num igitur possibile estne OT. — ¹⁹ secundo gigni (= nasci) OT. — ²⁰ dixit illi OT. — ²¹ amen amen OT. — ²² si<-igitur> aliquis non OT. — ²³ om quia OT. — ²⁴ + illud (ille) OT. — ²⁵ om tu OT. — ²⁶ + hoc OT. — ²⁷ vobis Tb. — ²⁸ om quoniam OT. — ²⁹ secundo gigni (*term.*) OT. — ³⁰ om quia Tb. — ³¹ spiritus quocumque vult flat (*praes. cons.*) OT. — ³² audias sed non scis (novistis Tb) OT. — ³³ venit (*praes.*) OT. — ³⁴ ambulat (*praes.*) OT. — ³⁵ hoc-modo est OT. — ³⁶ nikodēmos Op; nikodēmos Tb. — ³⁷ ei-dixit OT. — ³⁸ possibile est OT. — ³⁹ hoc OT. — ⁴⁰ dixit illi Iesus OT. — ⁴¹ hoc OT. — ⁴² nosti-ne OT. — ⁴³ amen amen OT. — ⁴⁴ vobis Tb. — ⁴⁵ om quia Op. — ⁴⁶ quod OT. — ⁴⁷ novimus OT. — ⁴⁸ om hoc OT. — ⁴⁹ om illud OT. — ⁵⁰ meum Op. — ⁵¹ si<-igitur> OT. — ⁵² om hoc adhuc OT. — ⁵³ nuntiavi OT. — ⁵⁴ si<-igitur> Tb. — ⁵⁵ nuntiabo vobis OT; + et Op; + quomodo <num> Tb. — ⁵⁶ ad-<super>caelum at (= nisi) OT. — ⁵⁷ om *igi* Tb. — ⁵⁸ om qui est in caelis OT. — ⁵⁹ + *igi* OT. — ⁶⁰ om illum OT. — ⁶¹ om illo OT. — ⁶² isto-modo Tb. — ⁶³ fas est exaltari OT. — ⁶⁴ ut OT. — ⁶⁵ credent Tb. — ⁶⁶ habeat Op; habeant Tb. — ⁶⁷ hoc-modo OT. — ⁶⁸ quoniam (= ita-ut) OT. — ⁶⁹ + quoque OT. — ⁷⁰ commodavit illi (*dat.*) OT. — ⁷¹ ut OT.

omnis qui credet [in] illum non peribit⁷², sed accipiet⁷² vitam aeternam. 17 Quia non isto [-modo]⁷³ misit Deus Filium suum ad-regionem (= in mundum), ut-forte⁷⁴ <per>iudicavit (= iudicet)⁷⁴ regionem (= mundum), sed ut salvet⁷⁵ regionem (= salvetur mundus) <foras->de illo (= per illum)⁷⁶. 18 Qui credet [in] illum non <per>iudicabitur⁷⁷, et⁷⁸ qui⁷⁸ non credet [in] illum⁷⁹, nunc (+ ve) (= iam) <per>iudicatus est, quia non credidit [in] nomine (*nom.*) unigeniti⁸⁰ Filii Dei. 19 Et hoc est iudicium, quia lumen venit ad-regionem (= in mundum), quia⁸¹ perdixerunt (= amaverunt) homines tenebras magis⁸² quam⁸² lumen; quia fuerunt opera eorum mala. 20 Quia omnis qui operatur (*praes. cons.*)⁸³ malum, ei-odio-est (*praes. cons.*)⁸³ lumen, et non venit (*it.*)⁸⁴ ad-lumen⁸⁵, ut non convincantur (= arguantur) opera eius. 21 Qui autem facit (*praes. cons.*)⁸⁶ veritatem⁸⁷, venit (*it.*) ad-lumen⁸⁸ ut permanescentur⁸⁹ opera eius, quia per Deum facta (*verb. operata pass.*) sunt. 22 Post hoc venit Iesus et discipuli eius in-terram⁹⁰ illam⁹⁰ Iudaeae, et ibi se-vertebat (= versabatur)⁹¹ una-cum discipulis⁹¹ et baptizabat (*verb. lumen dabat*). 23 Ibi⁹² fuit Iohannes (iohane)⁹³ quoque⁹⁴ in-Enon (enhon)⁹⁵ iuxta (*verb. propinque c. dat.*) Salim⁹⁶, quia aquae multae⁹⁷ fuerunt ibi, et venerunt⁹⁸ et baptizabantur (*verb. lumen [ac]-cipiebant*). 24 Quia nondum iniectus-erat⁹⁹ Iohannes (iohane)¹⁰⁰ in-carcerem. 25 Fuit autem¹⁰¹ conquisitio (= quaestio) discipulorum¹⁰² illorum¹⁰² Iohannis (iovanesi)¹⁰³ ad<versus> Iudaeos¹⁰⁴ propter emundationem (= de purificatione). 26 Venerunt ad-Iohannem (iohanē) (*gen.*)¹⁰⁵ et dixerunt illi (*dat.*): Rabbi (rabi), qui (+ igi) fuit tecum trans Iordanem, propter quem tu testatus-es, ecce ille baptizat et omnes eunt¹⁰⁶ ad-eum. 27 Respondit Iohannes (iovane) et eis-dixit¹⁰⁷: Non (*ver = μή*) praevalens est (= potest) homo accipere (*term.*) a-semetipso (*verb. a-capite suo*) nihil (= quicquam)¹⁰⁸ si non (= nisi) commendatum erit¹⁰⁸ a-<super>caelo desuper¹⁰⁹. 28 Vos a-se (= ipsi) testes estis mihi (*verb. ad-me*)¹¹⁰ quia dixi vobis: Quoniam¹¹¹ non sum ego Christus (k'ristē)¹¹², sed missus sum ante illum. 29 Quia¹¹³ cui est (*praes. cons.*) sponsa, ille est (*praes. cons.*) sponsus¹¹³; amator¹¹⁴ autem sponsi illius qui stat (*praes. cons.*) et audit (*praes.*

⁷² pereat sed habeat OT. — ⁷³ om isto [-modo] OT. — ⁷⁴ ut <per>iudicet OT. — ⁷⁵ vivat (= salvetur) regio (= mundus) OT. — ⁷⁶ per illum OT. — ⁷⁷ iudicabitur OT. — ⁷⁸ qui autem OT. — ⁷⁹ om [in] illum OT. — ⁸⁰ om unigeniti OT. — ⁸¹ et OT. — ⁸² quam adhuc OT. — ⁸³ malum operatur (*praes.*), ei-odio-est (*praes.*) Tb; operatur (*praes. cons.*) malum, odio-est illi Op. — ⁸⁴ venit (*praes.*) Tb; veniet (?) Op. — ⁸⁵ in-lumen OT. — ⁸⁶ operatur (*praes. cons.*) OT. — ⁸⁷ verum OT. — ⁸⁸ in-lumen OT. — ⁸⁹ manifesti fiant (sint) OT. — ⁹⁰ ad-terram OT. — ⁹¹ commorabatur cum illis OT. — ⁹² om ibi OT. — ⁹³ iovane OT. — ⁹⁴ + et baptizabat OT. — ⁹⁵ enon Tb; enos Op. — ⁹⁶ Salem OT. — ⁹⁷ perquam OT. — ⁹⁸ veniebant + multi OT. — ⁹⁹ iniectus fuit OT. — ¹⁰⁰ iovane Op; ad-carcerem Iohannes (iovane) Tb. — ¹⁰¹ et fuit OT. — ¹⁰² ex discipulis OT. — ¹⁰³ iovanēsi OT. — ¹⁰⁴ cum Iudaeis OT. — ¹⁰⁵ iovanē OT. — ¹⁰⁶ intrant Tb. — ¹⁰⁷ dixit illis OT. — ¹⁰⁸ nec unum si-<igitur> non est commodatum (commodatum est Tb) OT. — ¹⁰⁹ om desuper OT. — ¹¹⁰ testificamini mihi Op; mihi-testificamini Tb. — ¹¹¹ om vobis quoniam OT. — ¹¹² k'riste Tb. — ¹¹³ qui habet sponsam ille (om ille Tb) sponsus est (*praes.*) OT. — ¹¹⁴ amicus OT.

cons.)¹¹⁵ eum (*gen.*) cum-gaudio gaudet (*praes. cons.*) voce (*dat.*) illius sponsi¹¹⁶. Nunc¹¹⁷ hoc gaudium quod meum est¹¹⁸ consummatum est. 30 Eum fas est (= oportet) accrescere (*nom.*; *verb.* eius accrementum) et me (*verb.* ad-me = mihi) <per>deficere (= minui)¹¹⁹. 31 Desursumveniens¹²⁰ omnibus insuper (Ⲅⲓⲛⲟⲩ)¹²¹ est. Qui¹²² ex terra hac est¹²² ex terra est et terrena (*verb.* [quod] terrae) loquitur. Qui¹²³ a-<super>caelo descendit¹²³, 32 Quod-[cum]que¹²⁴ vidit et audivit testatur¹²⁵, et testimonium illud¹²⁶ eius nemo excipit¹²⁷. 33 Qui accipiet testimonium sibi (*verb.* ad-eum)¹²⁸ <ob>signavit¹²⁹ quoniam Deus verus (= verax) est. 34 Quia quem (+ *igi*)¹³⁰ Deus misit¹³¹ verba Dei loquitur; quia non cum-modo (= ad mensuram) tradidit¹³² Deus spiritum illum¹³³. 35 Patri carus-est Filius (= Pater diligit Filium) et omne tradidit¹³⁴ in-manibus eius. 36 Qui credet [in] Filium, accipiet¹³⁵ vitam aeternam, et¹³⁶ qui non credet [in] Filium non videbit¹³⁶ vitam, sed ira Dei permanebit¹³⁷ super illum.

4,1 Ut-primum animadvertit Dominus quoniam¹ audierunt Pharisei illi² quia³ Iesus⁴ plures discipulos-facit⁴ et baptizat magis⁵ Iohanne (iowane)⁵. 2 non<-tamen>⁶ a-se (= ipse) Iesus baptizabat, sed discipuli eius, 3 reliquit Iudaeam (huriastani) terram⁷ et ivit⁸ deinde⁸ ad-Galilaeam. 4 Et⁹ fuit ei (*verb.* ad-eum) pertranseundum in-Samariam⁹. 5 Ivit¹⁰ ille¹¹ in-civitatem¹² unam Samaritanorum (samariteli)¹², cui¹³ nomen dictum est¹³ Sychar (swik'ar) iuxta (*verb.* propinque c. dat.) castellum illud¹⁴ quod tradidit Iacob (iakob) filio¹⁵ suo Ioseph (ioseph)¹⁵. 6 Et ibi fuit¹⁶ fons unus¹⁷ Iacob (iakobisi). Et Iesus¹⁸ <per>fatigatus¹⁹ ex via²⁰ illa²¹ sedit²² apud²³ fontem illum. Et fuit²⁴ tempus (= hora)²⁴ sextum. 7 Venit (*praes.*)²⁵ mulier una²⁵ a-Samaria ad-hauriendam aquam. Dixit illi Iesus: Pota me²⁶. 8 Quia discipuli eius intraverant (*verb.* intrati fuerunt)²⁷ in-civitatem, ut escam emerent. 9 Dixit illi²⁸ mulier illa Samaritana (samariteli): Tu²⁹ Iudaeus es; quomodo²⁹

¹¹⁵ stat (*praes.*) et audit (*praes.*) OT. — ¹¹⁶ gaudet (*praes.*) voce (*instr.*) sponsi OT. — ¹¹⁷ om nunc OT. — ¹¹⁸ om quod meum est OT. — ¹¹⁹ deficere OT. — ¹²⁰ desursumveniens Op. — ¹²¹ super omnes OT. — ¹²² et qui est a-terra OT. — ¹²³ a-<super>caelo autem veniens OT. — ¹²⁴ quod OT. — ¹²⁵ illud testatur OT. — ¹²⁶ om illud OT. — ¹²⁷ accipit OT. — ¹²⁸ eius OT. — ¹²⁹ obsignavit OT. — ¹³⁰ om *igi* OT. — ¹³¹ misit Deus Tb. — ¹³² tradit (*it.*) OT. — ¹³³ om illum OT. — ¹³⁴ omne (+ *ve* Op) commodavit OT. — ¹³⁵ habebit OT. — ¹³⁶ qui autem inoboediens erit Filio (*gen.*) OT. — ¹³⁷ permanet (*verb.* permansus est) OT.

¹ quia OT. — ² om illi OT. — ³ quoniam OT. — ⁴ Iesu plures discipuli <positi> sunt (= Iesus ... habet) OT. — ⁵ quam Iohannes (iowanē) OT. — ⁶ et quia OT. — ⁷ om terram OT. — ⁸ abiit OT. — ⁹ exeundus autem fuit ille a-Samaria OT. — ¹⁰ et venit (*aor.*) OT. — ¹¹ om ille Tb. — ¹² ad-civitatem Samariae OT. — ¹³ quam dicunt (*it.*) OT. — ¹⁴ om illud OT. — ¹⁵ Ioseph (ioseph) filio suo Tb; filio suo Ioseph (ioseph) Op. — ¹⁶ fuit ibi OT. — ¹⁷ om unus OT. — ¹⁸ Iesus (om Iesus Op) autem OT. — ¹⁹ fatigatus OT. — ²⁰ viae ambulatione (= itinere) OT. — ²¹ om illa Tb. — ²² consedit Op. — ²³ super OT. — ²⁴ tempus (= hora) fuit + ut (= quasi) OT. — ²⁵ venit (*aor.*) mulier OT. — ²⁶ + aquā (*acc.*) OT. — ²⁷ abierant (*verb.* abiti fuerunt) OT. — ²⁸ ei-dixit Tb. — ²⁹ quomodo (om quomodo Tb) tu Iudaeus es OT.

ex (= a)³⁰ me bibere³¹ petis ex (= a) muliere hac³² Samaritana³³; quia nequaquam³⁴ propinquant (*it.*)³⁵ Iudaei Samaritanis. 10 Respondit illi³⁶ Iesus et ei-dixit³⁷: Si<-igitur>-forte sciebas (= scires)³⁸ tu donum illud³⁹ Dei et quis est qui loquitur tibi: Quoniam⁴⁰ pota me⁴⁰, tu-forte petebas (= peteres) ex (= ab)⁴¹ illo, si-forte solum dederat (= dedisset) tibi⁴¹ aquam illam⁴² vivam. 11 Dixit illi⁴³ mulier illa: Domine, tu⁴⁴ hydriam non⁴⁴ habes, et fovea (= puteus) alta est; nunc⁴⁵ unde habes tu aquam vivam? 12 Numquid⁴⁶ <si> grandior es tu patre illo⁴⁶ nostro Iacob (iakob), qui hanc foveam commodavit nobis? Et⁴⁷ ipse ex ista⁴⁸ bibebat et⁴⁹ filii eius et pecora eius. 13 Respondit illi⁵⁰ Iesus et ei-dixit⁵¹: Omnis qui bibet⁵² ex ista aqua⁵³ deinde⁵⁴ quoque⁵⁴ sitiet (+ *ve*)⁵⁵. 14 Qui autem biberit ex aqua illa quam⁵⁶ dabo illi, non⁵⁷ sitiet [usque] ad-aeternitatem (= in aeternum)⁵⁸. Aqua autem illa⁵⁸, quam⁵⁹ tradam (= dabo) illi⁶⁰ erit⁶¹ illi⁶² fons aquae emanantis⁶³ in-vitam illam aeternam⁶⁴. 15 Dixit illi mulier illa: Domine, da mihi aquam istam⁶⁵, ut non⁶⁶ sitiam, et nec (= neque) veniam hic (= huc) haurire (*verb.* plere) aquam⁶⁷. 16 Dixit illi Iesus: I⁶⁸ et arcesse⁶⁹ maritum tuum et veni hic (= huc). 17 Respondit mulier illa et ei-dixit: Non <mihi>-est mihi⁷⁰ maritus. Dixit illi Iesus: Bene dixisti quoniam⁷¹ non <mihi>-est⁷² mihi⁷² maritus. 18 Quia quinque mariti (*sg.*) mutati⁷³ sunt (*sg.*) tibi (*verb.* ad-te)⁷³; et qui (+ *igi*)⁷⁴ nunc tibi-est, non est ille tuus maritus⁷⁵; istud iustum⁷⁶ dixisti. 19 Dixit illi⁷⁷ mulier illa: Domine, cogito (= puto)⁷⁸ quoniam⁷⁸ propheta es tu. 20 Patres illi⁷⁹ nostri super montem hunc⁸⁰ adorabant (*verb.* prostrationem dabant), et vos loquimini quoniam in-Ierusalēm solum⁸¹ est locus ubi⁸² dignum-est⁸³ adorare. 21 Dixit illi Iesus: Mulier, tu⁸⁴ crede mihi, quia venient tempora⁸⁵, quando⁸⁶ nec in-monte hoc nec in-Ierusalēm adorabunt⁸⁷ Patrem. 22 Vos adoratis illud⁸⁸ quod non nostis; nos⁸⁹ adoramus quod (+ *igi*)⁹⁰ novimus, quia salvatio (= salus) [ea] Iudaeorum⁹¹ est. 23 Veniunt⁹² autem tempora⁹³ et nunc (+ *ve*) est, quando⁹⁴

³⁰ et ex (= a) Op. — ³¹ aquam Op; aquam ex (= a) me Tb. — ³² om hac OT. — ³³ mulierem Samaritanam: om ex Tb. — ³⁴ non OT. — ³⁵ prope-accidunt (*it.*) Tb; attingunt ... Samaritanos Op. — ³⁶ om illi OT. — ³⁷ dixit illi OT. — ³⁸ noveras (= novisses) Tb. — ³⁹ om illud Op. — ⁴⁰ da mihi aquam ut bibam OT. — ⁴¹ et tibi-forte-dedit (= dedisset) OT. — ⁴² om illam OT. — ⁴³ ei-dixit Op. — ⁴⁴ nec trullam OT. — ⁴⁵ om nunc OT. — ⁴⁶ numquid igitur (om igitur Op) maior es patre: om illo OT. — ⁴⁷ + ille OT. — ⁴⁸ hac OT. — ⁴⁹ om et Op. — ⁵⁰ om illi OT. — ⁵¹ dixit illi OT. — ⁵² bibit OT. — ⁵³ ex aqua hac OT. — ⁵⁴ deinde: om quoque Tb; mihi-commodavit (*sic*: momeca statt merme: deinde) Op. — ⁵⁵ om *ve* OT. — ⁵⁶ + ego OT. — ⁵⁷ iam-non (= non ultra) OT. — ⁵⁸ sed aqua illa (om illa Tb) OT. — ⁵⁹ + ego OT. — ⁶⁰ om illi Tb. — ⁶¹ fiet (*verb.* operabitur *pass.*) OT. — ⁶² in illo OT. — ⁶³ quae ambulabit OT. — ⁶⁴ ad-vitam aeternam OT. — ⁶⁵ illam OT. — ⁶⁶ iam-non OT. — ⁶⁷ om aquam OT. — ⁶⁸ abi OT. — ⁶⁹ advoca Op. — ⁷⁰ mihi-est OT. — ⁷¹ quia OT. — ⁷² tibi-est OT. — ⁷³ tibi-<positi->fuerunt (= habuisti) OT. — ⁷⁴ om *igi* OT. — ⁷⁵ maritus tuus est OT. — ⁷⁶ verum Op; vere Tb. — ⁷⁷ ei-dixit Tb. — ⁷⁸ specto quia OT. — ⁷⁹ om illi OT. — ⁸⁰ in-monte hoc (+ sed Tb) OT. — ⁸¹ om solum OT. — ⁸² + *igi* OT. — ⁸³ fas-est (=oportet) OT. — ⁸⁴ om tu OT. — ⁸⁵ venit (*praes.*) tempus OT. — ⁸⁶ ubi (*temp.*) OT. — ⁸⁷ sed adorabunt Tb; adorabitis Op. — ⁸⁸ om illud OT. — ⁸⁹ + autem OT. — ⁹⁰ om *igi* OT. — ⁹¹ vita (= salus) ex Iudaeis OT. — ⁹² venit (*praes.*) OT. — ⁹³ tempus OT. — ⁹⁴ ubi (*temp.*) OT.

veri⁹⁵ adorabunt Patrem spiritu et veritate, quia⁹⁶ Pater quoque⁹⁷ istiusmodi (= tales)⁹⁸ adoratores quaerit⁹⁸. 24 Spiritus Deus est⁹⁹, et adoratores eius spiritu et veritate dignum-est¹⁰⁰ adorare. 25 Ei-dixit¹⁰¹ mulier illa: Scio¹⁰² quia Messias (mesia) venit (*praes.*), quem dicunt Christum (k'ristē); quando¹⁰³ veniet, ille nuntiabit¹⁰³ nobis omne. 26 Dixit illi Iesus: Ego sum qui (+ *ese*)¹⁰⁴ loquor tibi. 27 Et in-illo¹⁰⁵ verbo¹⁰⁶ pervenerunt¹⁰⁷ discipuli eius, et demirabantur quia mulieri¹⁰⁸ illi loquebatur¹⁰⁸. Nemo autem¹⁰⁹ ei-dixit¹¹⁰ ex illis: Quoniam¹¹⁰ quid quaeris aut quid loqueris isti¹¹¹? 28 Reliquit¹¹² hydriam¹¹³ illam suam mulier illa¹¹³, et intravit¹¹⁴ ad-civitatē; dixit¹¹⁵ hominibus (*coll.*) illis¹¹⁵: 29 Venite et videte hominem unum¹¹⁶, qui dixit¹¹⁷ mihi¹¹⁷ omne (+ *ve*)¹¹⁸ quod[cum]que feceram (*verb.* a-me operatum (*pass.*)-est)¹¹⁹; num igitur ille¹²⁰ erit¹²⁰ Christus (k'ristē) ille¹²¹? 30 Prodebant (= exhibant)¹²² e civitate illa¹²², et veniebant¹²³ ad-eum. 31 Et¹²⁴ dum nondum venerant (*verb.* venti fuerunt) ad-eum, precabantur illum et ei-loquebantur discipuli eius¹²⁴: Magister¹²⁵, panem¹²⁶ manduca! 32 Ille¹²⁷ dixit illis: Ego cibum¹²⁸ habeo manducare (*term.*) quem¹²⁹ vos non nostis. 33 Loquebantur discipuli illi invicem¹³⁰: satin (= numquid)¹³¹ attulit quis isti manducare (*term.*)¹³¹? 34 Dixit illis Iesus: Meus cibus ille¹³² est, ut faciam voluntatem eius¹³³ qui misit me¹³³, et consummem opera¹³⁴ eius. 35 Non vos dixistis¹³⁵ q(uoniam) quattuor menses (*sg.*)¹³⁶ adhuc¹³⁶ et messis¹³⁷ perveniet¹³⁷? Ecce¹³⁸ loquor vobis: Aspiciate oculis vestris (*verb.* oculos vestros) et videte arva¹³⁹ (*sg.*) ista¹³⁹, quia alba-facta¹⁴⁰ sunt (*pl.*) et prope-sunt ad-messem¹⁴⁰. 36 Et qui¹⁴¹ <re>metet¹⁴¹ mercedem accipiet, et congregabit (= colliget) fructum in-vitam¹⁴² illam aeternam¹⁴², ut seminans (= seminator)¹⁴³ ille et messor gaudeant in-unum¹⁴³. 37 Hoc (= in hoc)¹⁴⁴ est verbum illud verum, qui alius est qui seminat¹⁴⁵ et alius est qui¹⁴⁶ <re>metet¹⁴⁶. 38 Ego emitto vos ad-<re>metendum quod non vos labo-

⁹⁵ + adoratores OT. — ⁹⁶ et quia Tb. — ⁹⁷ om quoque OT. — ⁹⁸ quaerit adoratores eius (= suos; om eius Tb) OT. — ⁹⁹ est Deus OT. — ¹⁰⁰ fas est (= oportet) OT. — ¹⁰¹ dixit illi Op. — ¹⁰² novi Op; + Domine OT. — ¹⁰³ ubi (*temp.*) veniet ille, nuntiabit OT. — ¹⁰⁴ om *ese* OT. — ¹⁰⁵ hoc OT. — ¹⁰⁶ + tantum OT. — ¹⁰⁷ venerunt OT. — ¹⁰⁸ cum muliere loquebatur OT. — ¹⁰⁹ et nemo Op. — ¹¹⁰ dixit illi OT. — ¹¹¹ loqueris cum illa OT. — ¹¹² et [re]liquit Tb? — ¹¹³ mulier illa hydriam (trullam?) illam eius (om eius Tb) OT. — ¹¹⁴ abiit OT. — ¹¹⁵ et nuntiavit (dixit Tb) hominibus illis civitatis OT. — ¹¹⁶ om unum OT. — ¹¹⁷ nuntiavit mihi Op; mihi-nuntiavit Tb. — ¹¹⁸ om *ve* OT. — ¹¹⁹ operata-sum (= feci) OT. — ¹²⁰ hic est OT. — ¹²¹ om ille OT. — ¹²² et prodierunt a-civitate OT. — ¹²³ venerunt OT. — ¹²⁴ et hoc tantum verbum (verbum tantum Tb) loquebantur illi (*dat.*) discipuli eius (om eius Tb) et ei-dixerunt OT. — ¹²⁵ Rabbi (rabi) OT. — ¹²⁶ om panem OT. — ¹²⁷ ille autem Op; ipse autem Tb. — ¹²⁸ manducabile OT. — ¹²⁹ quod OT. — ¹³⁰ loquebantur invicem discipuli illi OT. — ¹³¹ quoniam aliquis (= quisquam) attulit manducabile OT. — ¹³² hic OT. — ¹³³ mittentis (= missoris) mei OT. — ¹³⁴ opus OT. — ¹³⁵ loquimini (+ ne Tb) OT. — ¹³⁶ adhuc menses sunt OT. — ¹³⁷ venit (*praes.*) messis OT. — ¹³⁸ + en ego OT. — ¹³⁹ fundos OT. — ¹⁴⁰ albi sunt ad-messionem (= messem) nunc (+ *ve*) OT. — ¹⁴¹ messor OT. — ¹⁴² ad-vitam aeternam OT. — ¹⁴³ seminator et messor unaque gaudeant cum illo OT. — ¹⁴⁴ quia hōc Op. — ¹⁴⁵ seminavit OT. — ¹⁴⁶ messor OT.

rastis¹⁴⁷; alii <per>laboraverunt (*aor.*)¹⁴⁸, et vos in-laborationem (= laborem)¹⁴⁹ eorum intrastis. 39 Et¹⁵⁰ ex civitate illa¹⁵⁰ Samaritanorum¹⁵¹ multi crediderunt in illum (*verb.* multis credibilis-fuit ille)¹⁵¹ verbo (*instr.*) mulieris¹⁵² illius testimonio (*instr.*)¹⁵²: Quoniam dixit mihi omne (+ *ve*)¹⁵³ quod-[cum]que feceram (*verb.* a-me operatum (*pass.*)-erat)¹⁵⁴. 40 Et ut-primum venerunt ad-eum¹⁵⁵ Samaritani illi, precabantur¹⁵⁶ illum commorari (*term.*, esse)¹⁵⁶ cum illis. Et fuit¹⁵⁷ ibi duos dies. 41 Et magis¹⁵⁸ et amplius multi crediderunt in-eum¹⁵⁸ propter¹⁵⁹ verba eius¹⁵⁹. 42 Et¹⁶⁰ loquebantur mulieri illi¹⁶⁰: Non abhinc¹⁶¹ verbo tuo credimus, quia nos a-se (= ipsi) audimus ex (= ab)¹⁶² isto¹⁶², et scimus quia iste¹⁶³ est vere salvator¹⁶⁴ regionis (= mundi). 43 Et post duos¹⁶⁵ dies (*sg.*) venit¹⁶⁶ illinc, et¹⁶⁷ abiit¹⁶⁷ ad-Galilaeam. 44 Quia a-se¹⁶⁸ ipse testatus-est¹⁶⁸ quoniam propheta in-sua regione contemptibilis¹⁶⁹ est (*praes. consuet.*)¹⁶⁹. 45 Quando¹⁷⁰ autem ille ivit¹⁷⁰ ad-Galilaeam, exceperunt illum Galilaei (galileveli) illi; quia viderant¹⁷¹ quoque (*verb.* ab-eis-visum-erat quoque) multum prodigium, quod¹⁷¹ operatus-est (= fecit) in-Ierusalēm in-die-festo illo, quia¹⁷² illi quoque ierant (*verb.* iti fuerunt) in-diem-festum illum. 46 Ivit¹⁷³ deinde (= iterum) in-Canam Galilaeae¹⁷³, ubi (+ *igi*) subvertit (= convertit)¹⁷⁴ aquam¹⁷⁴ ad-vinum. Et ibi¹⁷⁵ fuit regalis-famulus unus¹⁷⁵, cuius filius suus (= eius)¹⁷⁶ locatus-est¹⁷⁷ aegrotus¹⁷⁷ in-Capharnaum (kap'ernaom)¹⁷⁸. 47 Ille¹⁷⁹ ut-primum audivit¹⁷⁹ quia¹⁸⁰ Iesus venit (*verb.* ventus est) a-Iudaea (huriastani) ad-Galilaeam¹⁸¹, venit ad-eum, et¹⁸² precabatur, ut proveheretur (= procederet!)¹⁸³ et sanaret filium illum eius, quia¹⁸⁴ in-propinquo-erat¹⁸⁴ mori (*verb.* ad-mortem). 48 Dixit illi¹⁸⁵ Iesus: Si<-igitur>¹⁸⁶ signum et prodigium nihil (= nullum) videritis¹⁸⁶, non credetis. 49 Dixit illi regalis-famulus ille¹⁸⁷: Domine, descende¹⁸⁸ dum nondum emortuus est puer ille meus¹⁸⁸. 50 Dixit illi Iesus: Ambula, filius¹⁸⁹ ille tuus vivax est¹⁸⁹. Et credit homo

¹⁴⁷ vos non <per>laborastis OT. — ¹⁴⁸ <per>laboraverunt (*verb.* perlaborati sunt) OT. — ¹⁴⁹ inlaborem OT. — ¹⁵⁰ ex civitate autem illa OT. — ¹⁵¹ multi crediderunt in-eum (*gen.*) Samaritani illi OT. — ¹⁵² illius mulieris quia testabatur OT. — ¹⁵³ om *ve* OT. — ¹⁵⁴ operatus-sum (= feci) + nuntiavit mihi OT. — ¹⁵⁵ om ad-eum OT. — ¹⁵⁶ loquebantur illi (*dat.*) ut permaneret OT. — ¹⁵⁷ permansit OT. — ¹⁵⁸ maior (= plurima) multitudo credidit (crediderunt): om in-eum OT. — ¹⁵⁹ verbis eius OT. — ¹⁶⁰ mulieri autem illi (*dat.*) loquebantur OT. — ¹⁶¹ iam-non (= non ultra) OT. — ¹⁶² audimus illum OT. — ¹⁶³ hic OT. — ¹⁶⁴ vivificator (= salvator) OT. — ¹⁶⁵ + illos OT. — ¹⁶⁶ prodivit (= exiit) OT. — ¹⁶⁷ om et abiit OT. — ¹⁶⁸ ipse Iesus testabatur OT. — ¹⁶⁹ honorem non habet OT. — ¹⁷⁰ et ubi (*temp.*) venit (veniebat Tb) OT. — ¹⁷¹ omne viderant quantum OT. — ¹⁷² et OT. — ¹⁷³ venit Iesus deinde (= iterum) quoque ad-Canam in-Galilaeam (Galilaeae Tb) OT. — ¹⁷⁴ operatus-est (= fecit) aquam Tb; facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) aqua Op. — ¹⁷⁵ aliquis (= quidam) regius (*verb.* [qui] regii) homo venerat (*verb.* fuit aliquis ... ventus) OT. — ¹⁷⁶ om suus (= eius) OT. — ¹⁷⁷ aegrotus fuit OT. — ¹⁷⁸ kap'ernaum OT. — ¹⁷⁹ hic audivit OT. — ¹⁸⁰ quoniam OT. — ¹⁸¹ in-Galilaeam Tb. — ¹⁸² om et Op. — ¹⁸³ iret OT. — ¹⁸⁴ qui prope-factus-est Op; qui appropriavit Tb. — ¹⁸⁵ ei-dixit Op. — ¹⁸⁶ si<-igitur> non videritis prodigia (*coll.*) et signa (*coll.*) OT. — ¹⁸⁷ regius homo Op; regius ille ille (*sic!*) Tb. — ¹⁸⁸ veni priusquam (prius[quam] Op) <per>moriatur puer ille OT. — ¹⁸⁹ vivax est filius tuus OT.

ille verbo eius¹⁹⁰, quod ei-dixit¹⁹¹ et abiit. 51 Et ut¹⁹² provehebatur¹⁹² obviabant¹⁹³ illi servi eius¹⁹³ cum-gaudio¹⁹⁴, et¹⁹⁵ dixerunt¹⁹⁵: Quoniam puer¹⁹⁶ ille¹⁹⁶ tuus vivax est. 52 Interrogabat illos propter¹⁹⁷ tempus illud in-quo resipuit¹⁹⁷. Dixerunt illi (*dat.*): Heri in-septimo tempore (= septima hora) reliquit illum aestus (= febris)¹⁹⁸. 53 Percogitaverat (= percogitavit)¹⁹⁹ pater (*verb.* percogitatum-erat a-patre) eius²⁰⁰ tempus²⁰¹ illud in-quo²⁰¹ dixit illi Iesus: Quoniam²⁰² filius²⁰³ tuus vivax est²⁰³ et credidit ille ipse²⁰⁴ et omnis²⁰⁵ domus eius²⁰⁵. 54 Hoc deinde (= rursus)²⁰⁶ secundum²⁰⁶ prodigium fecit²⁰⁷ Iesus progressus (*verb.* ventus)²⁰⁸ a-Iudaea ad-Galilaeam.

5,1 Post hoc dies-festus fuit¹ Iudaeorum, et ascendit Iesus ad-Ierusalēm. 2 Et fuit² in-Ierusalēm in-ovium-lavatorio³ illo⁴ cui [nomen] dicitur hebraice Bethesda (bet'esda)⁵; quinque ut-aulae⁶ (*term.*) fuerunt (*sg.*)⁶. 3 In- quibus (*sg.*)⁷ concisa (= proiecta) posita-est multitudo ingens aegrotorum, caecorum, exarefactorum (= aridorum), claudorum⁷, qui exspectabant⁸ aquae illius conquassationem⁹. 5 Et¹⁰ ibi fuit homo unus¹⁰, qui octodecim¹¹ annos (*sg.*) degerat (*verb.* a-quo . . . intermissum-erat) in aegrotatione (= morbo)¹². 6 Illum¹³ ut-primum vidit Iesus, quia concisus (= proiectus) locatus-est¹³; sciebat¹⁴ quia multum tempus degerat (*verb.* ab-eo-intermissum-erat [usque] ad-ibi [= adhuc])¹⁴; dixit¹⁵ illi: Vis¹⁶ ut-forte vivax fias (*verb.* operaris *pass.*)¹⁶? 7 Dixit¹⁷ illi aegrotus ille¹⁷: Domine, hominem neminem (= nullum)¹⁸ habeo, ut quando aqua haec conquassata-est, et¹⁹ me-in<tro>-iecit (= iniecerit) in-lavatorium illud²⁰, dum ego titubabam²¹ alius²² me citius²³ de<orsum>greditur (*it.*)²⁴. 8 Dixit illi Iesus: Surge, tolle grabatum tuum et abi²⁵. 9 Et sanatus-est²⁶ homo ille; et surrexit²⁷, sustulit grabatum suum et se-vertebat²⁸. Et²⁹ fuit sabbatum (šap'at'i) dies ille²⁹. 10 Dixerunt³⁰ illi (*dat.*) Iudaei illi³¹ sanato illi (*dat.*)³¹: Sabbatum (šapa't'i) est et non licuit³²

¹⁹⁰ illi OT. — ¹⁹¹ dixit illi Iesus OT. — ¹⁹² ut-primum ibat tantum ille OT. — ¹⁹³ servi eius obviabant illi OT. — ¹⁹⁴ om cum-gaudio OT. — ¹⁹⁵ nuntiaverunt et ei-dixerunt OT. — ¹⁹⁶ filius OT. — ¹⁹⁷ quoniam (om Tb) in-quo tempore tolerabilior factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) ille OT. — ¹⁹⁸ + ille Tb. — ¹⁹⁹ et percogitaverat OT. — ²⁰⁰ ille (om Op) illius pueri OT. — ²⁰¹ quia in-illo tempore tantum OT. — ²⁰² om quoniam Tb. — ²⁰³ vivax est filius tuus OT. — ²⁰⁴ om ipse OT. — ²⁰⁵ omnes domestici eius Tb. — ²⁰⁶ rursus (om Tb) secundum OT. — ²⁰⁷ operatus-est OT. — ²⁰⁸ cum venit OT.

¹ fuit dies-festus OT. — ² est OT. — ³ in-ovium lavatorio Op. — ⁴ om illo Tb. — ⁵ stagnum quem dicunt (*it.*) hebraice Bethesda (bet'isda Op.) OT. — ⁶ porticus (stova!) fuerunt OT. — ⁷ et (om Tb) in his (illis Op) (*sg.!*) fuit (commorabatur Tb) multitudo infirmorum, caeci (*coll.*), claudi (*coll.*), exarefacti (*coll.*) OT. — ⁸ [ex]spectant (*praes. cons.*) OT. — ⁹ concitationem OT. — ¹⁰ fuit aliquis (= quidam) ibi homo OT. — ¹¹ triginta octo (*verb.* viginti et octodecim!) OT. — ¹² in languore (= infirmitate) OT. — ¹³ hunc vidit Iesus positum OT. — ¹⁴ et animadvertit (*aor.*) quia multos annos (*sg.*) habet (= haberet) in languore (= infirmitate) OT. — ¹⁵ et dixit OT. — ¹⁶ visne ut saneris OT. — ¹⁷ respondit infirmus ille OT; + et ei-dixit Tb. — ¹⁸ non OT. — ¹⁹ om et Tb. — ²⁰ hoc OT. — ²¹ veniebam OT. — ²² alii Op. — ²³ antequam me OT. — ²⁴ de<orsum>grediuntur (*it.*) et sanantur (*it.*) Op; de<orsum>it (*it.*) et sanatur (*it.*) Tb. — ²⁵ ambula OT. — ²⁶ revixit OT. — ²⁷ om surrexit OT. — ²⁸ abiit OT. — ²⁹ fuit autem dies ille sabbatum (šabat'i) OT. — ³⁰ loquebantur OT. — ³¹ om illi sanato illi OT. — ³² fas est OT.

(*verb.* ordo fuit) tibi (*verb.* ad-te) sibi-superpendere (= imponere)³³ grabatum istum³⁴. 11 Respondit³⁵ et eis-dixit³⁶: Qui (+ *igi*) me-sanavit, ille dixit mihi: Tolle grabatum tuum et ambula. 12 Interrogabant illum³⁷: Quis est homo ille³⁸ qui dixit tibi: Tolle grabatum tuum et te-verte³⁹? 13 Sanatus autem ille non sciebat⁴⁰ quis fuit (= esset)⁴¹, quia Iesus [e]-vasit⁴² <foras->de tumultu (= turbatione) illo⁴² in-loco illo. 14 Post hoc invenit illum Iesus⁴³ in-templo illo⁴⁴ et ei-dixit⁴⁵: Ecce istic⁴⁶ sanatus es⁴⁷; ne-iam pecces (= iam noli peccare), ut non (= ne) peius⁴⁸ tibi-sit (fiat)⁴⁹. 15 Abiit homo ille et nuntiavit Iudaeis illis: Quoniam Iesus fuit⁵⁰, qui (+ *igi*)⁵¹ sanavit me. 16 Et propter hoc persequebantur Iesum⁵² Iudaei illi⁵², quia hoc operabatur in sabbato (šap'at'i). 17 Respondit⁵³ illis Iesus⁵³: Pater meus usque ad-hoc-tempus⁵⁴ operatur et ego quoque operor. 18 Propter hoc magis quaerebant illum⁵⁵ Iudaei illi occidere (*term.*)⁵⁵, quia non solum propter⁵⁶ sabbatorum solutionem⁵⁶, sed quia⁵⁷ ut-patrem suum vindicabat Deum⁵⁷ et semetipsum (*verb.* caput suum) aequabat Deo⁵⁸. 19 Respondit Iesus et dixit illis: Profecto (mart'liad) iustum (mart'ali)⁵⁹ loquor vobis, non (*ver*)⁶⁰ potestas-est Filio hominis operari (*verb.* ad-opus) a-semetipso⁶¹ (*verb.* a-capite suo) nihil (= quicquam)⁶¹, nisi⁶² videt (*it.*) quid (= quod) Pater operatur (*praes. cons.*)⁶²; quia quod[cum]que⁶³ ille operatur, eius similiter (= in similitudinem eius) quoque Filius operatur⁶³. 20 Quia Patri carus-est Filius (= Pater diligit Filium), et omne (+ *ve*) ostendit illi quod[cum]que⁶⁴ ille (= αὐτότερος) operatur, et grandiora⁶⁵ (= maiora) adhuc his (*sg.*) ostendet illi opera⁶⁵, ut vos miremini. 21 Quia sicut⁶⁶ Pater suscitabit mortuos et vivum faciet⁶⁶, isto [-modo] quoque⁶⁷ Filius quos volet⁶⁸ vivos faciet⁶⁸. 22 Et⁶⁹ nec Pater iudicabit quem (*vis* = quemquam)⁶⁹, sed iudicium omne⁷⁰ tradidit⁷¹ Filio. 23 Ut omnes honorem faciant Filio (= honorificent Filium)⁷², sicut⁷³ honorem faciunt Patri (= honorificant

³³ tollere OT. — ³⁴ tuum OT. — ³⁵ ille autem respondit Op. — ³⁶ dixit illis Ad' OT. — ³⁷ + Iudaei illi et eis-dixerunt OT. — ³⁸ om homo ille OT. — ³⁹ ambula OT. — ⁴⁰ novit OT. — ⁴¹ est (= sit) OT. — ⁴² transconditus-est (= se abscondit) quia populus fuit OT. — ⁴³ om Iesus Tb. — ⁴⁴ in templo illo (om illo Tb) OT. — ⁴⁵ dixit illi Ad' OT. — ⁴⁶ om istic Tb. — ⁴⁷ vivax factus-es (*verb.* operatus-es *pass.*) OT. — ⁴⁸ + quoddam OT. — ⁴⁹ sit (fiat) tibi OT. — ⁵⁰ est OT. — ⁵¹ om *igi* OT. — ⁵² Iudaei illum Iesum OT. — ⁵³ Iesus autem respondit et dixit illis OT. — ⁵⁴ hactenus (*verb.* us[que] ad hic *adv.*) OT. — ⁵⁵ Iudaei illi occidere Iesum OT. — ⁵⁶ sabbatum solvebat OT. — ⁵⁷ Deum quoque ut-patrem suum loquebatur (= dicebat) OT. — ⁵⁸ aequalem faciebat semetipsum Dei Op; semetipsum aequalem faciebat Dei Tb. — ⁵⁹ amen amen OT. — ⁶⁰ non (*ara*) OT. — ⁶¹ nec unum quid (= quicquam) a-semetipso OT. — ⁶² si<-igitur> non viderit (*fut. II.*) quoddam a Patre factum (*verb.* opus) OT. — ⁶³ quantum (+ *igi*) Pater operatur illud (om illud Tb) Filius isto-eodem [-modo] similiter operatur OT. — ⁶⁴ quantum[cum]que OT. — ⁶⁵ maius adhuc his (*sg.*) ostendet illi opus OT. — ⁶⁶ sicut (+ *igi*) Pater suscitavit mortuos et vivificat OT. — ⁶⁷ isto-eodem-modo OT. — ⁶⁸ vult vivificat OT. — ⁶⁹ nec [amplius] Pater iudicat (*it.*) neminem (= quemquam) OT. — ⁷⁰ omne iudicium OT. — ⁷¹ commodavit OT. — ⁷² honorem dent Filio (= honorent Filium) OT. — ⁷³ sicut (+ *igi*) honorem dant Patri (= honorant Patrem) OT.

Patrem)⁷³; qui⁷⁴ glorificabit⁷⁵ Filium glorificabit Patrem mittentem eum (*verb.* missorem eius)⁷⁵. 24 Profecto (mart'liad) iustum (mart'ali)⁷⁶ loquor vobis, quia qui verbum meum⁷⁷ audierit, et crediderit illi⁷⁸ qui misit⁷⁸ me, accipiet⁷⁹ vitam illam⁸⁰ aeternam, et in-iudicium⁸¹ non⁸² intrabit, sed <de>transmutabitur⁸³ ex morte ad-vitam. 25 Profecto iustum⁷⁶ loquor vobis, quia venit (*praes.*) tempus (= hora) et nunc (+ *ve*) est, ubi (*temp.*) mortui audient vocem⁸⁴ Filii illius Dei⁸⁴; et qui audient, vivent. 26 Quia sicut⁸⁵ Pater habet vitam cum semetipso (*verb.* cum capite suo), isto-eodem[-modo] tradidit⁸⁶ Filio ut habeat vitam cum semetipso. 27 Et potestatem commodavit illi⁸⁷, ut⁸⁸ iudicet⁸⁸, et⁸⁹ quia Filius hominis est hic⁹⁰. 28 Cur miramini⁹⁰? Quia veniet⁹¹ tempus (= hora) in-quo (= in qua) omnes qui positierunt in-monumentis (*coll.*)⁹² audient vocem eius⁹³. 29 Et prodibunt⁹⁴ boni operatores (= bonum facientes) ad-surrectionem vitae⁹⁵, et maligni (*gen.*) operatores (= malum facientes)⁹⁶ ad-surrectionem⁹⁷ iudicii. 30 Non potestas-est⁹⁸ mihi (= possum ego)⁹⁸ a-memetipso (*verb.* a-capite meo) nihil (= quicquam). Sed sicut audio iudico, et iudicium meum iustum est. Quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem mittentis me (*verb.* missoris mei). 31 Si<-igitur> ego testabor (*fut. II.*)⁹⁹ propter me¹⁰⁰, et¹⁰¹ testimonium meum non verum est¹⁰². 32 Alius est qui testatur propter me, et vos¹⁰³ nostis¹⁰⁴, quia verum est testimonium eius, quod testatus-est¹⁰⁵ propter me. 33 Vos eos-transmisistis¹⁰⁶ ad-Iohannem (iovanesa *gen.*)¹⁰⁷; et testatus-est propter¹⁰⁸ veritatem illam¹⁰⁸. 34 Ego autem non¹⁰⁹ ex (= ab) homine recipio testimonium¹⁰⁹; sed hoc loquor ut vos effugiatis (= salvemini)¹¹⁰. 35 Ille fuit lucerna, quae accensa¹¹¹ lucebat¹¹¹; et vos¹¹² voluistis tempus unum (= horam unam) hilari¹¹³ esse¹¹³ in-lumine eius. 36 Ego autem habeo testimonium maius Iohanne (iovine). Quia opera¹¹⁴ illa, quae mihi-commodavit Pater, ut consummem illa, eadem¹¹⁴ opera quae operor, testantur propter me. Quia Pater misit me. 37 Et qui misit me Pater, ille testatur¹¹⁵ propter me. Vos nequaquam¹¹⁶ vocem eius audistis¹¹⁷, et nec fulgur¹¹⁸

⁷⁴ quia qui OT. — ⁷⁵ honorem dabit Filio (= honorabit Filium) ille honorem dedit Patri, qui misit illum OT. — ⁷⁶ amen amen OT. — ⁷⁷ verba mea et (om et Op) OT. — ⁷⁸ mittenti OT. — ⁷⁹ habebit ille OT. — ⁸⁰ om illam OT. — ⁸¹ + illud OT. — ⁸² nihil (= nullo modo) Op. — ⁸³ + ille OT. — ⁸⁴ verba Filii Dei OT. — ⁸⁵ + *igi* OT. — ⁸⁶ isto [-modo] quoque commodavit OT. — ⁸⁷ huic Tb. — ⁸⁸ ad-iudicium faciendum OT. — ⁸⁹ om et OT. — ⁹⁰ ne miremini hoc OT. — ⁹¹ venit (*praes.*) OT. — ⁹² in-sepulcris (*coll.*) OT. — ⁹³ vocem eius audient Op. — ⁹⁴ + et Tb. — ⁹⁵ in-surrectionem aeternam Op; surgent in-vitam aeternam Tb. — ⁹⁶ mali (*gen.*) autem operatores OT. — ⁹⁷ in-surrectionem OT. — ⁹⁸ potestas-est mihi operari (*term.*) OT. — ⁹⁹ testabor (*fut. I.*). — ¹⁰⁰ propter memetipsum OT. — ¹⁰¹ om et OT. — ¹⁰² est verum OT. — ¹⁰³ om vos OT. — ¹⁰⁴ novi Op; scio Tb. — ¹⁰⁵ testatur OT. — ¹⁰⁶ transmisistis OT 1329. — ¹⁰⁷ iovanēs *gen.* OT. — ¹⁰⁸ verum OT; vere 1329. — ¹⁰⁹ testimonium ex homine non recipiam OT 1329. — ¹¹⁰ vivatis OT 1329; + quia OT. — ¹¹¹ accensa (+ et Op^c) clara OT; accensa clare 1329. — ¹¹² vos autem OT 1329. — ¹¹³ gaudium OT. — ¹¹⁴ opus quod commodavit mihi Pater ut consummem illud haec (+ *ve* Op) OT. — ¹¹⁵ testatus-est OT. — ¹¹⁶ non Op; nec Tb. — ¹¹⁷ + *me* (= sane?) Op. — ¹¹⁸ imaginem OT.

a-vobis-visum-est (= vidistis)¹¹⁹. 38 Et¹²⁰ nec verba eius sunt inter vos <per>habitantia¹²⁰, quia quem¹²¹ ille misit, vos non [ei] creditis¹²². 39 Conquirite libros (*coll.*)¹²³, quia vos cogitatis (= putatis) <foras->de¹²⁴ (= ex) illis¹²⁴ [ap]prehendere (*term.*)¹²⁵ vitam illam aeternam; et illi sunt qui testantur propter me. Quo (= in quibus) cogitatis (= putatis) propter me [ap]prehendere (*term.*) vitam¹²⁶. 40 Et vos non vultis venire (*term.*) ad-me, ut vitam habeatis. 41 Ego gloriam ex (= ab) hominibus non recipio¹²⁷. 42 Sed novi vos, quia dilectionem Dei non habetis¹²⁸. 43 Veni¹²⁹ nomine Patris mei, et non excipitis me¹³⁰; si¹³¹ alius aliquis¹³¹ venerit suo nomine¹³², illum excipietis. 44 Quomodo¹³³ praevaleritis (= poteritis) credere (*verb. ad-fidem*)¹³⁴, quia gloriam invicem (= ab invicem) accipitis, et gloriam solius Dei non quaeritis? 45 Ne cogitatis (= putatis) quomodo-forte¹³⁵ ego malignum-loquens¹³⁶ quoddam feci (= maledictionem quandam faciam) propter vos (= de vobis) coram Deo¹³⁶; est¹³⁷ qui malignum-loquens (= maledicens) est propter vos¹³⁷ Moyses (mose), cui (= in quo) (+ *igi*)¹³⁸ vos speratis. 46 Si<-igitur>-forte vos¹³⁹ credidistis (= crederetis) Moysi (*gen.*), credidistis-forte (= crederetis) mihi quoque, quia ille propter me descripsit. 47 Si<-igitur> eius¹⁴⁰ illis descriptis¹⁴⁰ non creditis, quomodo¹⁴¹ meis his verbis¹⁴¹ credetis?

(Fortsetzung folgt)

¹¹⁹ vidistis OT. — ¹²⁰ et verbum eius non est vobiscum permanens OT. — ¹²¹ + *igi* OT. — ¹²² huic vos non creditis Tb. — ¹²³ ex libris (*pl.*) OT. — ¹²⁴ in vobismetipsis Tb; in-vobismetipsis Op. — ¹²⁵ quoniam habetis OT. — ¹²⁶ om quo cogitatis propter me [ap]prehendere vitam OT. — ¹²⁷ recipiam OT. — ¹²⁸ + cum vobismetipsis OT. — ¹²⁹ + ego OT. — ¹³⁰ me-excepistis OT. — ¹³¹ si<-igitur> alius OT. — ¹³² nomine suo OT. — ¹³³ + num igitur OT. — ¹³⁴ potestasest vobis (= potestis vos) credere (*term.*) OT. — ¹³⁵ quoniam OT. — ¹³⁶ accusavi vos Patri (= apud Patrem) OT. — ¹³⁷ est accusans vos (*verb. accusator vester*) OT. — ¹³⁸ om *igi* OT. — ¹³⁹ om vos OT. — ¹⁴⁰ libris eius Op; eius libris Tb. — ¹⁴¹ meis verbis quomodo num Tb; quomodo num verbis meis Op.

Chanmetifragmente

Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung*)

von

Joseph Molitor

3. Die Lukastexte der Chanmetifragmente

Die Lukasbruchstücke sind, schon an ihrem Umfang gemessen, für unsere Untersuchungen am ergiebigsten. Es sind gleich vier Chanmetifragmente, denen wir unsere Texte entnehmen können: 89, 844, 999 und Sin, von denen das Tifliser Stück 89 (nur Lk 6, 31 — 32a und 34 enthaltend!) uns bisher noch nicht begegnet ist. Da es uns versagt ist, den vollständigen Text des Adysh-Tetraevangeliums nebst den Varianten der Tetraevangelien von Opiza und Tbeth in unserer Zeitschrift zu bringen, fügen wir jeweils unseren Lukas-Chanmetifragmenten die Parallelstellen aus Adysh (Volltext) mit den Abweichungen der beiden anderen Tetraevangelien zwecks besserer Übersicht bei.

I. Einzeluntersuchungen

a) Lk 2,18 — 24a (844)

Ein relativ kleiner Abschnitt aus der Kindheitsgeschichte, dem aus dem gleichen Fragment 844 noch drei weitere Lukasbruchstücke (11,42 — 44a; 15,22b — 29a; 19,43b — 20,1a) folgen werden.

844	Adysh
<p>2,18 Et qui audiebant mirabantur verbum illud pastorum illorum ad<versus> illos.</p>	<p>2,18 Et omnes¹ qui audiebant demirabantur² verba illa quae loquebantur illis pastores illi.</p>
<p>19 A-Maria (mariams) autem conservata-erant (= Maria conservaverat) verba haec et collocaverat in-corde suo.</p>	<p>19 Maria (mariami)³ autem omne illud verbum conservabat³ et animadvertibat⁴ in-corde suo.</p>
<p>20 Et reversi-sunt et abierunt pastores illi, glorificabant et benedicebant Deum super hoc omne quod audierunt et viderunt, sicut dicta-sunt ad<versus> illos.</p>	<p>20 Et reversi-sunt⁵ pastores illi⁶, glorificabant et⁷ laudabant⁸ Deum super hoc⁹ quod audierunt et viderunt, sicut¹⁰ annuntiatum-est illis¹¹.</p>
<p>21 Et ut-primum consummati-sunt dies illi octo circumcisionis eius, et vocaverant nomen eius Iesum, quod (+ <i>igi</i>) vocatum-est ex (= ab) angelo illo, [usque] ad esse eius (= priusquam esset ille) in-ventre matris.</p>	<p>21 Et ut-primum impleti-sunt¹² dies¹³ octo circumcisionis eius, dixerunt¹⁴ illi (<i>dat.</i>) nomen¹⁵ Iesum, quod¹⁶ vocatum fuit¹⁷ ex (=ab) angelo illo, dum¹⁸ nondum casus fuit-in (= inciderit) ille in-ventrem¹⁸.</p>

* Vgl. OrChr 41(1957)22–34 und 43(1959)17–23.

844

22 Et quando consummati-sunt dies emundationis eorum secundum legem Moysis (mosēsī), subdixerunt puerum illum ad-Ierusalēm ad praestandum coram Domino.

23 Sicut scriptum est in-lege Domini quia omnis pusio, qui patefaciet vulvam, sanctus Domini vocabitur.

24 Commodederunt sacrificium sicut dictum est.

Adysh

22 Et ut-primum¹⁹ consummati-sunt dies²⁰ emundationis eorum similiter²¹ legis illius²¹ Moysis (mosesi), adduxerunt²² illum²² ad-Ierusalēm ad praestandum coram Domino.

23 Sicut scriptum est in-lege Domini quoniam²³ omnis pusio, qui patefaciet vulvam, sanctus Domini vocabitur.

24 Et²⁴ ad-tradendam²⁴ hostiam²⁵ similiter²⁶ sicut praeceptum (*part.*)²⁷ est

¹ om omnes 844 OT. — ² mirabantur verbum illud pastorum illorum ad (versus) illos 844 OT. — ³ a-Maria (mariams) autem deposita-erant (conservata-erant 844 Tb) verba haec (=M. deposuerat, conservaverat) 844 OT. — ⁴ collocaverat 844 OT. — ⁵ + abierunt 844 OT. — ⁶ + et OT. — ⁷ om et Op. — ⁸ benedicebant 844 Tb; om laudabant Op. — ⁹ super hoc omne 844 OT. — ¹⁰ + *igi* 844 OT. — ¹¹ dicta-sunt ad (versus) illos 844 OT. — ¹² consummati-sunt 844 OT. — ¹³ + illi 844 OT. — ¹⁴ et vocaverunt 844 OT. — ¹⁵ nomen eius 844 OT. — ¹⁶ + *igi* 844 OT. — ¹⁷ vocatum-est 844 OT. — ¹⁸ [usque] ad esse (= essentiam) eius in-ventre matris 844 OT. — ¹⁹ quando 844 OT. — ²⁰ + illi OT. — ²¹ secundum legem illam (om illam 844) 844 OT. — ²² subdixerunt puerum illum 844 OT. — ²³ quia 844 OT. — ²⁴ commoderunt 844. — ²⁵ sacrificium 844 OT. — ²⁶ om similiter 844 OT. — ²⁷ dictum 844 OT.

Wieder fassen wir die typischsten Lesarten ins Auge:

	844	Ad	OT
1. Lk 2,18 καὶ πάντες . . . περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτοῦς	et . . . verbum illud pastorum illorum ad (versus) illos; vgl. M ¹	et omnes . . . verba illa quae loquebantur illis pastores illi; vgl. arm	et . . . verbum illud pastorum illorum ad (versus) illos; vgl. M ¹
2. Lk 2,19 συμβάλλουσα	et collocaverat = M ¹	et animadvertebat vgl. arm	et collocaverat = M ¹
3. Lk 2,20 αἰνοῦντες	et benedicebant vgl. arm	et laudabant ²	et benedicebant Tb om Op
4. Lk 2,21 ἐπλήσθησαν] συνετέλεσθησαν (4,2) D al.	consummati-sunt = M	impleti-sunt = arm	consummati-sunt = M
5. Lk 2,21 καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ	et ³ vocaverunt nomen eius; vgl. M	dixerunt illi (<i>dat.</i>) nomen	et ³ vocaverunt nomen eius; vgl. M

¹ M = Moskauer Bibel von 1743 mit der georgischen »Vulgata«, die, weil nach der slavischen Bibel revidiert, noch eine jüngere Textform bietet als die nach dem Griechischen erfolgte Athosrevision um die Mitte des 11. Jahrhunderts; sie enthält aber trotzdem noch bisweilen wertvolle Überreste ältesten Gutes.

² Die Lesart »laudabant« bei Ad läßt sich nicht mit Sicherheit als ursprünglich erweisen; denn sie ist auf einer Rasur eingetragen. Ob Ad mit 844 und Tb nicht auch »benedicebant« las?

³ Selbst M erweist sich als älter: vocaverunt nomen eius (om et = καί!).

	844	Ad	OT
6. Lk 2,21 <i>πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ</i>	[usque] ad esse eum (<i>gen.</i>) in-ventre matris = M ⁴	dum nondum inciderit ille in-ventrem	[usque] ad esse eum (<i>gen.</i>) in-ventre matris = M ⁴
7. Lk 2,22 <i>ἐπλήσθησαν</i>	consummati-sunt; vgl. sy	consummati-sunt; vgl. sy	consummati-sunt; vgl. sy
8. Lk 2,22 <i>αὐτόν] οἱ γονεῖς τὸ παιδίον 213 al.</i>	puerum illum = M	illum	puerum illum = M
9. Lk 2,23 <i>ἅγιον τῷ κυρίῳ</i>	sanctum Domini = M sy	sanctum Domini = sy M	sanctum Domini = M sy
10. Lk 2,24 <i>καὶ τοῦ δοῦναι</i>	commodaverunt	et ad-tradendum = M	commodaverunt
11. Lk 2,24 <i>εἰρημένον</i>	dictum est = M	praeceptum (<i>part.</i>) est	dictum est = M

Wir kennen das Chanmetifragment 844 bereits aus den Stücken Mt 7,4b–16a und Mk 9,43b+45+47b–50; dort war es in seiner Textqualität Ad unterlegen. Hier ist es nicht anders: Ad hat 5 Sonderlesarten (1*⁵, 2*, 5*, 6, 11), 844 deren nur 4 (3*, 4, 8, 10*); gemeinsam sind beiden 2 Fälle (7, 9). Geradezu überraschend ist die vollständige Übereinstimmung von 844 mit OT wenigstens in unseren ausgewählten Beispielen, d. h. mit den Vertretern der sekundären altgeorgischen Überlieferung (= geo²)⁶ und darüber hinaus das fast ununterbrochene Zusammengehen beider (844 + OT) mit M (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11), während Ad nur dreimal eine auch in M erhaltene Lesart bringt, dabei noch zweimal (7, 9) mit 844 zusammen und nur einmal (10) allein.

b) Lk 6,31 — 32a + 34 (89)

Vom Tifiser Chanmetifragment 89 ist uns nur das folgende Evangelienbruchstück erhalten, das nicht einmal ganz drei Verse umfaßt.

89	Ad
6,31 Et sicut (+ <i>igi</i>) vos vultis (<i>praes. consuet.</i>), ut faciant vobis homines, vos quoque isto-eodem [-modo] similiter facite illis.	6,31 Et sicut (+ <i>igi</i>) vos vultis (<i>praes.</i>), ut vobis-faciant ¹ homines, et vos quoque isto-eodem [-modo] similiter eis-facite ² .
32 Et si<-igitur> cari erunt vobis (= diligetis vos) diligentes vos (<i>verb. vestri</i>)	32 Et si<-igitur> cari erunt vobis (= diligetis vos) diligentes vos (<i>verb. vestri</i>)
34 Et si<-igitur> faenerabimini illis, ex (= a) quibus speratis rursum recipere (<i>dat.</i>), quae gratia est vobis ?	34 Et si<-igitur> faenerabimini illis, ex (= a) quibus speratis rursum recipere (<i>dat.</i>), quae gratia-est ³ vobis ?

⁴ M: [usque] ad esse eum (*gen.*) in-ventre matris (+ suae).

⁵ Die wichtigeren Fälle sind mit einem Sternchen * gekennzeichnet.

⁶ Im oben dem Ad beigegebenen vollständigen Apparat gibt es einzelne kleinere Abweichungen zwischen 844 und OT.

89	Ad
quia peccatores quoque peccatoribus faenerantur (<i>praes. consuet.</i>), quia ⁷ recipient aequale.	quia peccatores quoque peccatoribus faenerantur (<i>praes.</i>), ⁴ ut recipient aequale.

¹ faciant vobis 89 OT. — ² facite illis 89 OT. — ³ gratia est 89 OT. — ⁴ faenerantur (*praes. consuet.*) 89 OT.

Viel läßt sich natürlich aus diesem kleinen Palimpsestfragment nicht hervorholen. Wir notieren:

	89	Ad	OT
1. Lk 6,31 θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν	vultis (<i>praes-consuet.</i>) ut faciant vobis	vultis (<i>praes.</i>) ut faciant vobis	vultis (<i>praes.</i>) ⁸ ut faciant vobis
2. Lk 6,31 καὶ ὑμεῖς	vos quoque	et vos quoque	et vos quoque
3. Lk 6,31 ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως] ὁμοίως ποιεῖτε a r sy ⁸	isto-eodem [-modo] similiter facite illis = sy	isto-eodem [-modo] similiter eis-facite (= sy)	isto-eodem [-modo] similiter facite illis = sy
4. Lk 6,34 λαβεῖν] ἀπολαβεῖν(V.34b) Marcion Justin AD al.	rursum recipere	rursum recipere	rursum recipere
5. Lk 6,34 δανίζουσιν	faenerantur (<i>praes. consuet.</i>)	faenerantur (<i>praes.</i>)	faenerantur (<i>praes. consuet.</i>)

Von einer Priorität des Tifliser Fragments 89 vor Ad kann keine Rede sein. Wesentliche Verschiedenheiten bestehen überhaupt nicht. Die Nebenform des Präsens (*praesens consuetudinis*) bei 89 in Nr. 1 und 5 (vultis bzw. faenerantur) wird von der Moskauer Bibel (= M) nicht gebracht, könnte also ursprünglicher, aber auch das Ergebnis einer verfeinernden Überarbeitung sein. Hingegen steht Ad mit der Wendung: et vos quoque (Nr. 2) an der Seite von OT gegen die leichtere Lesart von 89.

c) Lk 11,42 — 44a (844)

844	Ad
11,42 Sed vae vobis, Phariseae, quia decumam tollitis super mentham et super rutam et super omne olus et pertransitis ius et dilectionem Dei; hoc fas fuit (= oportuit) facere et illud non relinquere (= omittere).	11,42 Sed vae vobis, Phariseae, quia decumam tollitis menthae et rutae et omnis oleris et pertransitis ius et dilectionem Dei; hoc fas fuit (= oportuit) facere et illud non relinquere (= omittere).

⁷ Ist statt ἵ (= ἵδθησθαι) »quia« vielmehr ἵδ (= ἵδθησθαι) c. fut »ut« zu lesen, dann lautete auch bei 89 der Text »ut recipient«.

⁸ Ob OT nicht doch wie 6,34 in Übereinstimmung mit 89 das praesens consuetudinis hat? Der Lukasvolltext von Op und Tb ist leider noch nicht ediert und deshalb eine nachträgliche Kontrolle nicht möglich.

844

43 Vae vobis, Pharisei, quia cara-est vobis (= diligitis vos) praesedem (= primam cathedram) inter synagogas (= in synagogis) et [salutatio] super vicis (= in foro).

44 Vae vobis, quia ...

¹ om hypocrita 844 OT.

Aus den drei Worten, die bei 844 von V. 44 erhalten geblieben sind, ersehen wir noch, daß der vielfach (auch von sy^p) bezeugte Zusatz + γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑπόκριται wie bei den Altsyrern (sy^c, sy^s) und arm auch den Altgeorgiern (geo¹, geo²) unbekannt geblieben ist.

Damit haben wir schon eigentlich mit dem Schlußurteil über dieses kleine Lukaspalimpsest begonnen:

	844	Ad	OT
1. Lk 11,42 τοῖς Φαρισαίοις	pharisei (voc.)	pharisei (voc.)	pharisei (voc.)
		vgl. sy!	
2. Lk 11,42 ἀποδεκατοῦτε τὸ ...	decumam tollitis super ...	decumam tollitis c. gen.	decumam tollitis c. gen.
3. Lk 11,43 τοῖς Φαρισαίοις	pharisei (voc.) = sy	pharisei hypocritae (voc.) vgl. sy	pharisei (voc.) = sy

Viel mehr läßt sich nicht sagen: Abgesehen von dem später noch zu behandelnden syrischen Einfluß (Nr. 1, 3) bleibt für 844 die sonst nicht zu belegende Wendung: decumam tollitis super (Nr. 2) und bei Ad die Hinzufügung: pharisei + hypocritae (Nr. 3). 844 und Ad halten sich die Waage!

d) Lk 12,32 — 35a (Sin)

Sin

12,32 Ne timeas pusillus iste grex, quia gratus fuit pater vester (= complacuit patri vestro) commodare vobis regnationem (= regnum).

33 Divendite possessiones vestras et tradite (= date) benefactum (= eleemosynam). Facite vobismetipsis valorem, qui non veterascet, thesaurum indeficientem in caelis, ubi (+ *igi*) fur non appropriat neque tinea corrumpit.

34 Ubi quoque erit valor vester, ibi quoque erit cor vestrum.

35 Sint lumbi vestri ...

Ad

12,32 Ne timeas pusillus iste grex, quia gratus fuit pater vester (= complacuit patri vestro) commodare vobis regnationem (= regnum).

33 Divendite possessionem vestram et tradite (= date) benefactum (= eleemosynam)¹. Facite vobismetipsis valorem, qui non veterascet², indeficientem in caelis, ubi (+ *igi*) fur non appropriat nec tinea corrumpit.

34 Ubi quoque est thesaurus vester, ibi quoque erunt³ corda vestra³.

35 Sint lumbi vestri ...

¹ + et OT. — ² + thesaurum Sin OT. — ³ erit cor vestrum Sin OT.

Das Sinailektionar enthält kein einheitliches Textgut. Während Sin in der Markusperikope (16,2–8) im Vergleich mit Ad wirklich schlecht abschnitt⁹, liegen beide Konkurrenten in diesem Lukasabschnitt Schulter an Schulter:

	Sin	Ad	OT
1. Lk 12,33 τὰ ὑπάρχοντα	possessiones = M	possessionem vgl. sy	possessiones = M
2. Lk 12,33 βάλαντια . . . θησαυρόν	valorem . . . thesaurum	valorem ¹⁰ om thesaurum	valorem . . . thesaurum
3. Lk 12,33 οὐδέ	neque (<i>verb.</i> et nec) vgl. sy	nec	nec
4. Lk 12,34 ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός	ubi quoque erit valor vgl. sy	ubi quoque est thesaurus	ubi quoque est thesaurus
5. Lk 12,34 ἡ καρδία ὑμῶν ἐστίν	erit cor vestrum	erunt corda vestra vgl. arm	erit cor vestrum

Ad und Sin bringen wertvolle Sonderlesarten, Ad dreimal (1*, 2, 5*), Sin zweimal (3*, 4*). Interessant ist, daß der unterliegende Teil jedesmal mit OT und M zusammengeht.

e) Lk 15,22b — 29a (844)

844

15,22 . . . illi (*dat.*) et induite anulum in-manum eius et calceamentum in-pedes eius.

23 Et abligate (= resolvite) vitulum illum pinguem et mactate et manducabimus (= manducemus) et gaudebimus (= gaudeamus).

24 Quia dum (?) filius meus mortuus fuit et revixit, perditus fuit (= perierat) et inventus-est; et [coeperunt] exsultare.

25 Et fuit filius ille eius senior in-campo foras (= foris) et ut-primum veniebat et appropinquavit domui illi, audiebat vocem gaudii et exultationis.

26 Et advocavit unum ex servis et interrogabat quoniam quid est?

27 Dixit illi, quia frater tuus venit (*verb.* ventus est), et mactavit pater

Ad

15,22 . . . isti¹; tradite (= date)² anulum in-manum istius³ et calceamentum⁴ in-pedes istius³.

23 Et abligate (= resolvite) bovem⁵ incrassatum⁵ et mactate et manducabimus (= manducemus) et delectabimur (= delectemur)⁶.

24 Quia hic filius meus mortuus fuit et vixit⁷, perditus fuit (= perierat) et inventus-est; et coeperunt delectari⁸.

25 Et fuit senior⁹ filius eius⁹ in-agro¹⁰; ut veniebat et appropinquavit¹¹ domui illi, audivit¹² vocem carminis (= musicae) et cum-choro ludentium (= chorizantium)¹².

26 Et advocavit unum ex servis eius (= suis)¹³ et ei-dixit¹⁴: Quid est hoc?

27 Et ille¹⁵ dixit illi: Quia frater tuus venit (*verb.* ventus est), et mac-

⁹ Vgl. Or Chr 43 (1959) 19–21.

¹⁰ Sin setzt Lk 12,34 (Nr. 4) selbst für θησαυρός valor wie Mt 6,19 Ad + Op, Mt 6,20 Ad, Mt 6,21 Op.

844

tuus vitulum illum saginatum, quia cum-vivacitate conduxit illum.

28 Ille autem suscensuit (= iratus est) et non volebat (= nolebat) intro intrare (*term.*). Pater autem eius prodivit (= exiit) et orabat.

29 Et ille respondit et

¹ illi 844 OT. — ² et induite 844 OT. — ³ eius 844 OT. — ⁴ calceamenta OT. — ⁵ vitulum illum pinguem 844 OT. — ⁶ gaudebimus (= gaudeamus) 844 OT. — ⁷ revixit 844 Op; revificatus-est Tb. — ⁸ exsultare 844 OT. — ⁹ filius ille eius senior 844 OT. — ¹⁰ in campo foras (= foris) 844 OT. — ¹¹ propinquavit OT. — ¹² audiebat vocem illam (om illam 844) gaudii et exsultationis. — ¹³ om eius 844 OT. — ¹⁴ interrogabat quoniam 844 OT. — ¹⁵ ille autem OT; om 844. — ¹⁶ mactavit pater tuus vitulum illum saginatum 844 OT. — ¹⁷ cum-vivacitate conduxit illum 844 OT. — ¹⁸ ille autem suscensuit 844 OT. — ¹⁹ intro intrare (*term.*) 844 OT. — ²⁰ pater autem eius 844 OT. — ²¹ et orabat (+ illum OT) 844 OT. — ²² et ille respondit 844 OT.

Ad

tavit¹⁶ bovem illum incrassatum pater tuus¹⁶, quia vivax¹⁷ fuit et inventus-est¹⁷.

28 Suscensuit (= iratus est)¹⁸ et non volebat (= nolebat) intrare (*gen.*)¹⁹ Et²⁰ pater ille²⁰ prodivit (= exiit), precabatur²¹ illum²¹.

29 Respondit²² et

Das Palimpsestfragment 844 hat in dieser Perikope einen anderen Textcharakter als im letzten Lukasstück 11,42ff. Stand es dort mit Ad ungefähr auf gleicher Stufe, so ist es ihm hier meist unterlegen:

	844	Ad	OT
1. Lk 15,22 δότε	induite	tradite	induite
2. Lk 15,22 ὑποδήματα	calceamentum	calceamentum	calceamenta
3. Lk 15,22 πόδας + αὐτοῦ	in-pedes eius	in-pedes istius	in-pedes eius
4. Lk 15,23 φέρετε	abligate ¹¹ (= resolvite)	abligate (= resolvite)	abligate (= resolvite)
5. Lk 15,23 τὸν μόνον τὸν σιτευτόν	vitulum illum pinguem	bovem incrassatum	vitulum illum pinguem
6. Lk 15,24 ἀνέζησεν	revixit	vixit vgl. sy	revixit Op; revificatus-est Tb
7. Lk 15,25 ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος	filius ille eius senior	senior filius eius vgl. arm	filius ille eius senior
8. Lk 15,25 ἐν ἀγρῷ	in-campo foras (= foris)	in-agro	in-campo foras (= foris)
9. Lk 15,25 ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν	audiebat vocem gaudii et exsultationis vgl. sy	audivit vocem carminis (= musicae) et cum-choro ludantium (= chorizantium) ¹²	audiebat vocem illam gaudii et exsultationis vgl. sy

¹¹ Eine richtige, wenn auch einseitige georgische Deutung von φέρετε!

¹² chorizantium bei Ad ist die freie Übertragung von ჰარით მემღერთაჲ »der mit der Klapper Spielenden«, der Reigentänzer. Auch das griech. χορῶν will auf Tänzer hinweisen, während man bei συμφωνία an irgend eine Art von Musik denken muß.

	844	Ad	OT
10. Lk 15,26 ἐπυνθάνετο	interrogabat	ei-dixit	interrogabat
11. Lk 15,27 ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτὸν	pater tuus vitulum illum saginatum	bovem illum intricassatum pater tuus (vgl. Nr. 5)	pater tuus vitulum illum saginatum
12. Lk 15,27 ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέβαλεν	cum-vivacitate conduxit illum vgl. arm	vivax fuit et inventus-est (vgl. V. 24,32)	cum-vivacitate conduxit illum vgl. arm
13. Lk 15,28 ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ᾔθελεν εἰσελθεῖν	ille autem suscensuit et non volebat intro intrare	ille suscensuit et non volebat intrare	ille autem suscensuit et non volebat intro intrare
14. Lk 15,28 ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ	pater autem eius	et pater ille vgl. arm	pater autem eius
15. Lk 15,29 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς	et ille respondit et	respondit et vgl. sy	et ille respondit et

Bei diesem umfangreicheren Bruchstück lohnt sich auch wieder die Aufstellung einer Tabelle:

844 = Ad 1 × (2) gegen OT

844 = Ad + OT 1 × (4)

844 = Ad 2 ×

844 = OT 13 × (1, 3, 5, 7, 8, 9*, 10, 11, 12*, 13, 14, 15) gegen Ad

844 = Op 1 × (6; ähnlich Tb)

844 steht zur OT-Überlieferung in 13 von 15 Fällen; 2 von diesen Fällen (9, 12) enthalten jedoch wertvolles Textgut.

Ad selbständig 13 × (1, 3, 5, 6*, 7*, 8, 9, 10*, 11, 12, 13, 14*, 15*).

(Fortsetzung folgt)

Der arabische Einfluß in der äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse

Textkritische Untersuchung auf Grund von Handschriften*

von

Josef Hofmann

III. Die zweite arabische Revision (R₂)

Zur Familie R₂ gehören die Hss. V W⁺ X Y Z und für das 1. Kapitel die Hs. F. Ihr Text weist gegenüber dem üblichen Text eine große Zahl von gemeinsamen Abweichungen auf. Die Ursache dafür ist eine zweite Revision, die genau wie die Revision des 14. Jh. (R₁) wieder nach arabischen Texten durchgeführt wurde. Die Hss. dieser Familie sind durchwegs jüngeren Datums: F und V stammen aus dem 17. Jh., die übrigen erst aus dem 18. Jh. Von den älteren Hss. weist nur die aus dem 16. Jh. stammende Hs. D eine gewisse Verwandtschaft zu R₂ auf. Die Revision dürfte also vielleicht im 16. Jh. abgeschlossen gewesen sein. Literaturgeschichtlich ist das der 3. Abschnitt der 2. großen Periode (Anfang des 16. Jh. bis 18. Jh.)⁴⁷. In diese Periode fällt der Mohammedanersturm unter Mohammed Gran, danach die offizielle Restauration der alexandrinischen Konfession und die religiöse Auseinandersetzung mit dem Islam. Das führte unter anderem auch zur Revision der hl. Bücher nach arabischen Texten. Einer der führenden Köpfe in der Polemik gegen den Islam scheint Enbaqom (Habakuk) gewesen zu sein⁴⁸. Er lebte unter König Claudius (1540—1559) und versuchte durch sein Werk die Apostaten aus der Zeit der mohammedanischen Invasion zum christlichen Glauben zurückzubringen. Diesem Enbaqom nun wird von äthiopischer Seite die Revision der Apokalypse zugeschrieben. In der Schlußformel zu den Hss. X Y Z heißt es: ተጽሕፈ : ዝንቱ : መጽሐፍ : አቡ ቀለም ሲስ : ወተተርጎመ : አምዐረብ : ለቅብጥ : ወአምቅብጥ : ለግዕዝ : በአደ : ዕንባ ቆም : ምስኩን : መምህር : ዘደብረ : ሊባኖስ : Ob Enbaqom tatsächlich selbst die Revision ausgeführt hat, bleibt wohl eine offene Frage. Möglich wäre es schon. Aber es ist zu bedenken, daß die Anmerkung über Enbaqom nur in den jüngeren Hss. des 18. Jh., d. h. zwei Jahrhunderte nach Enbaqom, steht. Daher ist es andererseits ebensogut möglich, daß man sie später erst diesem berühmten Manne zuschrieb, wie man dem Aba Salama manches frühere Werk zuschrieb⁴⁹. Insoweit aber dürfte die Schlußbemerkung auf

* Vgl. OrChr 43 (1959) 24—53.

⁴⁷ Siehe Ignazio Guidi, *Storia della letteratura* 9.

⁴⁸ Siehe Guidi, *Storia* 72. Im Cat. codd. mss. bibl. Bodl. Oxon, pars 7, codd. aethiop. heißt es S. 20: In subscriptione Apocalypsis NT Romae 1548 editi intercessio Habacuc cuiusdam »Patris multorum« e monasterio Libanos invocatur. Fortasse idem Habacuc hic intelligitur.

⁴⁹ Conti Rossini, *Sulla versione e sulla revisione* 238.

jeden Fall recht haben, daß das Datum der Revision in die Zeit des Enbaqom, also ins 16. Jh., hineinfiel.

Recht hat die Bemerkung auch, wenn sie als Vorlage für die revidierte äthiopische Apokalypse einen auf dem Koptischen und Arabischen beruhenden Text angibt. Nur ist das Abhängigkeitsverhältnis gerade umgekehrt: Nicht der koptische Text geht auf den arabischen zurück, sondern der arabische fußt auf dem koptischen. Auch handelt es sich nicht um eine Neuübersetzung der äthiopischen Apokalypse, sondern nur um eine Umarbeitung. Der Grundcharakter des äthiopischen Textes blieb auch bei dieser 2. Revision weitgehend erhalten. Im allgemeinen kann gesagt werden, daß man auch hier die gleiche Methode anwandte wie bei der ersten Revision. Man änderte gelegentlich die Vokabeln oder die grammatischen Formen⁵⁰. Man ließ, soweit es nur ging, den üblichen Text gelten⁵¹. Nur dort, wo er allzuweit vom arabischen Text abwich, griff man ein und verbesserte. Das tat man allerdings öfter als bei der ersten Revision, wo man den alten Text mehr respektierte als bei der zweiten Revision⁵².

50

Änderung der Vokabeln:

	gr:	Vg:	R ₂ :
	δράκων	'arwē (Tier)	kaṣṣī (draco) = R ₁
1,20	μυστήριον	explanatio	mysterium
4,4	πρεσβύτεροι	seniores	sacerdotes
9,17	θώρακας	gērā	der'ā
10,7	ἐτελέσθη	yachaleq (perficitur)	yetfēšam (completur)
13,13	ἀνθρώπων	proles matris vivae	homines
19,17	δεῖπνον	ba'al	mā'ed (R ₁ = mesāh)
20,1	ἄλυσιν	vincula (pl)	catenae (pl)
20,3	κ. ἔβαλεν	Kausativ von wadqa »fallen«	wa-wagarō (et-iecit-eum)
20,12. 13	ἐκρίθησαν	iudicati-sunt	ius-dixerunt super

Änderung der grammatischen Formen:

2,1	ἀστέρας	stellam (sing)	stellas (pl)
5,6	ἀπεσταλμένοι	qui-missus-est	qui-miserunt-eos
16,14	πόλεμον	se-invicem-necant	ad-necem
21,6	τῶ δ:ψῶντι	(ei) qui-sitivit und andere.	sitienti

⁵¹ So bleiben z. B. im 1. Kapitel die Verse 2, 3, 7, 14, 15 und 16 fast ganz unberührt.

⁵² Zum Vergleich bringe ich die Verse 13,1—8 nach Vg und zugleich die Abweichungen bei R₁ und R₂. Geändert ist immer nur das Wort oder der Satzteil, der zwischen Γ Γ steht.

1. Γ^1 Et-exiit bestia e mari cui-(sunt) X cornua et VII capita et-in cornibus-eius X coronae et-in capitibus-eius nomen blasphemiac.

R₁: 1. et-vidi bestiam, ascendit — arab AC: ich sah ein Tier aufsteigend — arab B: ich blickte auf ein Tier aufsteigend.

R₂: 1. et-vidi bestiam dum ascendit — arab siehe R₁.

R₁: 2. om.: et-in cornibus-eius = arab ABC — et IV coronae — arab A⁺C: vier Kränze.

R₂: 3. et-scriptum in — arab add: »geschrieben«.

R₁ und R₂ sind vollständig unabhängig voneinander. Es kommt wohl vor, daß beide in gleicher Weise ändern. Aber das liegt nicht daran, daß beide

2. Et-similis-est ea bestia pardo et-pedes-eius ut ursus et-os-eius ut leo et-dedit-ei haec bestia prima virtutem-suam et-thronum-suum et-magnitudinem potestatis-suae.

R₂: 1. bestia quam-vidisti = arab: add »welches du gesehen hast«.

R₂: 2. ut os leonis — arab A: wie das Maul eines Löwen — arab B: gleicht dem Maul eines Löwen.

R₁: 3. fälschlich nom.: thronus-eius.

3. Et-unum e capitibus-eius quod perfossum-est per-mortem, et-vulnus mortis-eius-autem sanatum-est et-admirata-est-eum omnis terra et-secuti-sunt eam bestiam.

R₁: 1. et-facta-est ex(intra) capitibus-eius perfossio mortis = arab ABC.

R₂: 1. et-unum ex capitibus-eius in-eo perfossio mortis — arab B: mit einem Schlag des Todes.

R₂: 2. et-vulnus mortis-eius-autem sanavit — arab AC: und die Wunde seines Todes heilten sie.

R₂: 3. et-secuti-sunt-eam (om. XYZ) post eam bestiam — XYZ = arab AC: »hinter dem Tiere«.

4. Et-adoraverunt eam illam bestiam primam quia dedit illi bestiae potestatem-suam et-adoraverunt eam bestiam dum dicunt: quis similis-est huic bestiae et-quis potest bellare-ei.

R₁, R₂: 1. et-adoraverunt (R₂ add: illi) draconi.

R₂ (außer V): 2. quia is dedit . .

R₂: 3. aut quis = arab Wp: oder wer . .

5. Et-datum-est ei os ut loqueretur magna et-blasphemias et-data-est ei potestas (ut) faceret signa quae-voluit XL et II menses.

R₂: 1. magnas blasphemias = arab C: gewaltige Lästerungen.

R₁: 2. (ut) faceret bellum = arab C: daß er kämpfe.

R₂: 2. (ut) bellaret.

6. Et deinde aperuit os-suam ut blasphemaret super Deum et-super nomen-eius et-super aedem sanctuarii-eius quod-in-caelo.

R₁: 1. andere Vokabel: wakašata = et-patefecit.

R₂: 2. et-blasphemavit = arab C: und lästerte.

R₂: 3. om.: et-super nomen-eius = arab B.

R₁: 4. et super (eos) qui habitant in caelo = arab B (~ arab C): und auf die Bewohner des Himmels.

R₂: 4. et-super (eos) qui sedent in caelo = arab B.

7. Et-datum-est-ei ut faceret bellum cum sanctis et-vinceret-eos (Hs. B: et-vincet-eos) et-data-est ei potestas super omnes gentes et-gentem et-advenas et-regiones.

R₁: 1. Hs. T: et-data-est-ei potestas = arab C add: Macht.

R₂: 2. Ms. V = Vg (V liest aber: ut vinceret-eos) — WXYZ om. von »ut . . bis . . ei« (Homoeot.) = arab B: und gegeben ist Macht über . .

R₂: 3. Hs. V om.: et-gentem.

R₁: 4. trp. et-regiones et-advenas.

direkt voneinander abhängig sind, sondern daran, daß beide den arabischen Text zur Vorlage haben⁵³. Es ist nämlich oft der Fall, daß R₁ ganz anders verbessert als R₂ oder daß R₁ beim üblichen Text bleibt und nur R₂ ändert und umgekehrt. Solche Stellen beweisen, daß die beiden Revisionen nichts miteinander zu tun haben, ja daß beide wahrscheinlich auf verschiedenen arabischen Rezensionen beruhen⁵⁴.

8. Et-adoraverunt eum omnes qui sedent in terra quorum non-facta-sunt scripta nomina-eorum in librum vitae agni qui-necatus-est ex-creatione saeculi.

R₁: 1. Vg: dība (»auf«), R₁ = weßta (»in«).

R₂: 1. XYZ = weßta.

R₂: 2. XZ trp.: nomina-eorum e-creatione saeculi.

R₁: 3. cum agno = arab B: mit dem Lamm (bo: »nem« = und, mit).

53

R₁ = oder ~ R₂:

5,2 Vg: angelum magnum — R₁, R₂ (= gr, arab, bo): angelum fortem.

6,9 Vg: animas-eorum — gr: τὰς ψυχὰς — R₁, R₂ (= arab, bo): animas hominum.

7,16 Vg: et-non-sitient-etiam — gr: οὔτε διψήσουσιν — R₁, R₂: et-non-sitient-etiam et-non-defatigabuntur-etiam — arab: add »und sie werden nicht ermüden« = bo.

11,7 Vg: certavit ... et-vicit-eos et-necavit-eos — R₁, R₂: (et) certabit .. et-vincet-eos et-necabit-eos — arab (= bo): wird Krieg machen ... und wird sie besiegen und wird sie töten.

19,17 Vg: et-deinde stetit unus angelus — R₁: et-vidi, alter angelus stetit — R₂ (= gr, arab AC, bo): et-vidi alterum angelum qui-stat.

19,20 Vg: illam bestiam — om.: καὶ μετ' αὐτοῦ — R₁, R₂: (= arab C, bo): illam bestiam et-(eos)-qui cum-eo.

20,14 Vg: et-mors-autem secunda gehenna ignis (est) ea — gr: οὗτος ὁ θάνατος ... πυρός — R₁, R₂, arab AC, bo: om.

22,16 Vg: hoc (acc.) — gr: ταῦτα — R₁: per-hoc verbum — R₂: hoc verbum (acc.) — arab ABC: durch dieses Wort — bo: these words.

54

R₁ ≠ R₂:

2,2 Vg: om. καὶ ἐπειρασας — R₁: et-ecce (wanawā) tentavi (eos) qui .. — R₂: et-ecce (wanāhū) perscrutatus-es homines qui .. — arab A: und siehe, du hast versucht, welche .. — arab B: und du hast versucht die Sagenden .. — arab C: und du hast versucht jene Menschenmenge, welche .. — bo: and thou triedst some who say ... Während R₂ wahrscheinlich nach arab C die Lücke ausfüllt, paßt R₁ zu keinem arabischen Text genau (auch nicht zu bo).

5,7 Vg: et-acceptit (-eam) — gr: κ. εἴληφεν — R₁: et-acceptit librum — R₂: et-acceptit illum librum — arab = bo: und er nahm das Buch.

9,9 Vg: pedes-eorum — gr: τῶν πτερύγων αὐτῶν — R₁: alae-eorum (kenaffihōmū) — R₂: 'aknāfihōmū = alae-eorum — arab = bo: ihre Flügel. R₁ verwendet eine andere Pluralform als R₂.

12,4 Vg: om. ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν — R₁: ante mulierem — arab C: vor der Frau — R₂: coram illa muliere quae vult (ut) pariat = arab B. R₁ paßt gut zu arab C, R₂ paßt besser zu arab B.

13,5 Vg: (ut) faceret signa quae-voluit — gr: ποιῆσαι — R₁: (ut) faceret bellum — R₂: (ut) bellaret — arab AC: daß er kämpfe — arab B: om. bo irrtümlich πολεμῆσαι statt ποιῆσαι. R₁ läßt »(ut) faceret« von Vg noch gelten und ergänzt es durch »bellum«. R₂ korrigiert gründlicher.

17,9 Vg: dum est — gr: καὶ παρέσται — R₁: et-ecce cecidit — arab AC: und er fiel = bo — R₂ = arab B: om. R₁ ist ungefähr gleich arab AC (= bo).

Die arabische Vorlage zu R₂

Die Bemerkung am Schlusse der Hss. XYZ behauptet, daß die Revision auf Grund eines bohairischen Textes, der eine Übersetzung aus dem Arabischen sein soll, vorgenommen wurde. Tatsächlich sind auch viele bohai-

18,11 Vg: *agros-eorum* (unsichere Lesart) — gr: τὸν γόμον — R₁: *vasa-eorum* — arab: ihre Waren — R₂: *thesaurus-eorum* — bo: their freight. In jeder der beiden Revisionen ist der Ausdruck der Vg durch ein anderes Wort ersetzt; aber keines paßt gut zu arab.

18,14. 15 Vg und R₁ siehe Anm. 39. — R₂: *et-fructus desiderii animae-tuae relictisunt a-te et-omnis pinguedo-tua et-medicina-tua periit a-te et-non-inventisunt ergo mercatores-tui qui divites-facti-sunt ex-ea* — arab: und die Früchte des Begehrens deiner Seele sind gepflückt von dir, und all dein Fett verschwand von dir — arab C: und die Früchte des Begehrens deiner Seele gingen von dir, und all dein Fett und deine Arznei verschwanden von dir. R₂ verbessert ganz anders als R₁ und hält sich dabei ziemlich genau an arab C (bzw. arab A).

19,17 Vg: *in convivio Dei magno* — gr: εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ — R₁: *in epulis magnis Dei* — arab A: in der großen Sitzung, welche dem Herrn Gott (gehört) — R₂: *mensae magnae Dei* — arab B: zum großen Gastmahl Gottes — arab C: zum großen Gastmahl, welches dem Herrn Gott (gehört).

20,1 Vg: *claves solis* — gr: τ. κλεῖν τ. ἀβύσσου — R₁: *claves profundi* — arab A: der Schlüssel der Hölle — R₂: *claves abyssi* — arab B: die Schlüssel des Abgrunds — arab C: der Schlüssel des Abgrunds.

22,14 Vg = gr: *qui purificant vestimenta-sua* — R₁: *qui faciunt mandatum-eius* — bo: who will do his commandments — R₂: *qui observant mandata-eius* — arab A: jeder, der tut seine Gebote — arab C: welche seine Gebote tun. R₁ korrigiert genauer, R₂ freier. Arab B paßt zu gr.

b) R₁ = Vg; R₂ = arab:

1,5 Vg (= R₁): *(et-) is praevenit primogenitum esse ex mortuis qui-surrexit* — R₂ = gr = arab: *primogenitus mortuorum*.

5,9 Vg (= R₁): *et-psallent in-psalmo novo* — gr: κ. ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν — R₂ = arab C): *et-coeperunt (ut) glorificarent gloriam novam*.

7,1 Vg (= R₁): om. *κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους* — R₂: *ut-prehenderent IV ventos* — arab: sie ergreifen die vier Winde.

8,11 Vg (= R₁): = gr: *absinthium* ('egūbtār) — R₂: 'abšetyōn — arab AC: 'absintiyun.

12,7 Vg (= R₁): *cum angelis-suis* — gr: καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ — R₂: *cum exercitu-suo* — arab B: mit seinen Heeren.

15,6 Vg (= R₁): *circa pectora-eorum* — gr: περὶ τὰ στήθη — R₂: *in lumbo-eius* — arab AC: an ihren Lenden.

20,9 Vg (= R₁): *et-civitatem sanctam* — gr: ἡγαπημένην — R₂: *novam* = arab BC.

c) R₁ = arab; R₂ = Vg:

2,13 Vg (= R₂): fälschlich »(et-) *manus-tua thronus-eius*« — R₁: *locus throni-eius* — arab C: der Ort, an welchem der Thron — gr: ὅπου ὁ θρόνος.

2,19 Vg (= R₂): ... *sunt-plura* — gr: ... *πλείονα* — R₁: ... *sunt-meliora* — arab AB: vortrefflicher — arab C: besser.

8,1 Vg (= R₂): *tacuit omne* — gr: ἐγένετο σιγή — R₁ = arab C: *et-facta-est vox* (= bo: a sound was made).

16,11 Vg (= R₂): *vulnerum-suorum* — gr: κ. ἐκ τῶν ἐλκῶν αὐτῶν — R₁ = arab AC: *et-ex-operibus-suis*.

rische Lesarten in R_2 vertreten⁵⁵. Aber sie können alle ebensogut aus arabischen Texten erklärt werden. Einigen davon merkt man es auch gut an, daß sie nicht direkt aus bo genommen wurden, sondern daß sie erst durch ein arabisches Medium gegangen sind⁵⁶. In R_2 aber gibt es noch eine große Anzahl von Lesarten, die nicht aus bo, wohl aber aus arab erklärt werden können⁵⁷. Es kann daher als sicher angenommen werden, daß R_2 auf

55

 $R_2 = bo$:

1,11 Vg: ecclesiis VII — $R_2 = bo$ add: quae in-Asia = arab A — arab BC: add »in Asien«.

4,9 Vg: gloriam et-honorem et-gratiarum-actionem — R_2 : hanc gloriam et-hanc gratiarum-actionem et-hunc honorem — bo = arab C: diesen Ruhm und diese Ehre und diesen Dank.

9,7 Vg: et-in capitibus-eorum ... — R_2 : et-in capitibus-eorum .. singulorum-eorum — bo = arab C: add »of each of them«.

14,16 Vg: elevavit — gr: κ. ἔβαλεν — R_2 : misit = bo = arab.

16,21 Vg: talentorum — gr: ταλαντιαία — R_2 : talentorum pondo-suo — bo = arab: of talents in weight.

19,20 Vg: vivos (-eos) — gr: ζῶντες ... οἱ δύο — R_2 : duos vivos (-eos) — bo = arab AC: both alive.

21,18 Vg: et-in capite parietis-eius — gr: κ. ἡ ἐνδῶμησις τοῦ τείχους — R_2 : et-in circuitu muri-eius — bo (= arab AC): and (the) circuit of the wall.

22,10 Vg: advenit tempus-eius — gr: ἐγγύς ἐστιν — R_2 : appropinquavit tempus-eius — bo (= arab AC): for the time approached. Vgl. dazu noch die Stellen in Anm. 32 und Anm. 33.

⁵⁶ R_2 ersetzt »seniores« (līqānāt) durch »sacerdotes« (kāhenāt), so z. B. in 4,4. 10; 5,5. 8. Der bohairische Text hat »presbyteros« (gr: πρεσβύτεροι), dem līqānāt gut entsprochen hätte. R_2 aber ändert auf Grund der arabischen Übersetzung, die etymologisch dasselbe Wort hat (= kāhin).

5,6 Vg: VII cornua — gr: κέρατα ἐπτά — R_2 : VII cornua in (= »auf«) capite-eius = arab C — bo: lit. »being to him set on his head«.

14,18 Vg: qui-portat falcem acutam — gr: τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον ὀξύ — R_2 : cui-cum-eo gladius acutus — arab A: welcher mit ihm (= welcher hat) das scharfe Schwert; »haben« ist also in R_2 genauso ausgedrückt wie in arab A.

⁵⁷ Einige der folgenden Lesarten stimmen mit sa oder sy überein, da arab ja auch von dieser Seite beeinflusst wurde; vgl. Graf, *Die arabischen Übersetzungen* 186ff.

1,1 R_2 : per manum angeli-eius — gr: διὰ τοῦ ἀγγέλου — arab BC: auf der Hand seines Engels (bo: wörtlich »mit der Hand seines Engels«).

5,13 R_2 : et-maria (plur) — gr: ἐπὶ τῆς θαλάσσης (sing) — arab B: und Meere (plur) — bo: in the sea (sing).

11,18 R_2 et-(ut) iudicares vivos et-mortuos — gr: τῶν νεκρῶν κριθῆναι — arab A (~ arab B): daß du richtest die Lebenden und die Toten — bo: to judge the dead — sa a: to judge those who are alive and those who are dead.

15,3 R_2 (= arab B, sy): opera-tua — gr: αἱ ὁδοί σου — sa a: thy works and thy ways — bo: all thy ways.

16,2 R_2 : et-effudit primus angelus calicem-suum — om.: καὶ ἀπέθληεν — arab B: da goß der erste Engel — bo: and the first angel went, he poured his vial.

17,5 R_2 : nomina malitiae — gr = bo: ὄνομα — arab B: einen bösen Namen.

18,18 R_2 : huic civitati magnaе, qui divites-facti-sunt ex-ea omnes seniores terrae — gr = bo: τῇ πόλει τῆ μεγάλης — arab B = sa: add: this in which became rich all the rulers.

21,27 R_2 : cuius nomen scriptum — gr (= bo): οἱ γεγραμμένοι — arab AB: außer dessen Name geschrieben (arab B add: war).

arabischen Texten beruht, die dann ihrerseits wieder Beziehungen zu *bo* haben. Die Vorlage zu *R₂* muß also eine der drei arabischen Rezensionen *A B C* gewesen sein.

Schwieriger ist die Antwort auf die Frage, welcher arabischen Rezension die Vorlage zu *R₂* angehört hat. Ein Vergleich ergibt, daß dem äthiopischen Revisor wahrscheinlich ein Text der Rezension *C* zur Hand war⁵⁸. Denn gut 60% der neuen Varianten passen zu arab *C*. Unter den restlichen Varianten sind sehr viele, die mit keiner der drei arabischen Rezensionen übereinstimmen. Woher sie genommen sind, ist unbestimmt. Ein Teil von ihnen sind Reminiszenzen oder freie Zusätze. Lesarten, die nur aus arab *A* stammen, sind selten zu finden. Diese Rezension dürfte also bei der äthiopischen Revision keine Rolle gespielt haben. Anders verhält es sich mit arab *B*. Da gibt es in *R₂* eine ganze Reihe von Varianten, die mit arab *B* verwandt sind. Sogar mit arab *Wp* gibt es vereinzelt Übereinstimmungen. Um klären zu können, wie es zu diesen Beziehungen kommt, müßte man denjenigen arabischen Text kennen, der von dem äthiopischen Bearbeiter verwendet wurde. Es ist möglich, daß dies ein Mischtext war, der nicht klar einer einzigen arabischen Rezension zugeordnet ist und der die in *R₂* auftretenden Besonderheiten aufweist. Da aber die arab *B* gehörenden Varianten ver-

58

a) Erweiterungen bei *R₂* = arab *C*:

1,4 Vg: qui-ante thronum-eius — gr: ὁ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ — *R₂*: qui existentes ante thronum — arab *C*: die Seienden vor dem Throne.

1,8 Vg (= gr): alfā et ō — *R₂* = arab *C*: alfā et-ō, initium et-finis.

5,5 Vg: et-dixit-mihi unus — gr: καὶ εἷς . . . λέγει μοι — *R₂* = arab *C*: et-venit ad-me unus . . . et-dixit-mihi.

8,12 Vg: om. ὁμοίως — *R₂* = arab *C*: et-eomodo iterum.

14,9 Vg: et-tertius angelus — gr: κ. ἄλλος ἄγγελος τρίτος — *R₂*: = arab *C*: et alius angelus tertius.

22,8 Vg: om. καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἐβλεψα — *R₂* = arab *C*: et-eo tempore quando vidi et-audivi.

b) Ausdrucksweise bei *R₂* = arab *C*:

1,13 Vg: vestimento pōdēr — gr: ἐνδεδυμένον ποδήρη — *R₂*: lorica (der'ā) — arab *C*: bekleidet mit einem Panzer (= dir'an).

5,7 Siehe Anm. 54.

5,9 Vg: Deo (dat.) — gr: τῷ θεῷ — *R₂*: o deus — arab *C*: o Gott.

11,7 Siehe Anm. 53.

18,14 Siehe Anm. 54.

19,19 Vg: ut bellaret-eos — gr: ποιῆσαι τὸν πόλεμον — *R₂*: (ut) faceret bellum — arab *C*: daß sie Krieg machen.

c) Doppellesarten *R₂* = Vg + arab *C*:

8,12 Vg: ut non-illuminarent — gr: ἵνα σκοτισθῇ — Hs. V: obscurati-sunt (besser XYZ: ut obscurarent) et non illuminarent — arab *C*: damit sie finster werden. Der Ausdruck »ut obscurarent«, der dem arabischen Text entspricht, wurde mit Vg kombiniert.

22,19 Vg: et-si-etiam removerit — gr: καὶ ἐὰν τις ἀφέλῃ — V (~ W): qui-autem deminuit et-removit e-voce (= verbo) — arab *C*: und welcher wegnimmt von dem Wort. Die Hss. XYZ haben hier einen verdorbenen Text. VW verbinden Vg mit arab *C*.

hältnismäßig zahlreich sind, ist es auch möglich, daß später ein arabischer B-Text eingesehen wurde und an einigen Stellen abgefärbt hat⁵⁹. Fest steht aber auf jeden Fall, daß der Hauptanteil der neuen Varianten zur arabischen Rezension C gehört und daß deshalb diese Rezension als die Grundlage der zweiten äthiopischen Revision angesehen werden muß.

59

a) Unbestimmbare Lesarten in R₂:

2,16 Vg: et-nunc-autem poenitentiam-age — gr: μετανόησον οὖν — R₂ (= arab ABC): et-nunc-autem dico-tibi poenitentiam-age. Vielleicht eine Reminiszenz an 3,18: et-nunc-autem dico-tibi.

3,17 Vg: et-non-est quod volo aliquid — gr: καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω — R₂ (= arab): et-non-est quod volo ego aliquid ab(-apud)-te.

4,6 Vg: et-e-lateribus illius throni — gr (= arab): κ. ἐν μέσῳ τ. θρόνου — R₂: et-ex-inferiore illius throni.

5,4 Vg: et-multi qui fleverunt — gr: καὶ ἔκλαιον πολὺ — R₂: et-multi qui fleverunt mecum et-ego-etiam flevi cum-eis — arab = bo: and they all were weeping. Eine Doppellesart, die auf eine frühere Verbesserung zurückgeht, denn auch die Vg-Texte D (16. Jh.) und G,H^{mg}, I,J (17. Jh.) weisen dieselbe Korrektur auf. Da bo und arab ABC die 3. p. plur. haben, kann der Korrektur nur ein auf gr beruhender Text zugrunde liegen (nicht arab Wp: unde coepi flere multum). »Mecum« und »cum eis« sind freie Zusätze, die nirgends eine Stütze haben.

7,5ff. Die Reihenfolge der israelitischen Stämme ist anders als bei arab ABC. R₂ nennt aber »Dan« statt »Manasse«, was bohairische bzw. arabische Verwandtschaft verrät.

9,9 Vg: ut galea ferri — gr (= arab AC): ὡς θώρακας σιδηροῦς — R₂: ut aculei ferri — arab B: wie Sägen von Eisen. R₂ hat »Stacheln« und arab B hat »Sägen«. Die Herkunft beider Lesarten ist unbestimmt.

12,13 Vg: quod cecidit in terram — gr (= arab): ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν — R₂: quod iecerunt-eum infra in terram.

14,7 Vg: et-terram et-mare — gr (= arab): κ. τὴν γῆν καὶ θάλασσαν — R₂: et-terram et-insulas et-mare.

14,12 Vg: et-haec-ea (est) patientia-eorum — gr: ὧδε ἡ ὑπομονή — R₂ (= arab): hoc-id (est) tempus patientiae-eorum et-fidei-eorum.

14,15 Vg: et-exiit alter angelus — gr (= arab): κ. ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν — R₂: et-vidi alterum angelum, ecce exiit. Vielleicht Reminiszenz an 6,2: et-vidi et-ecce exiit equus albus.

15,4 R₂: et-glorificabit nomen-tuum (add: o domine et-misisti Iesum filium-tuum [ut] redimeret animam multarum gentium). Paraphrasierende Erweiterung, die vielleicht aus einem Kommentar stammt.

15,6 R₂: VII plagas ultimas — gr (= Vg, arab): τὰς ἑπτὰ πληγὰς. Vielleicht Reminiszenz an 21,9: VII plagas ultimas.

16,16 R₂: et-collegit-eos (add: ad-necem) — gr (= Vg, arab): καὶ συνήγαγεν αὐτούς. Vielleicht Reminiszenz an 16,14 (gr: συναγαγεῖν αὐτούς εἰς τὸν πόλεμον = R₂: [ut] colligerentur ad necem).

17,9 Vg (= bo, arab AC): et-qui-habet cor — gr (~ arab B): ὧδε ὁ νοῦς — R₂: hoc-id-(est) tempus (ad) intelligendum.

20,3 Vg: et-reseravit super-eum per-sigillum — gr: καὶ ἐκλεισεν καὶ ἐφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ — R₂: et-reseravit super-eum per-sigillum et-is-autem rogavit-eum.

b) R₂ = arab A (ausschließlich):

14,18 siehe Anm. 56.

21,21 Vg: et-forum civitatis — gr: καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως — R₂: = arab A⁺: et tectum civitatis — arab A^c: und der Markt der Stadt.

Das bisher Gesagte gilt für alle Texte der Familie R₂ (V W⁺ X Y Z). Aber selbstverständlich bestehen unter den Texten auch wieder Differenzen. Keiner der fünf Texte stimmt genau mit einem anderen überein. Man könnte sie in zwei Gruppen einteilen: Hs. V und, soweit noch ersichtlich, Hs. W⁺, und Hs. F im 1. Kapitel sind untereinander näher verwandt und bilden die eine Untergruppe. Ihnen stehen die Hss. X Y Z als die andere Untergruppe gegenüber.

Es ist klar, daß die Arbeit am Text nach Herstellung der R₂ weitergegangen ist, und zwar auf einem dreifachen Weg:

1. Es hat eine gewisse Rückbildung eingesetzt⁶⁰. Da, wo Hs. V neue Lesarten hatte, tauchen in X Y Z wieder die Lesarten der Vg auf. Die Hs. W

c) R₂ = arab B (ausschließlich):

1,6 Vg: et-effecit-vos in regnum sanctitatis patris-sui Dei — R₂: et-effecit-nos reges et-sacerdotes Deo patri-suo — arab B: und er machte uns zu Königen und Priestern für Gott, seinen Vater.

5,13 Siehe Anm. 57.

6,4 R₂: equus rufus (add: similitudine ignis) — gr = Vg: ἵππος πυρρός — ~ arab B: ein rotes Pferd ganz wie Feuer.

9,20 Vg: dum adorant — gr: ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν — R₂: et-non-cessaverunt adorare — ~ arab B: damit sie nicht ablassen anzubeten.

12,7 Siehe Anm. 54.

14,11 Vg: et-ascendit fumus damnationis-eorum — gr: κ. ὁ καπνὸς τοῦ βασιανισμοῦ αὐτῶν . . . ἀναβαίνει — R₂: et-fit fumus tormenti-eorum ascendens — ~ arab B: und es war der Rauch ihrer Qual und Pein (?) aufsteigend.

14,19 Vg: et-sumpsit . . . et-demisit — gr: καὶ ἔβαλεν — R₂: = arab B: et-misit.

17,5 Vg: nomina mysterii-eius — gr: ὄνομα γεγραμμένον μυστήριον — R₂: nomina malitiae — arab B: Name des Übels. Wahrscheinlich liegt in arab B ein Lesefehler vor (šarr = »Übel« statt sirr = »Geheimnis«, das unübersetzt geblieben ist).

18,3 Vg: et-mercatores terrae-etiam = gr: κ. οἱ ἔμποροι τῆς γῆς — R₂ = arab B: et-fornicatores terrae-etiam.

d) Doppellesarten R₂ = Vg + arab B:

1,10 Vg: venit super-me spiritus — gr: ἐγενόμην ἐν πνεύματι — arab B: ich wurde entführt durch den Geist — R₂: venit super-me vox et-raptus-sum per-spiritum. Der Einschub »vox« in R₂ hat nirgends eine Stütze.

e) R₂ = arab Wp (ausschließlich):

12,18 Vg: et-stetit super arenam maris = gr: κ. ἐστάθη ἐπὶ τ. ἄμμον τ. θαλάσσης — R₂: et-stetit super ripam maris — arab ABC: und ich stand auf dem Sand des Meeres — arab Wp: stetit autem serpens super arenam litoris maris. »Ufer« haben nur R₂ und arab Wp. Die Verbalform in R₂ = arab ABC.

13,4 Siehe Anm. 52.

13,15 Vg: et-fecit-eos . . . ut morentur = gr: κ. ποιήση ἵνα . . . ἀποκτανθῶσιν — R₂: et-imperavit ut necarent — arab Wp: und er befahl, daß . . .

17,1 Vg: illius fornicatricis — gr (= arab ABC): τῆς πόρνῆς — R₂: mulieris fornicatricis — arab Wp: mulieris illius meretricis.

⁶⁰ 4,10 Vg (= XYZ): et-adorant eum ante-illum qui-sedet in throno, illi XX et IV seniores — VW⁺: et-flectunt faciem-suam . . . illi XX et IV sacerdotes et-adorant — arab C: es werfen sich nieder auf ihr Antlitz die 24 Priester und beten an — VW⁺ haben genau den Text von arab C. XYZ bleiben beim Vg-Text.

5,5 Vg (= XYZ): om. λέγει μοι — VW⁺ = arab ABC: et-dixit-mihi.

7,13 Vg (= XYZ): e-senioribus (līqānāt) — VW⁺: e-sacerdotibus (kāhenāt) — arab AC: min alkahanati.

zeigt überhaupt das Bestreben, aus dem revidierten Text wieder den üblichen Text zu machen. Die Hs. F geht wahrscheinlich auf einen Vg-Text zurück, in dem nur im 1. Kapitel die Varianten der R₂ eingetragen waren. Der Eifer des Emendators war schnell erlahmt und er blieb dann in den anderen Kapiteln beim üblichen Text.

2. Man hat später wieder zu arabischen Texten gegriffen und nach ihnen verbessert. Da ist es vor allem die Rezension B, die in XYZ in einigen Varianten vertreten ist⁶¹.

3. Dazu kommt noch eine Reihe von eigenmächtigen Änderungen, die weder in der Vg noch in einem arabischen Text eine Stütze haben⁶². Es sind Varianten, die ihr Entstehen der Phantasie der Abschreiber zu verdanken haben. Jeder der fünf Texte hat dann noch seine Sonderlesarten, die aber größtenteils auch nur als eigenmächtige Änderungen durch die Kopisten angesehen werden können⁶³.

⁶¹ 3,12 Vg (= VW): et-qui vicit (-autem) efficiam-eum — XYZ: et-qui-vicit-autem (Z add: per-hoc) dabo-ei et-efficiam-eum — arab B: und welcher siegt, dem werde ich geben. Der Text XYZ stellt eine Doppellesart dar, indem hier arab B mit Vg kombiniert ist. VW⁺ haben den richtigen Text, den auch arab C bringt.

6,14 Vg: et-montes-autem et-insulae — VW⁺: et-omnes montes et-insulae — arab AC: und jeder Berg — XYZ: et-omnes montes et-colles et-insulae — arab B: jeder Berg und Hügel und Insel.

13,18 Vg (= V): numerus-eius — XYZ: numerus nominis illius bestiae — arab B: die Zahl des Namens des Tieres.

14,9 Vg (= VWX): signum-eius — gr: χάραγμα. — YZ: signum nominis-eius — arab B: und das Zeichen seines Namens.

⁶² 3,5 VW (= Vg): ante patrem-meum — FXYZT: ante patrem-meum qui-in-caelis. Reminiszenz an Mt. 10,32.

3,16 VW (= Vg): om. και οὔτε ζεστός ... στόματός μου XYZ: ut facies aquae. Unbestimmbar, woher diese Auffüllung der Lücke genommen ist.

9,14 V (= Vg): angeli qui ligati — XYZ: angeli vadant qui ligati. Unsinniger Zusatz.

11,17 V (W⁺?): sustulisti virtutem-tuam et-regnasti — Vg: sustulisti virtutem-tuam magnam et-sumpsisti regnum — arab C: du nahmst die Kraft und herrschtest — XYZ: sustulisti virtutem-tuam magnam et-vicisti qui regnasti. Unbestimmbarer Zusatz in XYZ.

13,18 VX (= Vg): et-qui-autem sapiens is (est) — gr: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν — XYZ: hoc-id (est) tempus sapientiae. XYZ paßt zu keinem anderen Text.

19,2 VW (= Vg): omnes servi-eius — XYZ: omnes prophetae sancti servi-eius. Wahrscheinlich Reminiszenz an 11,18 (R₂: servis-tuis prophetis sanctis).

21,5 VW (= Vg): et-dixit-mihi, scribe — XYZ: et-dixit-mihi iterum, scribe. Sinngemäßer Zusatz.

22,21 VW (= Vg): et-gratia domini-nostri — arab B: unseres Herrn — XYZ: et-gratia domini-mei. In arab AC fehlt Vers 22,21.

⁶³ Die meisten Sonderlesarten hat X.

a) Doppellesarten (Vg + R₂):

1,17 Vg: et-comprehendit-me per-dexteram-suam et-sustulit-me — R₂ (V): et-posuit manum-suam dexteram super-me = gr, arab C — X: et-comprehendit-me per-dexteram-suam et-sustulit-me et-posuit manum-suam super-me. (X hat hier einen Schreibfehler: nī dēhū statt 'edēhū »manum-suam«).

Beziehungen der R₂ zu anderen Texten

Der Text, wie er in den Hss. der Familie R₂ vorliegt, weist gewisse Beziehungen zu älteren und jüngeren Texten auf. So besteht eine gewisse Verwandtschaft vor allem mit D (16. Jh.), I (16./17. Jh.), C (16. Jh.) und E (16. Jh.), die an manchen Stellen vom Text der alten Hss. aus dem 15. Jh.

5,6 Vg: seniorum (līqānāt) — gr: τῶν πρεσβυτέρων — R₂: sacerdotum (kāhenāt) = arab C (alkahanati) — X: seniorum sacerdotum (līqānāt kāhenāt).

b) Freie Änderungen:

1,6 R₂: et-effecit-nos reges (X add: et-iudices) et-sacerdotes — arab AB: und er machte uns zu Königen und Priestern.

14,2 Vg: et-venit vox — gr: καὶ ἤκουσα φωνήν — R₂: et-audivi vocem (X add: magnam).

c) Reminiszenzen:

18,23 Vg: omnes gentes terrae = R₂ (außer X) — X: omnes qui necati-sunt in terra. Die Stelle ist eine Reminiszenz an 18,24: et-omnium qui necati-sunt in terra.

d) Offensichtliche Fehler:

7,3 Vg (= R₂): et-non-mare — gr: μήτε τὴν θάλασσαν — X: et-non-regionem (»behëra« statt »bāhera«).

9,1 Vg: fontes abyssorum (R₂: abyssi) — gr: τ. φρέατος τ. ἀβύσσου — X: abyssus fontes.

16,17 Vg (= R₂): vox magna e templo-eius — gr: φωνὴ μεγάλη ἐκ τ. ναοῦ — X: magna vox e throno-eius (»manbarū« statt »maqdaḥū«).

20,13 Vg (= VYZ): et-reddidit terra-autem — fehlt bei gr — X: et-reddidit mare-autem (»bāhr« statt »medr«).

e) Ähnlichkeit mit arab Wp:

3,1 Vg: qui-habet VII spiritus qui-ex Deo et-VII stellas — X: VII stellas in-manu-sua — arab C fügt »seiend in seiner Hand« hinzu, ähnlich bei arab Wp »welche in seiner Hand«.

19,6 Vg: Deus (R₂ add: deus) — gr: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν — X: Deus deus-noster = arab WP: dominus deus noster — R₂ (ohne X) geht mit arab ABC: Herr Gott.

Sonderlesarten bei anderen Hss. der R₂:

1,14 Vg (= R₂): et-crines eius ut lana alba et-ut grando — F: et-crines-eius-autem ut grando alba et-ut grando et-barba-eius ut glacies. Der Vers ist bei F verdorben. Aber die Stelle »et-barba-eius ut glacies« dürfte aus R₁ stammen; sie hat eine gewisse Ähnlichkeit mit arab B — S: crines capitis-eius ut glacies et-barba-eius ut lana alba — arab B: und das Haar seines Kopfes und seines Bartes weiß wie das Eis und die reine Wolle.

6,4 Vg: et-imperavit-ei — gr: ἐδόθη αὐτῷ — R₂: et data-est-ei (YZ add: potestas).

16,14 Vg (= R₂ ohne Z): signa — Z: signa et-miracula. Dieselbe Lesart hat auch D (16. Jh.); sie könnte eine Doppellesart aus Vg + arab A (»Wunder«) sein.

7,17 Vg (= R₂ ohne W⁺): lacrimam — W⁺ (= gr, bo, arab ABC): omnem lacrimam. Hier dürfte W⁺ allein den richtigen revidierten Text haben.

9,9 Vg (= R₂ ohne V): currus — gr: ἀρμάτων — V: currus et-ignis. Fehlerhafter Zusatz.

(A B) abweichen. Solche Abweichungen treten dann zuweilen auch in den Texten der R₂ auf. In vielen Fällen sind es Änderungen, die nichts mit den arabischen Texten zu tun haben⁶⁴. Nur ganz vereinzelt kann eine Beziehung zu einem der arabischen Texte gefunden werden. Es ist also anzunehmen, daß nach dem 15. Jh. in den Text neue Änderungen hineingenommen sind, die teils willkürlich vorgenommen wurden, teils auch durch Vergleich mit arabischen Texten entstanden sind. Mit einem solchen weiterentwickelten Text wurde dann die arabische Revision durchgeführt und der Text, wie wir ihn in den Hss. V W⁺ X Y Z vor uns haben, geschaffen.

Die Auswirkungen der zweiten Revision waren gering. Sie hat sich ebenso wenig wie die erste Revision gegen den üblichen Text durchsetzen können. Nur ganz wenige Stellen in gleichaltrigen oder jüngeren Hss. lassen auf eine Beeinflussung durch R₂ schließen, so vielleicht in H (17. Jh.), J (17. Jh.),

64

a) R₂ = D u. a. ≠ arab:

2,1 Vg: qui-tenet — gr: ὁ κρατῶν — R₂ = DJR^c: capiens omne qui-tenet. R₂ etc. paßt nicht zu arab.

2,10 Vg: propter quod-tibi-est (ut) tribuleris — gr: ἀ μέλλεις πάσχειν — R₂ = DIJ: add »propter nomen-meum«. Bei arab fehlt der Zusatz.

2,22 Vg: in lectum-eius — R₂ = DH^c IJR^c T: add »quod primum«. Arab ohne diesen Zusatz.

5,4 Vg: et-multi qui fleverunt — gr: καὶ ἔκλαιον πολὺ — R₂ = GH^c IJPR add: et-ego-autem flevi cum-eis. Arab gehen mit bo: and they all were weeping.

b) R₂ = D u. a. = arab:

1,15 Vg: ut aes Libani — gr: ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ — VX = D: ut ardor aeris Libani — ~ arab AB: wie das aufleuchtende Kupfer.

4,3 Vg: et-sacerdotes — gr: καὶ ἱερεῖς — gr κ: καὶ ἱερεῖς — R₂ = DSBg: et-lux — ~ arab C: Abendrot (Licht).

4,9 Vg: gloriam et-honorem . . . = gr: δόξαν κ. τιμὴν — R₂ = DJ: hanc gloriam et-hunc honorem — arab ABC add: diese.

6,9 Vg: animas-eorum qui necati-sunt — gr: τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων — R₂ = ADMNS: animas hominum = arab ABC.

8,6 Vg: ut buccinarent = gr: ἵνα σαλπίσωσιν — R₂ = DJR^c: ut buccinarent per-ea — arab B add: mit ihr.

11,1 Vg: et-qui-autem adorant eum — gr: κ. τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ — R₂ = CDFIJR: et-ubi-autem adorant eum — ~ arab B: und der Ort, an welchem er anbetet.

13,10 Vg: et-capta-est mens-mea — gr: εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει . . . — DR^c: et-capta-est-autem mens-mea et-qui-tamen cepit, est ei (ut) vadat (D: vadit) ad captivitatem — VW⁺ = K: et-capta-est-autem mens-mea et-qui-tamen capitur, vadit (K add: is) ad captivitatem — XYZ: ——— (et-) qui-tamen capitur, vadit ad captivitatem. Der Text bei Vg ist vollständig verdorben. D und R^c fügen eine Korrektur der Stelle hinzu, wobei R^c den besseren Text zeigt (»vadat« nach »est-ei« ist besser als »vadit«). Eine etwas andere Korrektur bringen die Hss. der R₂; in VW⁺, denen sich auch K anschließt, steht sie neben dem Vg-Text, in XYZ steht nur die Korrektur. Nach welchem arabischen Text ausbessert wurde, ist unbestimmt. Denn keiner paßt genau zu den äthiopischen Korrekturen: arab A: wer weggehen will in die Gefangenschaft, gehe weg; arab B: wer geht in die Gefangenschaft, werde gefangen; arab C: wer geht in die Gefangenschaft, gehe.

K (18. Jh.), R (19. Jh.) und in Bg.⁶⁵. Auch die zweite arabische Revision hat also nichts dazu beigetragen, aus der Textmisere herauszukommen. Im Gegenteil, man hat nur neue Fehlerquellen geschaffen. Denn nun spuken neben den alten Lesarten auch noch die neuen arabischen Varianten im Text herum und die Verderbtheit des Textes, der im 15. Jh. noch verhältnismäßig intakt war (im Vergleich zu den Texten des 18. Jh.), ist kaum mehr zu überbieten.

IV. Der arabische Einfluß in der äthiopischen Vulgata

Die Literaturperiode des 'Amda βeyon beginnt schon Ende des 13. Jh. Sie ist, wie schon gesagt⁶⁶, dadurch gekennzeichnet, daß viele äthiopische Werke nach arabischen Texten übersetzt, bzw. revidiert wurden. Die ältesten Hss. der Apokalypse, die den Vg-Text bringen, sind A B. Sie stammen aus dem 15. Jh. C stammt schon aus dem 16. Jh., bringt aber einen guten Text. In den Hss. D und E, die ebenfalls im 16. Jh. verfaßt wurden, ist der Vg-Text schlechter überliefert als in A B C. Seit dem Beginn der Übersetzungs- und Revisionsperiode bis zur Abfassung unserer ältesten Vg-Hss. ist also ein Zeitraum von ca. 2 Jahrhunderten verflossen. Es ist daher durchaus denkbar, daß auch schon in den ältesten Vertretern des üblichen Textes arabische Lesarten, die unabhängig von R₁ sind, auftauchen können. Vergleicht man

⁶⁵

Lesarten der R₂ in jüngeren Hss:

1,1 Vg: visio Iohannis sicut vidit Iesum Christum cui-dedit Deus ut ostenderet — R₂ (= J): visio sancti Iohannis 'abüqalambiß, sicut vidit Iesum Christum cui-dedit Deus ei ut certiore fecit.

3,6. 22 Vg: quid dixit spiritus sanctus — R₂ = H: quod-dixit spiritus sanctus.

4,4 Vg: seniores (liqānāt) — G: seniores (liqāwent) — gr: πρεσβυτέρους — R₂: sacerdotes — arab AC: Priester (kāhin) — P: sacerdotes seniores (kāhenāt liqāwent). P hat eine Doppellesart, die aus R₂ und G gebildet ist.

5,7 Vg: et-acceptit eam — gr: καὶ εἴληφεν — R₂ = P: et-acceptit illum librum — arab ABC: und er nahm das Buch.

12,4 Vg: et stetit illa bestia (om: ἐνώπιον τ. γυναικὸς τ. μελλούσης τεκεῖν) — R₂: et stetit illa bestia coram illa muliere quae vult (ut) pariat — R^c: et-stetit illa bestia coram hac muliere — K trp: et-stetit coram illa muliere illa bestia. Die R₂-Texte verwenden die seltener gebrauchte Vokabel 'anβara »coram« (statt qedma »ante« wie R₁). Aber K und R^c lassen den Relativsatz weg. (Vielleicht eine spätere Angleichung an arab C, wo auch τῆς μελλούσης τεκεῖν unübersetzt geblieben ist).

13,12 Vg: et-per-potestatem-suam — gr: καὶ τὴν ἐξουσίαν — R₂ = arab C: et-dedit-ei omnem potestatem-suam — P: et-dedit-ei potestatem-suam. Der Text von R₂ geht auf arab C zurück. P läßt »omnem« aus. Das könnte eine spätere Angleichung an arab B bedeuten, denn da fehlt »all« ebenfalls.

14,9 Vg: signum-eius — gr: χάραγμα — YZ = K = arab B: signum nominis-eius. Y und Z zeigen hier den Einfluß von arab B. Ihnen schließt sich auch K an.

20,8 Vg: gentes — gr: τὰ ἔθνη — R₂ = K: servos-suos (et-) gentes — arab C: die Diener und die Völker. K dürfte seine Lesart von R₂ übernommen haben.

22,2 Vg: ligni vitae — gr: τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν — R₂ = R: ligni curationis ad vitam — arab ABC: des Baumes der Heilung (arab AC hat eine andere Vokabel als arab B).

22,8 Vg: om. καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεψα — R₂ = Bg: et-eo tempore quando vidi et-audivi — arab C: damals als ich sah und hörte.

⁶⁶ Vgl. S. OrChr 43 (1959) 52.

Vg mit solchen arabischen Texten, die Rezensionen nach bo sind, dann findet man tatsächlich viele Übereinstimmungen. Es sind Varianten, die sowohl zu bo als auch zu den arabischen Rezensionen passen. Es ist nun sehr schwer, ja in den meisten Fällen ganz unmöglich, festzustellen, ob die Varianten direkt aus bo übernommen wurden oder ob sie erst durch das arabische Medium gegangen sind⁶⁷. Bei einer geringen Anzahl von Varianten ist es ganz klar, daß sie nur direkt aus bo stammen können⁶⁸. Daneben finden sich auch Varianten, die nur auf arab fußen können⁶⁹. Das beweist, daß arab tatsächlich schon vor der Abfassung von A und B die äthiopische Vulgata beeinflusst hat. Sicher geht ein wesentlicher Teil der unbestimmbaren Varianten erst über arab auf bo zurück.

Wichtig ist jetzt noch, zu erfahren, welcher Rezension die arabischen Varianten angehören. Hier spricht viel dafür, daß der Einfluß von einem Text der Rezension B ausging. Denn die meisten arabischen Lesarten in Vg zeigen Übereinstimmung oder wenigstens Ähnlichkeit mit arab B. Nur an etwa 5 Stellen ist eine Übereinstimmung mit arab A bzw. arab C gegeben.

67

Vg = arab = bo:

- 1,15 gr: ἐν καμίνῳ — Vg (= bo = arab C): in igne.
 3,10 gr: ἀγὼ σε τηρήσω — Vg (= bo = arab AC): et-propter hoc ..
 5,12 gr: κ. τ. δύναμιν — Vg (= bo = arab A) add: et-regnum.
 6,6 gr: ζώων — Vg (= bo = arab AC) add: ut vox aquilae.
 9,19 gr: ἀδικούσιν — Vg (= bo = arab) add: quinque menses.
 11,1 gr: κάλαμος — Vg (= bo = arab) virgam auri.
 17,9 gr: ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν — Vg (= bo = arab AC): cui-est cor et-sapientia, sciat-id.

68

Vg = bo ≠ arab:

1,16 Vg: gladius acutus duorum-orum — gr: δίστομος — bo: and a sword casting with two mouths — arab: .. besitzend zwei Schneiden (dī ḥaddaini). Vg hat also eine wörtliche Übersetzung des bohairischen Ausdruckes.

7,2 Vg: et-spectavi et-vidi — gr = arab: καὶ εἶδον — bo: and I looked, I saw. Die beiden Verba des äthiopischen Textes können nur aus bo stammen, da die arabischen Texte nur ein Verb haben.

8,11 Vg: et-factum-est absinthium ... cum turbine — gr: καὶ ἐγένετο εἰς ἄψινθον — bo: as an alloe — arab AC: wie Aloe — arab B om. »Cum turbine«, das hier angehängt ist und keinen Sinn hat, kann nur die Übersetzung des bohairischen »as an alloe« (emprētī en-ū-alloē) sein. Ich vermute, daß es in Vg ursprünglich »in similitudine 'alwā = (ba)-meßla 'alwā geheißt hat. Das konnte durch Unaufmerksamkeit leicht zu »meßla 'awlō = cum turbine« verdorben werden.

69

a) Vg = arab B ≠ bo:

4,9 Vg: et-quando hoc-modo dicunt ... et dant — gr: κ. ὅταν δώσουσιν — arab B: und wenn sie sagten — bo: and if ... should give. Vg hat hier eine Doppellesart: zu dem ursprünglichen Verb »dant« ist aus arab B noch »dicunt« gekommen.

9,5 Vg = arab B: et-imperavit-eis — gr = bo: καὶ ἐδόθη αὐτοῖς

16,5 Vg: iustus (es) tu o Domine et-rectus — gr = bo: δίκαιος εἶ — arab B: du bist gerecht, o Herr. Nur Vg und arab B fügen den Vokativ hinzu.

19,20 Vg: nomen sigilli illius bestiae — gr = bo: τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου — arab B: der Name des Tieres. Bei Vg dürfte es sich um eine Doppellesart handeln: zu »sigilli« (= gr: χάραγμα) tritt noch »nomen« (= arab B) hinzu.

Die geringe Anzahl der arabischen Lesarten in Vg läßt erkennen, daß es sich nicht um eine größere Revision nach arabischen Texten handelt, sondern nur um eine gelegentliche Angleichung an den arabischen Wortlaut, die vielleicht noch im 13. Jh., wahrscheinlich aber im Laufe des 14. Jhs. vorgenommen wurde.

V. Zusammenfassung

Das Ergebnis der Untersuchung kann in folgende Punkte zusammengefaßt werden:

1. Der äthiopische Vg-Text hat sich dominierend bis in die neueste Zeit hinein erhalten (z. B. Vg-Hs. R, die aus dem 19. Jh. stammt).

2. Die Hss. S T U bringen viele von Vg abweichende Lesarten, die auf einer Revision nach arab. Texten, die ihrerseits wieder von bohairischen Texten beeinflußt sind, beruhen. Die Revision (R₁) dürfte im 14./15. Jh. durchgeführt worden sein.

3. Die Hss. V W⁺ X Y Z haben viele Lesarten, in denen sie sich sowohl von Vg als auch von R₁ unterscheiden; auch diese Varianten gehen auf eine Revision nach arabischen, vom Koptischen beeinflussten Texten zurück. Diese zweite Revision (R₂) dürfte im 16. Jh. abgeschlossen gewesen sein.

4. Lesarten der R₁ sind in geringer Anzahl in Vg-Hss. zu finden; die R₂ aber hat stärker auf die jüngeren Vg-Texte abgefärbt.

5. Auch schon in den ältesten Hss. der äthiopischen Vg sind, wenn auch nur sporadisch, arabische Lesarten festzustellen. Auch hier handelt es sich wieder um arabische Texte, die vom Bohairischen beeinflusst sind.

6. Es ist anzunehmen, daß seit dem 13./14. Jh. immer wieder arabische Texte zum Vergleich herangezogen wurden. Man hat aber nie eine Neuübersetzung nach arabischen Vorlagen gewagt, sondern hat sich nur mit Revisionen und gelegentlichen Angleichungen begnügt. Der arabische Einfluß in der äthiopischen Übersetzung der Apokalypse ist zwar nicht zu übersehen, hat aber doch keine grundlegende Änderung bewirkt.

b) Vg = arab AC ≠ bo:

5,2 Vg: et-clamat et-dicit — gr = bo = arab B: κηρύσσοντα — arab AC: verkündet ... sagend .. Vg hat also wie arab AC zwei Verba.

12,12 Vg: quod pauci dies restant-ei — gr = bo: ὅτι ... ἔχει — arab A: daß .. ihm bleiben. Vg drückt sich genauso aus wie arab A.

15,8 äthiop A^cB: fumus irae Dei — gr = bo: καπνοῦ ἐκ τ. δόξης τοῦ θεοῦ — arab A: vom Rauch des Strafgerichtes Gottes. Nur arab A hat »Strafgericht«, das ungefähr zu A^c und B paßt.

22,1 Vg: ut grando — gr = bo = arab B: ὡς κρύσταλλον — arab A: wie Schnee (ḡalḡ) arab C: wie Eis (ḡalīd).

c) Vg = arab ABC ≠ bo:

6,14 Vg: ut papyrus (kertāß) — gr = bo: ὡς βιβλίον — arab ABC: wie Papier (qirtas). Vg hat dasselbe Fremdwort wie die arabischen Texte.

Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbūlā und dem Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus über Basilius

von

Arthur Vööbus

Eine der ältesten Exponenten der syrischen Biographieschreibung ist die Lebensgeschichte von Rabbūlā, Bischof von Edessa († 435), erhalten in einer einzigen Handschrift,¹ veröffentlicht durch J. J. Overbeck². Nichts ist bekannt über den Verfasser. Er zog es vor, unbekannt zu bleiben. Augenscheinlich muß er den von ihm geschilderten Geschehnissen nahe gestanden haben, und so müssen wir ihn in der Reihe des edessenischen Klerus suchen.

Eine andere Schrift, die das im folgenden behandelte literarische Problem aufwirft und zur literarkritischen Untersuchung Anlaß gibt, ist ein syrischer Panegyrikus auf Basilius von Caesarea († 379), den die Überlieferung dem Amphilochius von Ikonium († nach 394) zugeschrieben hat, der aber von demjenigen Enkomium, das im Griechischen unter dem Namen Amphilochius überliefert ist³, ganz verschieden ist. In verschiedenen Handschriften in Berlin⁴, Rom⁵, London⁶ und anderswo⁷, ist diese Schrift aufbewahrt worden. Ihr Text wurde durch P. Bedjan⁸ und nochmals durch K. von Zetterstéen⁹ herausgegeben.

Was im Vergleich dieser Texte auffallend ist, ist eine enge Verwandtschaft. Ein Blick auf die folgende Zusammenstellung von einigen Abschnitten genügt, um sich davon zu überzeugen, wie eng diese Verwandtschaft sein muß.

Rabbūlās Biographie (Opera selecta)	Panegyrikus auf Basilius (Acta martyrum VI)
S. 174. Rabbūlās erste Tat am Anfang seines Episkopats war, die	S. 310. Basilius erste Tat am Anfang seines Episkopats war, die gol-

¹ Br. Mus. Add. 14, 652, fol. 83a–125a (6. Jh.).

² *Vita Rabulae = S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta* (Oxonii 1865) 159 ff.

³ *In vitam et miracula Basillii, in Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera*, F. Combefis (Parisiis 1644) 155 ff.

⁴ Berl. Sach. 321, Fol. 48a–56a, Jahr 740/1.

⁵ Vat. syr. 369, Fol. 5a–15b (10. Jh.).

⁶ Br. Mus. Add. 12, 174, Fol. 125a–130a, Jahr 1197.

⁷ *Urmia syr.* 232, Fol. 312a–74a, Jahr 1795/6, und eine Hs., die früher in die Petersburger Sammlung gehörte, waren mir nicht erreichbar.

⁸ *Acta martyrum et sanctorum* 6 (Paris 1896) 297 ff.

⁹ *Eine Homilie des Amphilochius von Ikonium über Basilius von Caesarea* = Festschrift E. Sachau (Berlin 1915) 223 ff. — Übertragung ins Deutsche von demselben = OrChr 31 (1934) 67–98.

goldenen und silbernen Geräte der Kirche zu veräußern und das Geld zur Ernährung der Armen zu benutzen.

Rabbūlās Auffassung von dem Wert der kostbaren liturgischen Geräte begründet seine Unternehmung.

S. 176 Rabbūlās Ermahnungen an »den keuschen Bund der Männer«.

Seine Verordnungen an die Kleriker, die verbieten, Fleisch zu essen und sich zu baden.

Die Warnung für diese: daß sie »sich von dem Geschäft der Welt nicht ersticken lassen sollen«.

Sein Rat: »daß jeder von diesen mit seinen Genossen wohne«.

S. 177. Es folgen seine Verordnungen an »den Bund der Frauen«.

Oder wir nehmen einen anderen Abschnitt, der die Beschreibung der karitativen Tätigkeit behandelt.

S. 202. Fürsorge für die Armen.

S. 203. Beschreibung des Krankenhauses.

Betreffs der Krankenbetten ist es gesagt: »denn beliebt waren ihre Liegestätten auf den Matratzen ... auf denen sie lagen«.

»Und schmutzige Kleider ... an ihnen wurden überhaupt nicht gesehen«.

Das Personal im Krankenhaus war eingesetzt »für die Linderung ihrer Bedienung«.

Den Gehilfen war es strengstens verboten, daß »sie sich mit etwas anderem beschäftigten«.

Rabbūlā errichtete ein Hospiz für die Frauen außerhalb der Stadt, unter der Leitung der Diakonissen, unter denen die Bundestöchter arbeiteten.

denen und silbernen Geräte für eine entsprechende Summe unter den kleineren Städten und größeren Dörfern zu verteilen, und das Geld zur Ernährung der Armen zu benutzen.

Basilius Auffassung von dem Wert der kostbaren liturgischen Geräte begründet seine Unternehmung.

S. 311. Basilius Ermahnungen an »den Bund der Männer«.

Seine Verordnungen an die Kleriker, die verbieten, sich zu baden und Fleisch zu essen.

Die Warnung: »daß sie sich von der Welt nicht ersticken lassen sollen«.

Sein Rat: »daß sie zusammen wohnen«.

Es folgen seine Verordnungen an »den Bund der Frauen«.

S. 316. Fürsorge für die Armen. Beschreibung des Krankenhauses.

Betreffs der Krankenbetten ist es gesagt: »so beliebt waren die Liegestätten auf den Matratzen, auf denen sie lagen«.

»Kaum kam es vor, daß ein schmutziges Gewand an ihnen gesehen wurde«.

Das Personal im Krankenhaus war eingesetzt »für ihre Linderung und ihre Bedienung«.

S. 317. Den Gehilfen war es strengstens verboten, daß »jemand sich mit etwas anderem beschäftigte«.

Basilius errichtete außerhalb der Stadt aus den Bundestöchtern bestehendes Kloster unter der Leitung der Diakonissen.

Wie soll man eine solche Erscheinung erklären? Ist hier der Pseudo-Amphilochianische Panegyrikus einfach abhängig von der Biographie von Rabbülā, oder ist dieses Verhältnis umgekehrt zu erklären? Oder sind beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig? Theoretisch liegen alle sicherlich in den Grenzen des Möglichen. Damit ist ein Problem angeschnitten, dem derjenige, der diese Quellen kritisch benutzen will, nicht ausweichen kann. Eine quellenkritische Sichtung der Texte wird unvermeidlich.

Das erste Ergebnis, zu dem eine eingehende Untersuchung des Pseudo-Amphilochianischen Panegyrikus führt, ist die Feststellung, daß wir in dieser Schrift mit einem schreienden Mangel an wirklicher Kenntnis von der Lebensgeschichte und dem Schaffen des Basilius zu tun haben — ganz im Gegensatz zu der Biographie über Rabbülā, über dessen Tätigkeit der Verfasser sich als gut orientiert ausweist. Es ist frappant, wie beschränkt seine Nachrichten waren über den historischen Gehalt der Lebensgeschichte wie des Lebenswerkes des Basilius. Nichts weiß er über Basilius' Bemühungen, die Formen der mönchischen Lebensweise in Palästina, Ägypten und Syrien kennenzulernen¹⁰. Nichts weiß er über Eustathius von Sebaste¹¹, sein Werk¹², und seine Bedeutung¹³ für das Reifen seiner Auffassung von dem mönchischen Leben. Der Verfasser hat keine Ahnung von Basilius' Bedeutung in der Förderung des Mönchswesens, durch Gründung von Klöstern¹⁴, seine Bemühungen¹⁵ über die Ordnung und die Verbreitung seiner disziplinierten Form des Mönchtums¹⁶. Eine solche Ignoranz ist besonders befremdend, weil hier die größte Bedeutung in Basilius' Lebenswerk liegt — in die weit verbreitete, aber amorphe Masse der Mönche Ordnung und Disziplin gebracht, wie auch eine fruchtbare Verbindung mit der Kirche verwirklicht zu haben. Und dies nicht nur in Pontus, sondern in Kleinasien und sogar außerhalb dieser Grenzen¹⁷. Der Verfasser hoffte solch eine krasse Ignoranz

¹⁰ Basilius, Epistula CCXXIII, 2 = PG 32,824.

¹¹ Epistula CCXXIII, CCXLIV = PG 32, 820ff., 912ff. Vgl. F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe* (Halle 1898) 54; 97.

¹² Er hatte Klöster gegründet in Pontus, Paphlagonien und Armenien, Sozomenus, *Hist. eccl.* III, 14 = PG 67, 1080.

¹³ Basilius selber gibt zu, daß er die Vorbilder nicht anderswo gefunden hat, sondern in den Mönchen unter seinen Landsleuten (Epistula CCXXIII, 3 = PG 32, 824). Ein Hinweis auf seine Bedeutung scheint eine Tradition zu sein, die die Regel, welche Basilius in Pontus verfaßte, dem Eustathius zuschrieb, Sozomenus, *Hist. eccl.* III, 14 = PG 67, 1080.

¹⁴ Rufinus, *Hist. eccl.* XI, 9, Mommsen (Berlin 1908) II, 2, 1015f.; Sozomenus, *Hist. eccl.* VI, 17 = PG 67, 1336.

¹⁵ Durch Korrespondenz und Gesandten, Epistula CCXXVI = PG 32, 811ff.

¹⁶ Was er sagt über das große Koinobium in Caesarea, Türgamā, 83f., ist auch falsch. Die Gründung kann nicht in die Periode seines Episkopats fallen; denn im Jahre 372 existierte diese Anlage schon in einer entwickelten Form, Basilius, Epistola LXXXI, XCIV = PG 32, 457; 485ff.

¹⁷ Seine Autorität und Berühmtheit als Bischof von Caesarea half seine Form des Mönchtums zu verbreiten.

mit einigen nichtssagenden Worten zuzudecken¹⁸. Ebenso kennt er nichts von seinen Regeln für das Mönchtum¹⁹, die in diesem Prozeß eine wichtige Rolle gespielt haben. Kein Wort fällt über seine Förderung der Schulen²⁰, nicht zu reden über die intimsten Mitarbeiter, mit denen Basilius' Lebenswerk innig verbunden war. Der Verfasser war einfach ein Ignorant — ein Urteil, das sicher zutrifft. Was er mit lauten Worten von seiner Information redet und diese mit einer reichen »Schatzkammer« vergleicht²¹, ist nur Prahlerei.

Aber nicht nur seine Unterlassungen, sondern auch das, was er erzählt, bestätigt unser Urteil. Seine Unkenntnis hoffte er mit Fabulieren und klischeeartigen Geschichten auszufüllen. So fabelte er, wie Basilius nach Alexandrien ging, um alle Zweige von Medizin, Geometrie, Mathematik und Magie zu studieren²². So erzählte er, wie Basilius »einstimmig« zum Bischof gewählt wurde²³, und hat keine Ahnung davon, welche Schwierigkeiten hier im Wege standen, verursacht durch die Agitation der Opposition²⁴, und welche Bemühungen diese verlangten, um sie zu überwinden²⁵. So phantasiert er, wie Basilius gegen seinen Willen in das hohe Amt gewählt wurde und aus lauter Demut flüchtete und sich versteckte²⁶. Alles das ist Phantasie, denn wie edel und selbstlos auch Basilius Motive dabei waren, aber er selber strebte danach, die Wahl auf sich zu lenken²⁷, als im Jahre 370, nach dem Tode des Eusebius, der Bischofsitz in Caesarea vakant wurde. So sind der Willkür des Gedankenspiels Tor und Tür geöffnet gewesen.

Noch eines anderen Umstandes wird man gedenken müssen, um dieses Bild abzurunden. Wie weit der Verfasser von dem historischen Grund getrennt war, sieht man auch darin, wie er die griechisch-hellenistische Kulturwelt mit ihrer Eigenart und ihrem Wesen ignorierte und das syrische Muster einfach auf sie übertrug. So, wenn er die asketischen Übungen von Basilius beschreibt, hat er syrische Vorbilder im Auge gehabt²⁸. Er machte sich keine Sorgen darüber, daß dadurch ein Zerrbild für das griechische Mönchtum

¹⁸ Türgämä 318.

¹⁹ A. a. O. 311.

²⁰ *Regulae fus. tract.* 15 = PG 31, 355f.

²¹ Türgämä 299.

²² A. a. O. 304.

²³ A. a. O. 307f.

²⁴ Gregor von Nazianz gibt ein nüchternes Bild, wenn er redet von den Schwierigkeiten, Neid und Opposition seitens der Bischöfe, *Oratio XLIII*, 37 = PG 36, 545. Auch andere Quellen reden über die Schwierigkeiten, die die Kandidatur Basilius' verursacht hatte, Gregor von Nazianz, *Epistulae XLI–XLIV* = PG 37, 84ff.

²⁵ Über die Bemühungen des alten und kranken Eusebius, Bischof von Nazianz, im Interesse des Basilius, siehe Gregor von Nazianz, *Epistulae a. a. O.* Endlich mußte Eusebius auch sein Krankenbett verlassen, um sich in die Verhandlungen einzusetzen und den Ausgang zu bestimmen, Gregor von Nazianz, *Oratio XVIII*, 36; *XLIII*, 29 = PG 35, 1033; 36, 536.

²⁶ Türgämä 307f.

²⁷ Gregor von Nazianz, *Epistula XL* = PG 37, 81ff.

²⁸ Türgämä 306.

entstand²⁹. Wenn er von den Asketen redet, dann schildert er diese als die *benai qeiāmā* und die *benat qeiāmā*³⁰. Und wenn er Basilius' Beitrag zum Mönchtum flüchtig berührt, dann sagt er natürlich, daß er »ein Bruder der Anachoreten« wurde³¹, ohne zu bedenken, historische Tatsachen auf den Kopf gekehrt zu haben³². So hat sich der Verfasser erstaunlich wenig Gedanken darüber gemacht, wie weit er gehen durfte. Auf Schritt und Tritt läuft man Gefahr, in die Irre zu gehen, wenn man diesem Führer folgt.

Indem der Verfasser Verhältnisse und seine zeitgeschichtliche Situation einfach auf Basilius überträgt, verrät er auch eine erheblich spätere Zeit. So muß man kurz einige Stellen anschneiden, die besonders unsere Aufmerksamkeit verdienen. Diese betreffen bestimmte Stellen, wo der Verfasser Rabbūlās' Biographie abgeschrieben hat, und trotzdem nicht alles unverändert übernehmen konnte, weil seine eigene Zeit schon fortgeschritten war. Besonders tritt das hervor in der Schilderung der karitativen Tätigkeit. Rabbūlās' Biographie beschreibt hier, wie er »vertrauensvolle Diakonen« und die »Brüder« für diesen Dienst verwandte³³. Dagegen hat der Verfasser des Panegyrikus ein Bedürfnis, hier von besonderen Ämtern für Waschen und Haarschneiden zu reden³⁴. In diesen Abweichungen hören wir ein Echo der Entwicklung in der Liebestätigkeit, die sie inzwischen durchgemacht hatte³⁵. Was wir hier hören, finden wir in den jüngeren Quellen³⁶.

Oder die Verordnung, daß die Bundestöchter nicht bei den Eltern wohnen durften³⁷. In den älteren Zeiten war diese Regelung nicht durchgeführt. Nach den Regeln von Rabbūlā konnten die Bundestöchter auch bei den Verwandten wohnen³⁸.

Damit ist auch die Frage der Priorität in den beiden Texten gelöst. Daran kann kein Zweifel sein, wo wir die Hand des Abschreibers sehen können. Der Pseudo-Amphilochianische Panegyrikus ist der borgende Teil. Daß mit diesem Ergebnis sicher das Richtige getroffen wird, beweist nun zur Evidenz

²⁹ Nach Basilius' Grundsätzen war die Überschreitung der Grenzen der Mäßigung schädlich und nicht im Interesse des christlichen und ethischen Lebens.

³⁰ Türgāmā 311.

³¹ A. a. O. 318. Auch sagt er, daß es sein Bestreben war, alle für das Einsiedlertum zu gewinnen, a. a. O. 312.

³² Anachorese konnte Basilius nicht befördern. Sein Bestreben war, alle Mönche in gemeinschaftlichem Leben zu vereinigen, Basilius, Epistula CCXCV = PG 32, 1037; vgl. XXIII = PG 31, 293 ff.

³³ Vita Rabulae 203.

³⁴ Türgāmā 317.

³⁵ A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums*. Ein Beitrag zur Geschichte der Liebestätigkeit im Orient = Contributions to the Baltic University 51 (Pinneberg 1947).

³⁶ Jōhannan, *Lives of the Eastern Saints*, E. W. Brooks (Paris 1923/6) = PO 17; 18; 19.

³⁷ Türgāmā 311.

³⁸ A. Vööbus, *Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian monasticism* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11 (Stockholm 1960) 38.

die Beobachtung in denjenigen Stellen, wo der Pseudo-Amphilochianische Panegyrikus klar eine geglättete Version des Textes der Biographie darstellt³⁹. Hier kann man die Lösung in ihrer letzten Schärfe sehen.

Alles, was wir feststellen konnten, berechtigt uns zu der Annahme, daß aus Mangel an historischen Angaben der Verfasser eine Leinwand benutzt hat, die uns daran erinnert, daß wir hier den Boden der Hagiographie betreten.

Wie wir es gesehen haben, kann man hier nur ein wenig Echtmetall aus den großen Haufen von Schlacken aussondern. Ausgenommen diese vereinzelten Angaben über die zeitgenössischen Verhältnisse, erweist sich diese Schrift für geschichtliche Zwecke als unbrauchbar.

³⁹ Unter diesen Fällen das interessanteste Beispiel ist, wie der Verfasser des Panegyrikus die schwierige Konstruktion: »für die Linderung ihrer Bedienung und für das Bedürfnis ihrer Leiden« (Vita Rabulae 203) in die »für ihre Linderung und ihre Bedienung« änderte (Türgämä 316 f.).

Zum theologischen Menschenbild Babais d. Gr.

Nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar
zu den beiden Sermones des Mönches Markus
über »das geistige Gesetz«

von

Paul Krüger

A

Über den Lebenslauf, die Stellung und Bedeutung des Nestorianers Babai des Großen († nach 628) unterrichten uns im Überblick A. Baumstark¹ und neuerdings de Urbina². Eine größere, aber unser Thema nicht berührende Studie über die Theologie Babais hat V. Grumel veröffentlicht³.

Von den zahlreichen Schriften Babais sind die meisten verlorengegangen. Was auf uns gekommen ist, ist recht spärlich und umfaßt außer den Lebensbeschreibungen des Märtyrers Georg († 612), der Märtyrin Christina, einigen literarischen Spuren über Dadišo', Abraham von Kaškar und andere Mönche des Berges 'Izla ('Izala), mehreren liturgischen Hymnen, einem Briefe wohl als Hauptverfasser an den sassanidischen Herrscher mit einem beigefügten Glaubensbekenntnis, an bedeutenderen Werken einen Kommentar über die Zenturien des Evagrius Ponticus, den Liber de unione, worin besonders über die Incarnation gehandelt wird, und einen bislang noch unveröffentlichten Kommentar über die beiden Sermones des Mönches Markus über das »geistige Gesetz«⁴.

Das letztgenannte Werk, der Markuskommentar, soll im folgenden dem Inhalte nach der Forschung bekanntgemacht werden.

Der Inhalt dieses Kommentars ist im wesentlichen anthropologisch ausgerichtet. Deshalb stellen wir seine Wiedergabe unter diesen Gesichtspunkt.

Wir bedienen uns dabei der rein deskriptiven Methode, wobei wir zur Ergänzung, zur Vertiefung und zum besseren Verständnis die beiden bereits edierten Werke Babais, den Kommentar zu Evagrius Ponticus mit dem Zusatzkommentar der 60 Kapitel⁵ und den Liber de unione, herangezogen

¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), 137/9.

² J. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca* (Romae 1958), 130/2.

³ V. Grumel, *Un théologien nestorien*, Babai le Grand (VI^e–VII^e s.) = *Echos d'Orient*, 22 (1923) 153–81; 257–80 23 (1924) 9–33; 162–77; 257–74; 395/9. Grumel beschäftigt sich in der Hauptsache mit der Christologie Babais nach dessen Liber de unione. Als Abschluß finden sich einige Bemerkungen über die Soteriologie Babais, über die Eucharistie, die processio Spiritus Sancti und über den römischen Primat, ebenfalls nur nach dem Liber de unione.

⁴ Vgl. hierzu auch Baumstark a.a.O. und de Urbina, 130f.

⁵ W. Frankenberg, *Evagrius Pontikus* = Abh. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge, Bd. 13,2 (Berlin 1912). Hier Kommentar und Zusatzkommentar = Frankenberg.

haben⁶. Bei der hier durchgeführten theologischen Sachvergleiche hat sich herausgestellt, daß die beiden genannten Werke und der Markuskommentar nur einem Verfasser, eben Babai, zugeschrieben werden können.

Zuvor noch einiges über die handschriftliche Überlieferung des Markuskommentars, den Verfasser der Grundschrift, d. h. der beiden Sermones, über Zeit, Zweck und Veranlassung des Kommentars.

Leider ist die handschriftliche Überlieferung in einem sehr schlechten Zustande. Der Markuskommentar ist uns erhalten in einer einzigen Handschrift in London, und zwar in BrM add 17 270 (wohl 9. Jh.)⁷, die ausschließlich den Kommentar enthält. Von den 42 Blättern ist kaum eines leserlich, eine ganze Reihe bieten nur verstümmelte Sätze. Bei einer Ausgabe des syrischen Textes müßte man sich schon auf einige Textstücke beschränken. Die Verfasserschaft Babais steht außer Diskussion⁸.

Wir sind nun in der Lage, in unserem Zusammenhang einiges Neue beizutragen zum literarischen Schaffen und zum Lebensbild des Mönches Markus, des Verfassers der beiden Sermones.

Babai bringt einmal in der Erklärung zur Zenturie III,85 des Evagrius diese Notiz: »Denn der selige Markus wandte sich gegen die verderbte Häresie in dem Sermo über die Taufe«⁹. Mit der Häresie ist die der Messalianer gemeint, die die Taufe verwarfen. Mit diesem Satz macht uns Babai mit einem weiteren Werke des Markus bekannt: mit dem Sermo über die Taufe, der aber verlorengegangen ist. Markus wird von Babai im Kontext hoch geschätzt, so daß er eine bestimmte literarische Bedeutung gehabt haben muß, was uns vermuten läßt, daß Markus noch weitere uns unbekannte Schriften verfaßt hat. Jedenfalls kann man Markus seinen Platz in der syrischen Literaturgeschichte nicht mehr absprechen.

Die enge geistige Verbindung zwischen Babai und Markus deutet darauf hin, daß letzterer nestorianischer Mönch des Klosters auf dem Berge 'Izla war, dem auch Babai angehörte, wahrscheinlich sogar sein Abt. Er muß vor Babai gelebt haben, da er von diesem als »der selige Markus« bezeichnet wird. Weil im gesamten Schrifttume des Narsai († nach 503)¹⁰, soweit es gedruckt vorliegt, nicht ein einziges Mal der Name Markus erwähnt wird, liegt die Vermutung nahe, daß dieser in der Zeit nach Narsai und vor Babai gelebt hat, das wäre im 6. Jh. Nach den beiden Sermones zu urteilen, war Markus ein hochgeachteter aszetischer Schriftsteller.

⁶ A. Vaschalde, *Babai Magni Liber de unione* = CSCO 79/80 = Vaschalde. Intendiert ist die Übersetzung.

⁷ In Photographien im Besitze des Verfassers.

⁸ Vgl. zum ganzen P. Krüger, *Überlieferung und Verfasser der beiden Memre über das »geistige Gesetz« des Mönches Markus* = Ostk. Studien 6 (1967) 297/9.

⁹ Frankenberg 253. Die Zahl III = 3. Zenturie, 85 = 85. Sentenz. Zu dieser Stelle vgl. auch die schon von O. Braun vor Frankenberg gegebene deutsche Übersetzung dieses Passus in O. Braun, *Das Buch der Synhados* (Stuttgart und Wien 1900) 172, Anm. 3.

¹⁰ Über ihn Baumstark 109–13; de Urbina 107/9.

Einige Hinweise können wir geben über die Veranlassung und die Zeit der Abfassung des Markuskommentars.

Er wurde geschrieben für die Mönche des Klosters auf dem Berge 'Izla. Einmal wendet sich Babai direkt an den pater pneumaticus, den geistigen Lehrer, und andererseits in einem Atemzuge an den Klosteroberen, indem er ausführt: »Wenn du gewürdigt bist, Lehrer oder Vater (Oberer) in der Führung des Hauses unseres Herrn zu sein und du in Unruhe bist, d. h. wenn dir dein Untergebener oder dein Schüler in seinem Ungehorsam Sorge macht . . . komme still zu mir und zeige dich nicht öffentlich verwirrt . . .« (fol 31v)¹¹. Babai fühlt sich noch ganz mit dem Convent der Mönche verbunden und bietet dem geistigen Lehrer wie auch dem Oberen seine Hilfe an, indem er sie bittet, in schwierigen Fällen zu ihm zu kommen. Er steht also außerhalb der Gemeinschaft. Das war der Fall, als er in Vertretung des Katholikos die nestorianische Kirche gelenkt und geleitet hatte. In dieser Spätzeit ist wahrscheinlich der Markuskommentar verfaßt worden, um das geistige Leben im 'Izlakloster zu fördern.

Das Menschenbild, das wir nunmehr herausarbeiten wollen, ist zwar mönchisch geformt, doch das hierüber Gesagte ist im wesentlichen so allgemein gehalten, so daß das religiöse Menschenbild an sich angesprochen wird.

B

Babai macht in seinem Kommentar Ausführungen über den natürlichen und den erlösten, erhöhten Menschen. Demnach betrachtet er ihn philosophisch und theologisch.

I. Der Mensch in philosophischer Sicht

Hierüber finden sich nur ein paar Bemerkungen.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Durch die Geistseele ist er ein Vernunftwesen und vermag auf natürliche Weise zu erkennen. Aber diese Erkenntnis ist unvollkommen. So sagt Babai: »Nicht allein durch den natürlichen Zusammenhang erkennen wir die Wahrheit« (fol 34v). Der Verstand an sich steht vor der Wahrheit, kann nicht in sie eindringen. Die Erkenntnis hat auch einen moralisch-ethischen Bezug. »Es gibt solche, die auf die natürliche Erkenntnis bauen, die keine Gebote kennt« (fol 17r). Babai will nicht etwa das Naturgesetz leugnen, sondern er hebt nur hervor die positiven, in der Offenbarung gegebenen Gebote und Gesetze, die die Vernunft nicht erreichen kann.

Von der Freiheit bekennt Babai: »Die Freiheit wird erfüllt allein durch die Liebe Christi und nicht durch die Kraft menschlicher Vermögen« (fol 6v). Der natürliche Wille wird in seiner Einheit mit der Übernatur gesehen. Die Entscheidung für die gute Tat fällt er nicht aus sich. Die sich in der Liebe Christi äußernde Gnade ist im Verein mit dem Willen fähig

¹¹ Die Zählung der Blattseiten geschieht nach unserer Blattordnung.

dazu. Babai erkennt hiermit indirekt die aus der Ursünde im Paradiese resultierende Schwäche des Willens an, wie er auch direkt auf die Schwäche des Willens und der gesamten menschlichen Natur hinweist. »Wir rechnen nicht mit der menschlichen Schwäche unserer Natur und unseres Willens« (fol 7v).

Es gibt zwei Zustände des Menschen: den in der Sünde und den in der Gnade. Der Mensch soll sich aus dem Stande der Sünde erheben in den übernatürlichen Zustand, indem er der Sünde abstirbt und so den alten Menschen auszieht. »Der Sünde sind wir gestorben. Der alte Mensch. . .« (fol 23v). Der Sünde sterben heißt, für Christus den geistigen Tod erleiden, um Ihn aufnehmen zu können. »So wollen wir uns jetzt befreien vom Gesetze (des Bösen) und Dem sterben, der uns angenommen hat« (fol 23v). Vom Philosophischen her gesehen ist der natürliche Mensch = Mensch im Stande der Sünde = alter Mensch.

II. Der Mensch in theologischer Schau

Das eigentliche Anliegen des Markuskommentars Babais ist der erlöste und begnadete Mensch, der uns in den mannigfaltigsten Schattierungen und Formen vorgeführt wird, sowohl seinem Wesen als auch seiner Tätigkeit, seinem Wirken, nach. Im Vordergrund steht das in der Gnade begründete übernatürliche Wesen des Menschen. Damit hätten wir die innere Einteilung des Stoffes gewonnen: der Mensch im Lichte des Dogmatischen und der Mensch in moraltheologischer Schau.

1. *Der Mensch im Lichte des Dogmatischen*

a) Der Mensch ist ein erlöster Mensch

Gleichsam als den ersten anthropologischen Glaubenssatz verkündet Babai, daß der durch die Sünde gestorbene Mensch um den Kaufpreis des Blutes Christi erlöst worden sei. »Und wir waren tot durch unsere Sünden. Für uns gab Er den Kaufpreis in Seinem Blute« (fol 20r). Der Glaube an die Erlösung durch Christus gewährt die Gnade, aus der der Mensch in der rechten Weise leben soll. »Und als wir durch den Tod gestorben waren, hat Er uns durch Sein Blut erlöst. Und denen, die dieses glauben, gibt Er Seine Gnade« (fol 20r). Auf zwei Säulen ist der erlöste Mensch aufgebaut: auf dem Glauben und der Gnade. Es tritt hier schon klar zu Tage, welchen Wert und welche hohe Bedeutung Babai der Gnade beimißt. Wir werden auch weiterhin sehen, daß Babai ein großer Künder der Herrlichkeit und der Mächtigkeit der Gnade als des Hauptlebenselementes des Menschen ist. Babai erweist sich hier als ein echter Schüler des hl. Paulus.

b) Verhältnis Mensch—Gnade

Die Gnade ist unverdient, sie ist gratis data. In keiner Weise kann sie der Mensch durch Mühe erwerben oder verdienen. Sie ist ferner vielgestaltig in den einzelnen Arten gemäß der Vielzahl der Talente, mit denen sie als eine Wirkkraft verglichen wird. »Viel wird von ihr (der Gnade) erwartet

gemäß dem Geheimnisse des Gleichnisses mehrerer Talente und der fünf Talente. Alle Werke und alle Mühen jedoch, selbst, wenn sie von einem Menschen zusammengefaßt und vom Anbeginn bis zum Ende der Welt ausgebreitet und (so) beständig und in jedem Augenblicke in die Augen fallen würden — keineswegs vermöchten sie auch nicht eine von den Gnaden zu erwirken« (fol 22r)¹².

Die Gnade ist der kostbarste Besitz des Menschen, sie steht höher als alle irdischen Güter. Sie ist eine Gabe der überfließenden Liebe Gottes. »Was ist größer als das, was du jetzt hast? Denn die überfließende Liebe des Gebers (Gottes) ist die innere Süßigkeit Seiner Gnaden« (fol 22r).

Immerdar ist die Gnade vorhanden. Gott bietet sie ununterbrochen an. »Und es fehlt dir nicht an einer von ihnen, sowie die Luft und die Sonne (dir nicht fehlen)« (fol 22v).

Der Gnade gegenüber hat der Mensch die Pflicht der Dankbarkeit. »Jeder Einsichtige, der die Gnade empfängt, schuldet gerechterweise die Dankbarkeit für ihren Empfang gemäß ihrem Werte. Jeder, dem viel anvertraut ist, ist doch gerechterweise verpflichtet, (die Dankbarkeit) an die erste Stelle zu setzen« (fol 22v). Die Dankbarkeit wird erfüllt in dem Dasein für Gott, in der Hingabe an Gott. Das bedeutet, daß der Mensch die Gnade nur gebrauchen soll für den Dienst Gottes. »Da jeder Mensch von ihnen (den Gnaden) erfüllt wird, sodaß der einzelne Mensch sie ganz zur Verfügung hat, so bist du daher dem Herrn verpflichtet als einem, der allein deinetwegen alles erschuf« (fol 22v). Mit dieser Hingabe meint Babai sowohl den Vollzug der guten Werke als auch die Enthaltung von Sünde und Schuld, was im folgenden Texte ausgeführt wird: »Wo könnten sich wohl deine Werke der fünf (Talente) finden? Nicht genügen alle Werke und alle Einsätze zur Abgeltung unserer Fehler und unserer Schuld, die immer (vorhanden) ist; denn jeder Hauch einer Begierde und jede Erregung eines Gedankens und jede Bewegung einer Erregung der Sinne des Leibes und der Seele bringen uns in große und nicht wiedergutzumachende Schuld in gerechter Weise« (fol 22v). Die Sinne der Seele sind die inneren Sinne, die dem Leibe entsprechend an der Seele gedacht werden. Mit dem Stande der Sünde ist die Gnade nicht vereinbar. In diesem Falle »würde von uns genommen Seine Gnade, sei es als Drachme oder als Talent, und wir hätten Anteil an denen, die nicht glauben« (fol 21v). Was bedeutet Gnade als Drachme und was als Talent? Wir nehmen an, daß hier der Unterschied zwischen der Gnade als Seinszustand und als wirkliche Gnade angedeutet wird. Die Drachme wäre dann nach unserm heutigen Sprachgebrauch ein Symbol für die heiligmachende Gnade. Da der Sünder ohne die Gnade dem Ungläubigen gleichgestellt wird, kann es sich hier nur um eine schwere Sünde handeln.

Zum ersten Male erhält der Mensch die Gnade in der Taufe durch »den Tod in der Taufe« (fol 4v).

¹² Zu dem Gleichnis der Talente vgl. Mt 25, 14–30.

Durch die Gnadengabe steht der Mensch in einer unmittelbaren Verbindung mit Christus, dessen Blut ihn erlöst hat. »Christus kam und vergoß Sein Blut am Kreuze. Und Sein Geist stieg herab und vollendete Seinen Leib¹³. Nicht sollst du Jenen verlassen, der seinetwegen (des Menschen wegen) starb: Christus, selbst, wenn du in der ganzen Welt allein wärst« (fol 22v).

Die Gnade versetzt den Menschen in das Reich Gottes in Ewigkeit, d. h. in Sein Gnadenreich hier auf Erden, das im Himmel droben ewig fortbestehen wird. »Und Er (Gott) gab Seinen Christus in den Tod und errichtete Sein herrliches Reich in Ewigkeit« (fol 22v). Damit ist das Himmelreich, der Berg Sion, hier auf Erden schon vorweggenommen. »Das Himmelreich haben wir in unserem Innern empfangen . . . Nunmehr ist unser (innerer) Himmel im Himmel, und wir berühren den Berg Sion« (fol 23v).

Der Sünder¹⁴ ist einem Ehebrecher gleich. Er schließt sich automatisch aus der Gnaden- und Liebesgemeinschaft mit Christus aus, da das Reich Gottes nicht mehr in ihm ist, und ebenso auch aus der eucharistischen Gemeinschaft mit Christus. »Wie ein Ehebrecher, der heimlich auf ein Weib schaut, um es zu begehren, in seinem Herzen ein Ehebrecher ist, so nämlich auch dieser in seinem verborgenen Willen, und er schließt sich aus von der reinen Gemeinschaft der Liebe und des Gebotes Christi und von der heiligen Vereinigung mit Seinem Leibe« (fol 12r). Der Empfang der heiligen Kommunion ist nach diesen Worten an den Besitz der Gnade gebunden.

Grundsätzlich ist der Mensch in seiner inneren und äußeren religiösen Tätigkeit auf die Gnade angewiesen, die nicht nur diese begleitet und vollendet, sondern auch ihr zuvorkommt. Der Mensch hat nur eines zu tun: mitzuwirken mit ihr, sie nicht vergeblich zu empfangen. Aus dieser Auffassung geht klar hervor, daß Babai und der Pelagianismus, wie gelegentlich behauptet wurde, sich keineswegs irgendwie berühren¹⁵.

c) Wohnen Christi in der Seele

Über die Gnade hinaus als ihre letzte Vollendung und Erhöhung wohnt Christus in der Seele des Menschen. Über den Unterschied zwischen der Gnade und der Gegenwart Christi hat sich Babai keine näheren Gedanken gemacht. Er stellt nur die Tatsache als solche mit ihren Auswirkungen heraus. Babai sagt hierüber klar und deutlich: »Und er (der Mensch) soll sich dessen bewußt sein, daß Er (Christus), siehe, nahe ist und Er in uns wohnt und (uns) zu Seinem Tempel macht . . . Und es ist bekannt und wahr: in euerem inneren Menschen wohnt doch Christus im Glauben und in euerem Herzen in der Liebe, so daß der Tod (der Seele) als Dieb vor

¹³ Babai denkt hier an die Herabkunft des Hl. Geistes am Pfingstfeste, der Seinen (= Christi) Leib = Kirche vollendete.

¹⁴ Bezogen auf den Mönch.

¹⁵ Vgl. Dictionnaire de théologie catholique XI, 1 (1931) 304. Dieses hier neu auftauchende Problem Babai und der Pelagianismus soll demnächst im Zusammenhang untersucht und gelöst werden.

dem Könige der Wahrheit angeklagt wird; er fürchtet sich und ist erregt und flieht und verbirgt sich, daß er sich nicht wiederum dem Hause nähere« (fol 15r). Wie am Kreuze der Tod der Sünde durch Christus überwunden wurde, so auch durch Christus, wenn Er in der Seele wohnt. Dabei denkt Babai nicht in erster Linie an die eucharistische Gegenwart, sondern an eine allgemeine, die nach ihm wahrscheinlich in einem bestimmten Zusammenhang mit ersterer steht. Eine Klärung dieser Frage läßt sich vorläufig aber nicht ermöglichen. Nicht nur der Aufenthalt des Seelentodes im Innern des Menschen wird durch Christus zunichte gemacht, auch der im äußeren Bereiche des Menschen, d. h. in dessen Umgebung. »Und überhaupt wird seine Nähe in seiner (des Menschen) Umgebung¹⁶ unmöglich gemacht« (fol 15r).

Voraussetzungen des Wohnens Christi in der Seele sind Glaube und Gnade. »Er (Christus) lehrt, daß wir dieses nicht (aus uns) erlangen können, es kommt aus unserem freiwilligen Glauben« (fol 15r).

Das Wohnen Christi im Tempel der Seele zeitigt seine Früchte und seine Wirkungen. Zunächst in negativer Hinsicht: »Jener, der zeitweilig verstrickt war in phantasiereichen und unreinen Gedanken, wird ganz erfüllt von dem ganz reinen Lichte ohne Makel in der Erkenntnis der Wahrheit, die er mit dem Wohnen Christi angenommen hat . . . Er ist hingeeben und eingetaucht in Gedanken, die von begierlichen Vorstellungen rein sind« (fol 15r). Und in positiver Hinsicht: »Und das Verlangen nach der Flamme seiner Liebe erfüllt ihn (den Menschen) . . . Und Licht und Freude (sind) das Geheimnis der herrlichen Güter, welche Seine Hochzeit offenbart« (fol 15r). Das Wohnen Christi in der Seele bedeutet nicht ein Nebeneinandersein, sondern ein Ineinandersein in einem bräutlichen Verhältnis. Christus ist der Bräutigam, die Braut ist die Seele. Und weiterhin: »Jedoch auch hier (auf der Erde), wenn wir (recht) leben und den Geist erfüllen, wird in uns Seine Freude und die Vereinigung mit Ihm bewahrt, und Er erleuchtet (uns) und erfreut sich in uns, indem Er in uns von nun an Seine geistigen Früchte zeigt zur Befestigung der Hoffnung und zur Vermehrung unseres Wachstums und zur Erhöhung unserer zweiten Vollendung (Auferstehung)« (fol 21v). Die erste Vollendung vollzog sich in der heiligen Taufe.

Im Wohnen Christi in der Seele liegt begründet das *şalma*- (Abbild-) Sein und das *dēmutha*- (Ebenbild-) Sein des Menschen. »Ein geliebter *şalma* und eine *dēmutha* (ist er) und im Glanze ist sein Ruhm« (fol 15r). Dieser Satz ist ganz umrahmt von den Texten des Wohnens Christi in der Seele. Der Mensch als *şalma* und *dēmutha* ist der von Christus ergriffene und von Ihm geformte Mensch, der in einer bräutlichen Vereinigung ein Tempel Christi ist. Diesem *şalma*- und *dēmutha*begriff scheint auf den ersten Blick eine Formulierung über den Charakter der Ebenbildlichkeit zu widersprechen, die Babai in seinem Zenturienkommentar vorbringt, wo er sagt: »Das vollkommene Ebenbild ist der, der in sich die Erkenntnis der Hl. Trinität auf-

¹⁶ Wörtlich »im (Bereiche) des äußeren Tempels«.

nehmen durfte und (so) zur unübertrefflichen Vollkommenheit des vollendeten Mannes gekommen ist¹⁷. Babai unterscheidet eine dreifache Erkenntnis: die der Körperwelt, der Körperlosen und die der Trinität¹⁸. Letztere ist die höchste und dann vollkommen, wenn die Seele des Menschen die Trinität erkennt ohne Vermittlung durch die Sinne. Diese Erkenntnis aber ist nicht der Regelfall, sie bildet eine Ausnahme. Wenn Babai den Ebenbildcharakter hier trinitarisch sieht, so will er damit durchaus nicht die christologische Prägung des Ebenbildes hintanstellen. Die trinitarische bildet nur den Höhepunkt, worin die christologische sich erfüllen soll.

d) Homo sapiens

Der christusverbundene Mensch hat das richtig geordnete Verhältnis zur objektiven Wahrheit, weil ihm in Christus die Mittel und Wege zur Auffindung und Bewahrung der Wahrheit gegeben sind. Er wird so zum homo sapiens, der nicht nur die Wahrheit erkennt, sondern sich ganz nach ihr ausrichtet, danach handelt und sie auswertet.

Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. Diese wird nicht nur durch die natürliche Unterscheidung erworben. Sie gründet auf der hl. Schrift und der Gnade. Hinzu tritt noch als Quelle der Weisheit die Tugend der Demut, die das Unrechte ertragen läßt. Sie offenbart die Geheimnisse und hält frei von Stolz und Übermut. Demut aber wird bewahrt durch die Geduld. Furcht Gottes und Demut sind miteinander verwandt. »... Und wenn die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit ist, wie geschrieben ... Nicht allein durch den natürlichen Zusammenhang erkennen wir die Wahrheit, sondern ... daß wir das Böse der Unrechttuer als das Unrige ertragen ... so daß der Anfang der Weisheit von den Versuchungen herkommt. Demnach ist die Weisheit nicht allein diese, insofern wir die erworbene Weisheit erkennen durch natürliche Unterscheidung. Wir erkennen die Wahrheit entweder auf Grund eines Buches (der hl. Schrift) oder der Natur oder etwas anderen außer uns (der Gnade), aber auch, insofern wir in der Tiefe unseres Herzens ertragen können das ungerechte Böse von den Unrechttuern als ein solches, das uns (wirklich) betrifft. So sollen wir es annehmen in Demut und im Bekenntnis. Wie nämlich die, welche diese erworbene Weisheit zu besitzen trachten, den Hochmut des Geistes und den Stolz über die Schüler in einem stolzen Wissen ihr eigen nennen, so besitzen die, welche die wahre Weisheit erreichen, die Demut, die die Geheimnisse offenbart. Besitze daher diese Weisheit durch deine Geduld, daß du des Besitzes der Demut im Herrn gewürdigt wirst ... Und die Demut, die die Frucht der Weisheit ist, was nützt sie ... wenn du wünschst, daß in dir die bösen Gedanken nicht fernbleiben? Die Verachtung der Seele trägt ein solcher in sich und auch diese nicht nur beiläufig, sondern an jedem Orte und zu jeder Zeit und in jedem Werke. Frei sind (die Men-

¹⁷ Zu Zenturie I, 70; Frankenberg 109.

¹⁸ a. a. O.

schen) aber von bösen Gedanken, wenn gegen sie (die Gedanken) die Furcht Gottes, der Anfang der Weisheit, kämpft« (fol 34v). Neben der Furcht Gottes und der Demut ist an Tugend die Reinheit des Herzens und der Seele für den Besitz der wahren Weisheit maßgebend. Der Kampf gegen das Böse, der mit der Versuchung beginnt, ist ein entscheidender Faktor. Weisheit und Sünde schließen sich gegenseitig aus. Die Furcht Gottes ist aber das Mittel gegen die Unreinheit.

In einem zweiten Texte äußert sich Babai über die Weisheit wie folgt: »Siehe, die Bösen sind ohne Liebe, die Zweifachem entgegenstehen: der Gerechtigkeit und der Liebe zu den Worten Christi, weil sie nicht wohlgefällig auf Christus hören aus der Erkenntnis der Weisheit Gottes heraus, welche den dritten Teil des Evangeliums bildet. Sie ist eine Erkenntnis der verborgenen Geheimnisse Gottes . . . , welche das Leben in Ewigkeit geben jedem, der glaubt gemäß dem Versprechen des Herrn . . . Und nicht nur haben sie nicht auf die Worte der Liebe und der Gerechtigkeit und der Weisheit gehört, sondern, trotzdem Er (Christus) diese Worte des Lebens sprach, haben sie Christus gekreuzigt, der die Weisheit Gottes ist. Wir aber sind in ihr (der Weisheit) nicht Seine Waisen. Jener, der nicht auf unsere Ermahnung hört, daß Christus die Weisheit Gottes ist, daß von Ihm . . . Und nicht nur hörte man nicht (auf Ihn), sondern kreuzigte (Ihn) sogar. Wir aber? Was ist nützlich für uns zu tun? Wir jedoch schauen die (Wahrheit), wenn wir wohlgefällig auf Ihn hören; denn Er sagte: jeder, der Mich liebt und Meine Gebote hält, wird auch von Meinem Vater geliebt . . . und Ich liebe ihn und zeige Mich ihm . . . in Seinen Geboten ist Er verborgen. . . . denn alle Gebote sind die Liebe Gottes und des Nächsten . . .« (fol 37v).

Die Weisheit Gottes, personifiziert in Christus, ist das höchste Anliegen des Evangeliums. Ihr Grundstock ist die lebendige Erkenntnis der Wahrheit, der Weg zu ihr führt über die vom Glauben, der das Ohr zum Hören geneigt macht, getragene Liebe, die sich zur Furcht, Demut und Reinheit noch zugesellen muß. In dieser so geformten Weisheit ist der homo sapiens ein wahrer Jünger Christi, der ihm Seine und des Vaters ganze Liebe schenkt in einer beglückenden Vereinigung.

Der homo sapiens ist ein Wanderer auf dieser Welt, er strebt dem endzeitlichen Ziele zu, indem er sich vorbereitet auf die kommende Erlösung am Ende der Welt, wo er durch Christus auf Grund der ersten Erlösung durch die zweite der Erfüllung entgegengeführt wird. »Wir sind bezeichnet für den Tag der Erlösung« (fol 21v). Der beste Garant hierfür ist Christus, »indem Er von jetzt ab in uns geheiligt wird« (fol 21v). Heiligung Christi im Menschen ist die Heilighaltung, die Unverletzlichkeit Seiner Gegenwart. Das ist die Aufgabe des Menschen hier auf Erden. Er soll sich deshalb der Grundwahrheiten seines Glaubens immer bewußt sein, die ihm das Höchste und Größte sein sollen; denn »größer als alles dieses ist das Kommen des Herrn im Fleische, Sein Tod für uns und unsere Erlösung (und) unsere Hingabe an Seine Wahrheit, die Gemeinschaft in Seinem Geiste, die Vereinigung mit Seinem Leibe, die Sohnschaft bei Seinem Vater, die unsterb-

liche Nahrung Seines Leibes und Seines Blutes« (fol 22r). Nach diesen Worten wurde bei den Mönchen die Liturgie täglich gefeiert und die hl. Kommunion täglich empfangen.

Die Erfüllung der Gebote und der Satzungen Gottes ist eine unbedingte Pflicht des homo sapiens, wodurch er zeigt, daß die Weisheit in ihm lebendig ist. Von einem schlechten Mönche heißt es einmal: »Denn nicht, wie er die Gebote kennt, dient er auch und gefällt er unserem Herrn in der Hoffnung auf die Gnade Seines Reichtumes hier und dort« (fol 17v). Die Werke müssen von einem echten Geiste getragen sein. »Er erküht sich, vor anderen mit Werken sich hervorzutun, und langweilig ist (seine) Weisheit und (er besitzt nur die) Kenntnis vieler Worte. Jedoch . . . er bereichert sich im Übel. Ein solcher aber setzt, sei es, um geehrt zu werden oder sich über seine Mitbrüder zu erheben oder um seinen Körper zu pflegen, an die Stelle des Reichtumes Gottes in den (hl.) Büchern die Fülle des Reichtumes seines Bösen, indem er leer und arm ist von jedem Reichtume Gottes« (fol 17v). Über denselben Gedanken lesen wir ferner: »Er (Markus) sagt: alles dient dem Golde, und die Weisen dienen der Gnade Gottes« (fol 17v). Nach der Aufforderung, nur Christi Lehre Gehör zu schenken, heißt es dann: »Denn Gold ist das geliebte Gebot des Herrn überall und goldene Talente erwerben sie (die Mönche) sich« (fol 17v). Ein Vorbild hat der homo sapiens an den Heiligen, deren Nachfolge empfohlen wird. »Es geziemt sich hierin, daß wir als Unkundige uns bereichern an den Heiligen, die erhaben über die Leidenschaften des Fleisches (sind)« (fol 17v).

e) Das reine Gebet

In einem leider unzusammenhängenden Text macht Babai uns bekannt mit seiner Anschauung über das reine Gebet. »Wenn der Mensch des reinen Gebetes gewürdigt wird und er sich (dabei) um (äußere) Dinge kümmert, so pflegen Sorge und die Dinge das Gebet zu verdunkeln und mehr noch die Ablenkung, die ihm (dem reinen Gebete) entgegenstehen aus den verschiedenen Überlegungen über die auszuführenden (Dinge). Wie und auf welche Weise soll man Seine Lehre verwerten und die Reinheit seines Gebetes bewahren? Wenn du vom Herrn lernen kannst . . .« (fol 31v). Das reine Gebet erfordert ein Freisein von allem Geschöpflichen, wie der Name es schon besagt. Daher muß der Mensch zuvor sich von allem Bösen und den Leidenschaften gereinigt haben und im Stande der Gnade sein. In seinem Zenturienkommentar erklärt uns Babai den Charakter dieses Gebetes genauer. Das reine Gebet ist mit der Schau des Lichtes des Unerforschlichen, d. h. der Dreifaltigkeit, verbunden. »Das geht auf (die Schau des Unerforschlichen) in jenem Augenblicke des Gebetes, in dem das Licht des Unerforschlichen aufgeht. Dann ist er (der hauna = νοῦς) im Grenzenlosen und erhaben über alle Eindrücke«¹⁹. Denselben Gedanken bringt folgende Stelle: »Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprech-

¹⁹ Zu Zenturie I, 62; Frankenberg 103.

lichen Vereinigung gelangen nur die, welche der Welt gänzlich gekreuzigt sind und sich selbst seit langem geopfert haben, und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebetes, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt²⁰. Das Licht des Unerforschlichen oder das unaussprechliche Licht ist die Hl. Trinität selbst. »Die in der höchsten Erkenntnis sind die, welche um die Reinheit ihrer Seele willen zu jenem erhabenen Schauen zur Zeit des Gebetes gewürdigt werden. Und in ihnen geht auf das Licht der heiligen Trinität²¹. Die Schau der Trinität ist nur dem hauna = νοῦς, der höchsten Erkenntniskraft der Seele, möglich. »Der hauna allein darf durch die göttliche Gnade in diese geistige Erkenntnis eindringen²². Auf Erden jedoch schaut der durch die Gnade erhöhte hauna seinen Gegenstand nur im Geheimnis, nicht an sich. »Während hier nur die Vollkommenen sie (die Trinität) in der Hülle des Geheimnisses schauen²³.

In der Schau der Trinität erlebt der hauna seine eigene Vollendung. »Jener hauna, der das Geheimnis seiner Vollendung in der Zeit des Gebetes sieht zu seiner Seligkeit²⁴.

Während des reinen Gebetes ist die Seele im Zustand der Atmung. Was bedeutet das? Im Markuskommentar lesen wir darüber: »Zur Zeit nämlich des reinen Gebetes, das gewöhnlich fehlt, führt es (das reine Gebet) (die Atmung) im Geiste aus. In der Betrachtung über irgend etwas schätze daher ihre Anwendung und hüte dich vor ihrem Fehlen« (fol 31v). Die Aufgabe des geistigen Atmens ist zweierlei: 1. die Versuchung und 2. die inneren Ablenkungen zu überwinden. »... Um durchzuführen die Atmung im Geiste zur Zeit der Versuchung von außen her und die Atmung bei den inneren Ablenkungen« (fol 31v). Über den Sinn des geistigen Atmens unterrichtet uns Babai im Zusatzkommentar mit folgenden Worten: »Älter als dieser (Sinn = Auge) ist das Atmen, mit dem der Beginn der Regung des Lebens (verbunden ist), weil es klar ist, daß der zuerst das Leben haben muß, der geboren werden soll ... Und so legt er (Evagrius) den Sinn seines Wortes aus, indem er sagt: es (das Atmen) ist Symbol und Ähnlichkeit unseres geistigen Atemholens²⁵. Im Anschluß an Evagrius Pontikus faßt Babai das Atmen des Geistes als die Grundlage bzw. den Beginn des reinen Gebetes, insofern die Seele erst im Geiste, in der Gnade, atmen muß, um im reinen Gebete verweilen zu können. Die Gnade ist die reine Luft, die Sünde verpestet die Luft.

Neben dem reinen Gebete kennt Babai auch das normale, einfache Gebet, von dem er sagt, daß in ihm der Mensch »die Gegenwart Gottes besitze« (fol 16v). Es scheint mit dem allgemeinen Gebete identisch zu sein (s. unten S. 63).

²⁰ Zu Zenturie I, 7; Frankenberg 53.

²¹ Zu Zenturie III, 17; Frankenberg 199.

²² Zu Zenturie II, 43; Frankenberg 159.

²³ Zu Zenturie II, 44; Frankenberg 159.

²⁴ Zu Zenturie II, 43; Frankenberg 159. Dazu S. 315 (IV, 88).

²⁵ Zu Sentenz 58; Frankenberg 469.

f) Die Stände und die trinitarische Gemeinschaft

Die Beziehungen des erlösten Menschen zu Gott bzw. zur Trinität sind mehrfacher Art.

Zunächst tritt der Mensch in den Stand der Knechtschaft zu Christus, dem er ganz zu dienen hat. »Christus ist in zweifacher Hinsicht Herr, und wir sind in zweifacher Hinsicht Seine Knechte ... Und Seine Knechte (sind wir) auf Grund unserer Erschaffung und Seine Knechte, (weil) erkaufte mit dem Preis Seines Blutes, auf Grund unserer Erlösung ...« (fol 20r). Der bis in den Tod getreue Knecht wird die Gnade empfangen. »Daß wir Ihm dienen sollen bis zum Tode ... Jeder Mensch hat die Pflicht, für Ihn zu sterben ... Die Beobachtung des Gebotes bis zum Tode für Ihn ... das ist gerecht. Und in Gnade wird er empfangen ...« (fol 19v).

Durch die Taufe wird der Mensch ein Bruder Christi und damit auch ein Glied an Seinem mystischen Leibe. Der Stand der Bruderschaft mit Christus ist unlöslich mit dem Gliedsein am mystischen Leibe Christi verbunden. »Aus der gleichen Geburt (Taufe) sind wir Brüder und Glieder Seines (des himmlischen Vaters) Sohnes« (fol 21v). Im Liber de unione begründet Babai die Bruderschaft mit Christus unmittelbar aus dem Sohnstand Gott Vater gegenüber. »Et nos fratres eius sumus per unionem status filiorum.«²⁶

Der dritte Stand ist die in der Taufe bewirkte Sohnschaft bei dem Vater. »Wir wurden gewürdigt der Sohnschaft bei Seinem Vater im Hl. Geiste in dem Stande der Söhne, den sie (die Menschen) von nun an auf Grund der Gnade (der Taufe) im Innern annehmen« (fol 21v). »Den Geist des Standes der Söhne haben wir empfangen ... Christus sind wir Brüder und Glieder. Zu Söhnen und Erben Gottes sind wir gewürdigt worden« (fol 23v). Auch im Zenturienkommentar äußert sich Babai in derselben Weise: »Welcher (Christus) durch die Neugeburt der Taufe die Menschen zu Söhnen macht.«²⁷

Durch die Sünde gehen die Stände der Bruderschaft und der Sohnschaft verloren, ja, es tritt eine völlige Trennung ein, die sich besonders bemerkbar macht in der Aufhebung der Verbindung mit Christus. »Wir betrüben den Vater und entfremden uns Seiner Sohnschaft. Wir verachten den Sohn und entfremden uns Seiner Bruderschaft, und wir werden wie eine Rebe, die von der Wurzel des Stammes ab trocken ist, abgeschnitten und ins Feuer geworfen werden, das brennt und wie ein totes und häßliches Glied vom göttlichen Haupte, das uns in Seiner Gnade zu Gliedern an Seinem Leibe und zu Söhnen Seines Vaters gemacht ...« (fol 21v). Das Feuer ist das Feuer der Gehenna. Babai bezieht sich an dieser Stelle unverkennbar auf das Gleichnis vom Weinstock und den Reben.

Die beiden Stände der Bruderschaft und der Sohnschaft erweitern sich zur trinitarischen Gemeinschaft, die im Himmel einmal erfüllt wird, hier auf Erden noch »im Geheimnisse« in der Gnade, besteht. In dieser Gemein-

²⁶ Vaschalde 113. Für unio hat Vaschalde participatio und für status adoptio.

²⁷ Zu Zenturie II, 75; Frankenberg 181.

schaft liegt das Abbild des himmlischen Lebens. »(Die Gnade) verleiht die Festigkeit unserer Sohnschaft bei Gott und unserer Bruderschaft bei dem Sohne und unserer Gemeinschaft mit dem Hl. Geiste und das Abbild der Geheimnisse des Lebens des Himmelreiches, das jetzt schon in uns ist, wo man nicht gebiert und zeugt. Gleich Engeln sind nämlich die Söhne Gottes, wie geschrieben, und nicht besteht es (das Himmelreich) in Essen und Trinken . . . sondern . . . und (in) Freude im Hl. Geiste« (fol 23r).

g) Vorsehung Gottes, Mensch und Engel

Der Mensch wird immerdar begleitet von der Führung Gottes, die wir Vorsehung nennen. Sie ist eine innerliche, insofern sie sich an den inneren Menschen wendet, und kann eine Gnadenführung genannt werden. »Seine (Gottes) Führungen (sind) die Vielfalt der Zuwendungen Gottes an uns innerlich und in ganz eigenartiger Weise in jedem Augenblicke, an jedem Orte, in allen Dingen« (fol 22r).

Ein enges Verhältnis hat der Mensch zu den Engeln. Sie sind unzählig und bewegen sich schnell. »Schnell bewegen sich die unzähligen Engel« (fol 22v). Sie sind aufgegliedert in Ordnungen und stehen im Dienste des Menschen. »Die Engel in ihren Ordnungen eifern sich zu Unzähligen im Dienste unserer Hilfe und unserer Erlösung« (fol 22r). Sie führen den Menschen im Auftrage Gottes mehr äußerlich als innerlich, was Gott sich selbst vorbehalten hat. Von einer eigenen Ordnung der Schutzengel spricht Babai in seinem Markuskommentar nicht.

2. Der Mensch und das Moralgesetz

Aus dem begnadeten Sein des Menschen geht hervor seine Tätigkeit, sein Wirken, sein Tun und Handeln sowohl innerlich als auch äußerlich, das ganz von dem Gesetz der Moral in allen seinen Formen bestimmt und geregelt wird. Auch hierüber macht Babai in seinem Markuskommentar beachtliche Ausführungen.

a) Der Mensch und die Tugend

Eine spezifische und genaue Definition der Tugend gibt Babai nicht. Er beschreibt sie nur. Sie wird von ihm im engsten Zusammenhang zunächst mit der Gnade der Gerechtigkeit gesehen. So sagt er: »Die Tugend ist die Gerechtigkeit des Herzens« (fol 17r). Babai faßt anscheinend die Rechtfertigung selbst als eine Tugend auf. Andererseits aber meint er, daß die Gerechtigkeit des Herzens »den Willen zur Wahrheit schön (bereit) macht« (fol 17r). Hier haben wir den engeren Begriff der Tugend: die Geneigtheit zur Wahrheit, die in der Gnade der Rechtfertigung wurzelt. Die Geneigtheit des Willens wird sodann durch die Liebe Christi, durch Seine Gnade, zur Tat geführt. »Die Freiheit (das freie Tun) wird erfüllt allein durch die Liebe Christi und nicht durch die Kraft menschlicher Vermögen« (fol 6v). Tugend ist demnach Wille + Gnade im entsprechenden Zusammenwirken, wobei Babai Geneigtheit und Tatwille auseinanderhält. Den wesentlichsten Anteil

aber an der Tugend hat die Gnade. Babai zitiert hierzu folgende, ganz eindeutige Worte seines Gewährsmannes, des Mönches Markus, mit denen er sich identifiziert: »Dieses zeigt er (Markus) sogleich, indem er sagt: Gott ist der Ursprung aller Tugenden, so (wie) auch die Sonne (der Ursprung) des Lichtes jeden Tages ist. Wenn du nämlich auf das Vermögen deiner Seele vertraust, zu überwinden: wisse, Gott ist ihr (der Tugend) Ursprung, d. h. ihr Grund und ihr Geber. Das Deine ist auch das Seine« (fol 6v). Eine klassische Absage an den Pelagianismus.

Die Tugenden werden unterschieden in innere und äußere. Die äußeren gehen aus den inneren hervor, d. h. aus der inneren Geneigtheit und dem von der zuvorkommenden Gnade miterwirkten Entschluß zum Guten geht die äußere Tat hervor. »Die äußeren Tugenden, die aus den inneren hervorgehen, die innerlich gegeben werden« (fol 7r).

Babai trennt sachlich das innere Gesetz Gottes im Menschen von der Tugend. »Das Gesetz Gottes im inneren Menschen« (fol 7r) ist nichts anderes als das innere Naturgesetz in Verbindung mit dem Gewissen.

Babai geht auf mehrere einzelne Tugenden ein. Über das Fasten lesen wir: »Einer fastet einfachhin, ein anderer aus Gewohnheit und aus Natur, ein anderer wegen des menschlichen Lobes und ein anderer wegen der Selbsterziehung ... ein anderer aus Furcht ... und ein anderer Gottes wegen« (fol 17r). Das Fasten wird also in vielerlei Arten geübt, wie das auch bei jeder Tugend der Fall ist. Dieses meint Babai wohl, wenn er sagt, daß die Tugend an sich zwar nur eine sei, aber in der Praxis viele Arten habe, wie auch das Gold und der Besitz in ganz verschiedener Weise verwendet werden, wobei Gold sich immer gleich bleibt (fol 17r). Die Beobachtung der Gebote des Herrn, worunter alle Gebote Gottes und alle weiteren Vorschriften zu verstehen sind, scheint Babai als eine Tugend aufzufassen. »In der Übung der Gebote kann sie (die Tugend) den Herrn finden, verborgen in den Geboten« (fol 17r). Von Wichtigkeit ist die Tugend der Buße, die im Ertragen und Erdulden von Leiden besteht. »Der, welcher Buße tut, wird nämlich von Gott gerufen. Warum denn gibt Gott ihnen die Buße? Daß sie die Wahrheit erkennen. Für dich ziemt (es), in Seiner Stärkung Seine Last anzunehmen, daß wir ganz gestärkt werden im Leben der Buße. Dieses zeige deine Güte und erfülle den Willen dessen, der will, daß alle Menschen sich zur Wahrheit hinwenden und nicht zur Verachtung ...« (fol 6v). Neben der Bereitschaft zum Leiden öffnet die Buße auch den Zugang zur Wahrheit (vgl. hierzu oben B, II, 1, d: homo sapiens). Die Buße ist ferner eine gute Vorbereitung auf das baldige Kommen des Herrn. »Und in Kürze werden wir bestraft und werden uns zu Ihm wenden« (fol 6v). Intendiert ist das allgemeine Gericht. Die Buße ist nicht nur Tugend, sie hat auch einen sakramentalen Charakter, insofern sie sündentilgende Kraft hat. Babai wendet sich an den Klosteroberen und führt aus: »Wenn ein Mensch büßt ... erhält er Verzeihung seiner früheren Taten und Abscheu vor der Ausübung (der Sünde). Zum Weinen und Haß und Beobachtung (der Gebote) sollst du mahnen ...« (fol 6r). Buße ist hier Reue über die

Sünden, die in Tränen sich manifestiert und von ihnen begleitet wird und zum Hasse gegen die Sünde und zum Eifer in der Beobachtung der Gebote führen soll. Diese Reue wäscht die Sünde ab. Eng mit der sakramentalen Buße ist die Demut verknüpft, ja, sie bildet sogar mit ihr eine Einheit. Hören wird Babai selbst, der unmißverständlich schreibt: »... Er (der Mönch Markus) sagt: wer die Verzeihung der Sünden wünscht, soll die Demut lieben. Der, welcher andere anklagt, soll mit seinem eigenen Bösen aufhören. Die Demut ist dem Wasser vergleichbar, sie reinigt und wäscht ab die Sünden; denn sie ist die Mutter der Buße, die die Wasser der Tränen der Buße hervorquellen läßt. Und nicht allein alle Sünden wäscht sie ab gemäß dem Worte über den Zöllner und die Ehebrecherin und so weiter, sondern macht auch zu Großen im Himmelreiche, die ihm (dem Himmelreiche) entgegenstanden« (fol 21v). Die Demut als Mutter der Buße wird dieser völlig gleichgestellt in der Gnadenwirkung und in der Tilgung der Sünden. In diesem Falle muß sie wie die Buße von Tränen der Reue begleitet sein. Deshalb die Mahnung: »Wende dich zur Buße und zur Demut... du wirst Verzeihung finden und das Leben besitzen...« (fol 13v) und ferner: »Besitze die Demut des Herzens zur Vergebung deiner Sünden und reinige deine Schuld in der Buße aus ihr« (fol 13r). Wie die in Tränen sich äußernde Buße, so hat auch die in derselben Weise sich äußernde Demut einen sakramentalen Charakter. Der Grund hierfür liegt in der engen Verbindung der Demut mit der Buße als deren Wurzel.

In seinem Zenturienkommentar spricht Babai der Tugendübung als solcher ganz allgemein sündentilgende Kraft zu: »Die Tilgung dieses Bösen geschieht nur durch die Tugend in unseren Übungen...«²⁸.

Die Demut setzt Babai in ein Verhältnis zum Glauben und zur Liebe. »Man findet durch sie (die geistigen Lehrer) (den Weg) der Reinigung von den Sünden und das Wiederaufstehen... im Glauben und in der Demut und höre von unserm Herrn: mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben, und er nahm sein Bett und ging nach Hause, und er war der Grund des Lobpreises seines Gottes« (fol 14r). Dem Gelähmten wurden wegen seiner Demut und seines Glaubens die Sünden nachgelassen (Mt 9, 1—8).

Die höchste Wertschätzung bringt Babai der Liebe entgegen. Alle Tugenden stehen gleichsam im Brennpunkt der Liebe und führen zu ihr hin, die ihnen die Krönung verleiht. Durch sie empfängt der Mensch den Trost des Geistes und vermag so Härten und Unbilden zu ertragen. »So läßt auch das zweite, das die Tugend ist, gebären und wachsen zu ihr verwandten Tugenden in der Ordnung des Wachstumes bis zur Vollendung der Liebe, die die Erfüllung (mit) dem Troste des Geistes ist, weil sie sich ereifert zum Ertragen von Ungerechtigkeiten und danach trachtet, sie zu überwinden« (fol 7r).

Eine Sondertugend ist die Liebe zur Wahrheit. Babai belehrt den Klosteroberen bzw. den geistigen Vater: »Indem du dich überzeugen läßt vom

²⁸ Zu Zenturie I, 51; Frankenberg 91.

Propheten, der da sagt: wenn du das Leben (haben) und gute Tage sehen willst, bewahre deine Zunge vor dem Bösen und deine Lippen, daß sie nicht List reden . . . Und wie du liebst, so redest du die Wahrheit. Daher liebe, daß die Wahrheit durch dich geredet werde« (fol 13r).

b) Theologisches über die guten Werke

Aus den Tugenden erfließen gleichsam die guten Werke, worüber Babai einen kleinen theologischen Abriß vorlegt.

α) Arten

Die Werke des Menschen werden nach verschiedenen Gesichtspunkten eingeteilt.

Es gibt gute und böse Werke. »Er (Markus) teilte die Werke in zwei Arten ein, in gute und böse . . . die Worte in derselben Weise« (fol 6r). Mit dieser Zweiteilung deckt sich z. T. die Dreiteilung, die nur eine Erweiterung ist. »Er (Markus) spricht über die Verschiedenheit der Werke und zeigt, wieviel innere Spezifika sie hat und sagt: die Werke nämlich sind verschieden, (Werke) in Unkenntnis und Nichtwissen, andere in böser Absicht, andere wiederum im Geiste (wörtl. Willen) der Furcht Gottes. Alle Werke sind also verschieden, aus drei verschiedenen Arten bestehen sie . . . verschiedenartig werden sie von den einzelnen Menschen vollzogen« (fol 5r). Die Werke aus Unkenntnis und Nichtwissen beruhen auf einer nicht genügenden Belehrung. Sie stehen daher unter einer geringeren oder gar unter keiner Verantwortung. Damit bleibt die Zweiteilung maßgebend. Die Werke aus der Furcht Gottes sind die guten Werke.

β) Glaube und Werke

Die Werke sind dem Glauben verhaftet, der ihnen den entsprechenden Wert verleiht. Ohne Glauben ist es für den Menschen nicht möglich, die Gebote Gottes und Christi im weiteren Sinne zu erfassen und zu erkennen, inwieweit er ihnen verpflichtet ist. »Und der Glaube ist das eigentliche Leben derer, die in der Hoffnung sind, und die Offenbarung des Unsichtbaren . . . Nach der Verschiedenheit des Glaubens (richtet sich) die Verschiedenheit der Art der Erfüllung der Gebote. Das kommt daher, insoweit er (der Mensch) hört und einsichtig ist, diesen Geboten verpflichtet zu sein. Sei fest und glaube. Ob er (der Mensch) will oder nicht will (wörtl. bittet), er soll sich zu ihrer Erfüllung anhalten wie ein gemieteter Diener, und (zwar deshalb), weil er in festem Glauben (auf) seine Hoffnung und (mit) dem Vertrauen seines Glaubens auf die künftigen Güter schaut wie einer, der klar und persönlich in unsichtbarer Weise sie vor seinen Augen (hat) und ihren Besitz mit ganzer Seele wünscht. Er eifere sich ununterbrochen, daß die Gebote zu den Gütern hinführen ohne Bedrängnis und in der Freude des Herzens wie ein geliebter Sohn²⁹. Billigerweise empfängt er zunächst die Früchte seiner

²⁹ Als ein froher und zufriedener Sohn des himmlischen Vaters soll der Mensch die Gebote erfüllen.

willentlichen Anstrengung als entsprechende Hilfe. Dieses ist das Zweite: Früchte, die seine Liebe und seine Hoffnung und seinen Glauben stärken, erhält er durch die offenbare Mühewaltung am Dienste der Gnade« (fol 25v). Der Glaube muß also in den Werken wirksam werden, sonst ist er tot. Der Mensch ist zu den Werken verpflichtet, ob er will oder nicht. Er ist eben ein Diener seines Herrn. Sodann soll er auf die zu erwartenden Güter schauen, die eine ewige Belohnung für ihn sein werden neben der zeitlichen hier auf Erden, die in einer Hilfe und Stärkung durch die Gnade besteht. Babai weiß um eine irdische und ewige Vergeltung der guten Werke.

γ) Werke und Gnade

Im echt paulinischen Sinne erklärt Babai, daß die Werke ganz von der Gnade getragen seien, sowohl von der zuvorkommenden als auch begleitenden und vollendenden Gnade. »Und er (Markus) sagt die Wahrheit, (wenn er ausführt): nicht wir vollbringen das Werk, sondern Christus vollbringt in uns Seine Werke. Nicht ich, auch nicht ihr könnt etwas tun, sondern Gott gibt in uns sowohl das Wollen als auch das Vollbringen. Denen, die Gott lieben, gibt Gott in allem Seine Hilfe zum Guten, und der Hl. Geist hilft unsrer Krankheit. Alles kann ich (in) der Gnade nicht aus mir, sondern durch Christus, der mich stärkt. Und nicht ich (bin es), sondern Seine Gnade, die mit mir ist. Selbstverständlich müssen wir daher, wenn wir dieses alles zurückweisen, jegliche menschliche Hilfe in Anspruch nehmen . . . Alle Werke und alle Leiden sind nicht würdig einer der Gnaden Gottes für uns; denn was brachte Er aus Seiner Wesenheit aus dem Nichts hervor? Das Leben, das (geistige) Wort, die Ehre vor allem und die Herrschaft über allem, die Bewahrung vor den Dämonen und vor (deren) Ränken, die Führung und die beständige Stärkung« (fol 22r). Eine wiederum klassische Stelle gegen den Pelagianismus. Alles Tun und Handeln des Menschen wird so sehr auf die Gnade zurückgeführt, daß dem Menschen scheinbar nichts mehr zu tun übrig bleibt. Die Vielfalt der Gnaden wird darin aufgezeigt, daß Gott aus Seiner Wesenheit das Leben der Welt und dem Menschen schenkte, die Ehre und Herrschaft dem Menschen gab, ihn vor den Dämonen bewahrte, ihn ständig führte und stärkte. Ein Gott, der dem Menschen so viel schon gegeben hat, vermag ihm auch immer wieder die Gnade zu schenken.

δ) Besonders gute Werke

In der mönchischen Lebensweise weist Babai der Nachtwache und dem Gebet einen erhöhten Platz zu. Beide sollen mit der Standhaftigkeit verbunden sein und sind einander zugeordnet, »Nachtwache, Gebet und Standhaftigkeit sind das, was notwendig ist. Die Bekümmernis des Herzens bereichert und sie soll nicht bekämpft werden. Jedoch, wenn einer nicht aus Begierde ihren (der Nachtwache, des Gebetes und der Standhaftigkeit) Zusammenhang zerreißt, so wird er hierin standhaft sein und in dem Übrigen wird ihm geholfen werden. Der aber, welcher nachlässig und

zerstreut ist, wird im Augenblicke seines Heimanges stark erschüttert werden. Die Nachtwache ist der Wächter des Leibes und des Herzens, die die Leidenschaften schwächt und den Geist erleuchtet« (fol 2r). Sodann: »Denn die Begierde strebt danach, entweder das Nachtwachen durch das Hineintauchen in einen tiefen Schlaf oder das Wachsein in Verwirrung zu bringen durch Disharmonisierung eines in Unordnung geratenen Verstandes. Und durch den Verlust des Nachtwachens (tritt) ein der Verlust des Gebetes. Ein gesättigter Bauch jedoch kann erhabene Gedanken nicht hervorbringen . . . Der, welcher die Begierde von sich weist, sei es jene ungeordnete oder jene animalische und diese drei Tugenden³⁰ annimmt, nicht von Zeit zu Zeit, sondern in ihnen beständig standhaft ist zu jeder Zeit und an jedem Orte und in jeder Handlung, wird leicht zunehmen auch in den übrigen Tugenden . . . Der, welcher sich von diesen dreien abwendet und sich in Gedanken entfernt und in Worten und Werken, (gelangt) zu den drei diesen entgegengesetzten Leidenschaften: zur Bequemlichkeit, zum Müßiggang und zur Trägheit« (fol 2v).

Vom allgemeinen Gebete hält Babai sehr viel, von dem das reine Gebet (s. oben) unterschieden wird. Das Gebet im allgemeinen Sinne muß sein 1. demütig, 2. bewußt und 3. andächtig. Insofern es Reue erweckt, tilgt es die Sünden. »Im demütigen und bewußten und andächtigen Gebete, das in der Unruhe des Herzens Reue erweckt und die früheren und die Sünden aller Zeiten tilgt« (fol 2r). Das bewußte Gebet ist das im Glauben vollzogene, die Demut des Gebetes führt zur Reue. Zum Bittgebet nimmt Babai wie folgt Stellung: »Und er (Markus) sagt: es ist nützlich, in den Leidenschaften zu beten . . ., damit es ihn bewahre vor jeder Sünde . . .« (fol 14r) und: »Es ist statthaft, von Ihm (Gott) unsere Bedürfnisse zu erbitten und die Bewahrung (vor dem Bösen) und Hilfe und eine reiche Gabe. Und der Spender (Gott) in Seiner unerschütterlichen Treue . . .« (fol 22r).

ε) Lehrmeinungen über die Verdienstlichkeit der Werke

Über die Verdienstlichkeit der guten Werke scheint Babai auf den ersten Blick nicht einheitlicher Auffassung zu sein. Wir versuchen, seine Anschauungen hierüber im einzelnen darzulegen.

Wie der Knecht verpflichtet ist, seinem Herrn ohne Anspruch auf Lohn Dienste zu leisten, so auch der getaufte Mensch Gott gegenüber. Er ist Gott die guten Werke einfach schuldig. In diesem Knechtsverhältnis des Menschen zu Gott ist das Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn Vorbild, der über diesen nach seinem freien Ermessen verfügen kann, ohne daß er das Geringste dafür fordern darf, auch nicht die Freiheit. »Nicht soll der Diener die Freiheit als Lohn erbitten, sondern in allem soll er seinem Herrn gefallen wie ein Schuldner, und als Gnade soll er die Freiheit von seinem Herrn erwarten . . . Wenn wir also in der Erfüllung alles Gebotenen bis

³⁰ Gemeint sind Nachtwache, Gebet und Standhaftigkeit, die Babai hier unter die Tugenden zählt.

zum Tode im Angesicht der Wahrheit schuldige und müßige Diener sind, woher kommt uns (dann) der Stand der Freiheit? Gar nicht zu reden von Sohnschaft und Himmelreich. Siehe, der Diener soll seinem Herrn in allem wie ein Schuldner gefallen. Wenn er nicht gefällt, bestraft er ihn hart wie einen Aufrührer. Und wenn er einerseits gefällt und andererseits aufrührerisch ist, wird er gerechterweise wie nutzlos behandelt. Und wenn er in allem gefallen soll, dient er in Demut wie ein Schuldner und wagt es nicht, für seine Arbeit ausdrücklich die Freiheit von seinem Herrn zu erbitten als Lohn, insofern er in gerechter Weise den Lohn seiner Arbeit (an sich) erbitten könnte. Er könnte nämlich erwarten, für den Dienst die Freiheit zu erhalten. Aus Gnade und nicht aus Gerechtigkeit (erhält er sie)« (fol 18v). Babai stützt sich in dieser Auffassung wiederum ganz auf Markus. »Er (Markus) sagt: Menschen, die die Gebote nicht erfüllen, meinen, in rechter Weise zu glauben. Er sagte oben, daß sie sich (schon) der natürlichen Erkenntnis nach wie Kinder zeigten. Die Menschen jedoch, die (die Gebote) beobachten, erwarten das Himmelreich wie einen schuldigen Lohn. Das sagte er oben: ihres Kampfes rühmen sie sich, sie hoffen, durch die Werke gerecht zu werden. Beides aber entfernt sich von der Wahrheit« (fol 29r). Markus bzw. Babai sprechen von zwei Gruppen, die verschiedener Meinung sind: die erste hält dafür, daß man ohne die Werke auskommen könne, der Glaube allein genüge, die zweite Gruppe betont die Notwendigkeit der guten Werke und glaubt, sich durch sie rechtfertigen zu können. Mit Markus lehnt Babai die Meinungen beider Gruppen ab. Er hält zwar die Notwendigkeit der Werke aufrecht, weist aber zurück, daß man durch die Werke absolut gerecht werden könne. »Und daß diese beiden Gruppen sich von der Wahrheit entfernen, lehrt uns das Gesetz der Freiheit (der Unterscheidung des Verstandes). Der Herr ist dem Knechte den Lohn nicht schuldig« (fol 19r). Der Alleinglaube wie auch eine absolute Werkgerechtigkeit widersprechen nach Babai der Wahrheit, die nach ihm in der Mitte liegt.

Bei der ganz aus paulinischem Geiste geschöpften Knechtsauffassung bleibt Babai nicht stehen. Während nach dieser die Werke nur eine Schuldigkeit sind, denen an sich kein besonderer innerer Wert zukommt als höchstens der einer äußeren Nützlichkeit, sieht Babai in den Werken des begnadeten, in den Sohnstand erhobenen Menschen eine Zweckhaftigkeit, die in der Erhaltung der Gnade liegt und damit auch in dem Freisein von der Sünde und der Leidenschaft »Durch die zweite Geburt (der Taufe) beobachten wir die Gebote nicht in der Hoffnung auf Lohn, als ob die Werke für den gerechten Lohn des Himmelreiches hinreichten, sondern in der Beobachtung der Gebote wird in uns bewahrt die Reinheit der Gnade des (Hl.) Geistes, die uns aus Barmherzigkeit gegeben wurde. Das eine (worauf es ankommt): (wir sollen uns) nicht in der Nachlässigkeit und Unreinheit unseres Lebenswandels (bewegen)« (fol 21v). Und bezüglich des Freiseins von der Leidenschaft heißt es: »Nicht (sollen wir stehen) im Gegensatz zum Willen und den Geboten unseres Gottes und in der Erfüllung des Willens der Dämonen

in der Befleckung durch die Leidenschaften und (in) der Nachlässigkeit des Lebenswandels« (fol 21 v). Ein weiterer Text: »Notwendigerweise ist (besteht) daher die Pflicht der Beobachtung der Gebote. Und nicht ist (dient) sie dem Verlangen und der Rücksicht auf einen Lohnanspruch. Die Beobachtung nämlich ist (dient) der Reinheit und Freiheit und der Gnade des Geistes, die wir empfangen (in der Taufe) ... (Sie dient) der Furcht vor dem Bösen; denn sie ist eine Verpflichtung, da es der vernünftigen Natur geziemt, zu unterscheiden und zu erkennen. Und sie ist weise und fähig, es zu tun. Und wenn sie ihre Erkenntnis und ihre Fähigkeit und den Willen ihres Schöpfers zurückweist und Böses verübt, das den natürlichen Gegebenheiten fremd ist ...« (fol 23r). Babai spielt hier auf das natürliche Moralgesetz im Menschen an, das im Gewissen liegt. Im Zusammenhang damit erkennt Babai auch ein natürlich gutes Werk an, weil die Natur an sich zum Guten fähig ist. Eine problematische Aussage ist folgende: »Für die Bewahrung der Reinheit ist die Beobachtung der Gebote notwendig. Daher ist es klar, daß die Werke der Größe der Gnade des Standes der Söhne nicht entsprechen³¹. Jede gute Tat vollbringen wir durch unsere Natur³². Sie wird ausgeführt von uns, damit wir uns vom Bösen entfernen. Eine Vermehrung der Heiligkeit können wir ohne die Gnade Gottes nicht erreichen (wörtl.: tun). Deshalb sind die Werke nicht würdig des Lohnes des Himmelreiches, weil wir jede Kraft zu diesen Werken empfangen als Kraft in unserer Natur, um zu handeln, sei es in der Unterscheidung der Erkenntnis oder in der Fähigkeit zur Tat. (Auf) die Entfernung vom Bösen und nicht (auf) die Erfüllung des Guten (kommt es an). Und wie der Dienst am Bösen am Anfang steht, so soll die Entfernung vom Bösen (am Anfang stehen). Der Lohn des Guten ist mit der guten Tat gegeben, dessen Durchführung durch die Kraft (in) der Natur vollendet wird« (fol 21 r). Diese Tat bedarf einer näheren Exegese. Das gute Werk soll die Gnade schützen. Es ist wie eine Mauer, die das Böse zurückhält. Die Heiligkeit eines Menschen wird durch ein gutes Werk nicht vermehrt, da die Gnade nicht verdient werden kann. Sie ist allein Sache der Gnade Gottes. Zu jedem guten Werke, ob innerlich oder äußerlich, gibt Gott seine Gnade als Kraft in die Natur, um handeln zu können. Damit wird Babai zum Zeugen für die mitwirkende Gnade und gegen den Pelagianismus. Das Verdienst, der Lohn des guten Werkes, ruht im Werke selbst, insofern es vom Bösen zurückhält.

Mit den aufgeführten Gedankengängen über die Verdienstlichkeit der guten Werke stimmt im Prinzip voll und ganz der Zenturienkommentar überein. Einige Stellen nur aus ihm: »Auf daß wir in der Taufe unsere Reinheit anlegen und leben und durch die Beobachtung der Gebote unsere Reinheit bewahren«³³. »Daher ist es geziemt, zuerst die Erfüllung der

³¹ D. h: der Herrlichkeit der Gnade gegenüber sind die Werke als gering zu betrachten.

³² Zu beachten ist, daß Babai als Nestorianer die Natur der Person gleichsetzt, wie sich das auch aus dem Folgenden ergibt.

³³ Zu Zenturie I, 73; Frankenberg 113.

Gebote und dann das Siegel der Reinheit im Verborgenen (Innern).³⁴ »Nur wenige, die begreifen, wie sie durch Ascese, zu der sie die Kraft in der Neugeburt fanden, und die Beobachtung der Gebote zu ihrem ersten Besitz (in Adam) wieder kommen«³⁵. Wenn Babai hier erklärt, die Kraft zu den guten Werken würde in der Taufgnade verliehen, so meint er nicht die einzelne, spezielle Kraft zum einzelnen Werke, sondern allgemein die Fähigkeit und die Voraussetzung zur guten Tat, die im Stande der Gnade verrichtet werden muß.

Warum nun und weshalb soll der Mensch seine Reinheit zu erhalten suchen? Weil diese ihn zur höheren Erkenntnis, zur Schau der Geheimnisse Gottes führt. Hierüber sagt uns Babai aber nichts in seinem Markuskommentar, sondern im Liber de unione und im Zenturienkommentar. Im Liber de unione: »Ergo fides est fundamentum et e custodia mandatorum oritur puritas et in puritate revelatio mysteriorum datur«³⁶. Die höchste Schau aber ist die der Trinität. »Wie wir aber zu der hohen Erkenntnis (der Trinität) gelangen durch die Beobachtung der Gebote, die von den Leidenschaften des Leibes und der Seele reinigen ..., das lehrt uns die hl. Schrift«³⁷. Oder in demselben Zenturienkommentar: »Sondern durch (gute) Werke wird die Reinheit (der Taufe) bewahrt und erhält der Mensch das Wachstum in der Erkenntnis und wird in ihm das selige Licht (der Dreifaltigkeit) aufgehen«,³⁸ auf Erden noch im Geheimnis, droben aber in der Erfüllung.

Trotz dieser verschiedenen Lehrmeinungen über die Verdienstlichkeit der guten Werke ist Babai aber auch der Auffassung, daß der Himmel, die ewige Seligkeit, wenn zwar nicht als eigentlicher Lohn in einem mehr juristischen Sinne, so doch als eine bestimmte Belohnung zu gelten hat, die Gott nach freiem Ermessen an Seine treuen Diener und guten Söhne austeilen wird, wobei sich Gott nach den guten Werken richten wird. Darüber bringt der Markuskommentar mehrere Stellen, die wir anführen wollen.

Gott ist gerecht. Daher vergilt Gott die Werke der Menschen in entsprechender Weise. »Und aus dem Herzen der Menschen steigen auf die bösen Gedanken und beflecken den Menschen. Und zweitens: wie wir handeln und wollen, so wird uns vergolten werden. Vergebt, und es wird euch vergeben werden. Und mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch zugemessen werden. Richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden. (Wenn ihr verzeiht) den Menschen, wird euch verziehen werden« (fol 3r). Und ebenso: »Und wie einer richtet, wird er gerichtet, und wie einer mißt, wird ihm gemessen, und wenn einer sich nicht erbarmt, kann er kein Erbarmen finden, und wenn einer nicht verzeiht, kann ihm nicht verziehen

³⁴ Zu Zenturie IV, 34; Frankenberg 383.

³⁵ Zu Zenturie II, 74; Frankenberg 181.

³⁶ Vaschalde 3.

³⁷ Zu Zenturie VI, 1; Frankenberg 363.

³⁸ Zu Zenturie IV, 45; Frankenberg 391.

werden . . . « (fol 12v). Der Himmel kann auf dem Wege einer Lohngerechtigkeit nicht erworben werden. Er ist ein Geschenk Gottes, das nach den Werken ausgerichtet wird. »Das Erbe nämlich der Sohnschaft und des Himmelreiches ist bei Ihm über (jedes) Erwerben. Woher stammen alle diese Grade (Gnaden)? Wer erhält das Himmelreich und den Stand der Söhne als durch Gerechtigkeit (erworben)? Und wie sehr doch wird der Geist sowohl der Kenntnis über die Werke als auch der Wahrheit des Glaubens getadelt, der sagt: Christus starb für unsere Sünden, wie geschrieben steht, und für die, die Ihm gut dienen, hat Er die Freiheit erworben« (fol 18v). Die Meinung, Christus habe durch Seinen Kreuzestod dem Heile des Menschen Genüge geleistet, wird abgewiesen. Der Glaube ohne die Werke ist zwar tot, doch die Belohnung der Werke liegt in der freien Entscheidung Gottes; denn Babai fährt unmittelbar fort: »Er (Christus) sagt jedoch: o guter und getreuer Knecht, über wenigen warst du getreu, über vieles will Ich dich setzen. Tritt ein in die Freuden deines Herrn. Daß wir Diener sind, wissen wir nicht allein auf Grund unserer Erschaffung und unserer Bestimmung, sondern auch auf Grund der Geheimnisse unseres Glaubens . . . Er ist in Wahrheit der Herr des Lebens Seiner Diener« (fol 18v).

Babai führt sodann an, daß die Werke zur Erlangung des Himmelreiches gar nicht hinreichen. »Durch die zweite Geburt (der Taufe) beobachten wir die Gebote, nicht in der Hoffnung auf Lohn, als ob die Werke für den gerechten Lohn des Himmelreiches genügten . . . « (fol 21v).

Und doch haben die Werke andererseits einen Einfluß auf die Bestimmung des Lohnes, der das Himmelreich ist. Zwischen Werken und Himmelreich besteht in dieser Hinsicht ein eigenes Verhältnis, das Babai einmal an der Tugend der Standhaftigkeit erläutert: »Der Grund aber unserer Schwachheit den Verunglimpfungen unserer Mitmenschen gegenüber ist (vielfach) unbekannt. Erstens: wir kennen nicht die menschliche Schwäche unserer Natur und unseres Willens. Zweitens: wir denken nicht (daran), daß unser Kampf dem Fürsten (des Bösen) gilt und nicht Fleisch und Blut. Drittens: wir wissen nicht, ob wir in Wahrheit schuldig sind . . . Und wenn wir nicht schuldig sind, ist es gerecht, daß wir des Gebotes wegen standhalten. Er (Christus) befahl: betet für eure Feinde und segnet die, die euch schmähen, d. h., wenn sie uns verachten und uns erniedrigen und uns verfolgen, so (sollen) wir standhalten und (wenn) sie uns verleumden, (so sollen) wir beten für sie. Viertens: wir denken nicht daran, auch wenn wir jetzt nicht schuldig sind, (daß) dieses jedoch die gerechte Wiedergutmachung der alten Schuld ist. Und durch die Schmähungen werden wir wie durch Heilmittel geheilt. Und vor der ewigen Schande wollen wir uns retten, indem wir uns zurückziehen, damit wir nicht mit der Welt schuldig werden . . . Fünftens: es ist uns nicht bewußt, daß wir in unserer Standhaftigkeit unsere Seele besitzen und die Reinheit unseres Herzens und die Anschauung Gottes, wie Er (Christus) sagte: dann werden wir gewürdigt des Lebens und der ewigen Güter. Der, welcher standhält, wird leben. Glückselig seid ihr, wenn sie

euch schmähen und über euch jedes böse Wort sagen . . . dann freut euch und frohlockt, euer Lohn (wird) groß (sein) im Himmel« (fol 7v).

Der Besitz des Himmelreiches ist also ein reines Gnadengeschenk an die getreuen Diener. »Als unser Herr Jesus Christus zeigen wollte, daß wir Seinem Gebote gegenüber verpflichtet sind, hat Er (jedoch) zuvor den Stand der Söhne den Menschen durch Sein Blut, durch die Gnade geschenkt. Er sagte: wenn ihr alles tut, was euch befohlen ward. Sie sagten: müßige Knechte sind wir. Was wir zu tun schuldig sind, haben wir (zwar) getan. Deshalb: das Himmelreich ist nicht ein Lohn für die guten Knechte, sondern Gnade des Herrn, die den gläubigen Dienern bereitet ist; denn der Herr des Innerlichen ist Jesus Christus, der in Seiner Gnade in erleuchtender Weise uns belehren will, daß wir nicht irren und verloren gehen in der Hoffnung. Wir sind verpflichtet zur Beobachtung der Gesetze Seiner Herrschaft als unserem Herrn als Diener auf Grund der Schöpfung und der Erlösung. Die Süßigkeit des Standes von Söhnen wurde nicht Knechten verliehen, sondern Söhnen und Erben im Glauben an Seinen Tod und Sein Blutvergießen angesichts unserer Sünden und unseres Verlorenseins und in Gemeinschaft mit dem Geheimnis Seines Kreuzestodes durch Geburt und Erlöserleiden. In der Gnade wurde darüber hinaus den Menschen eine völlige Gleichheit gegeben. Zur Erfüllung alles Gebotenen (ist) uns die Weisheit und das Buch (der hl. Schrift) und das geistige Gesetz . . . Wenn wir also in der Erfüllung alles Gebotenen müßige und schuldige Knechte sind, (werden wir) nicht das Himmelreich und den Stand der Söhne (besitzen) und den entsprechenden Lohn der Knechte und der Verpflichteten. Jedoch (liegt) die Gnade in der Güte, und der Herr Jesus wird (sie) Seinen Dienern in Liebe geben« (fol 18r). Für die Söhne ist das Himmelreich vorgesehen. Sie erhalten es, insofern sie durch ihre Werke darum bitten. »Der Lohn des Reiches des Vaters ist den Söhnen bewahrt, als ob sie in der rechten Weise (darum) bitten würden. Und die, welche nicht gut gearbeitet haben, werden der Freiheit (der Söhne Gottes) nicht würdig sein« (fol 19r).

In seinem Zenturienkommentar hebt Babai dagegen sehr stark den Lohncharakter der guten Werke hervor, stärker jedenfalls als im Markuskommentar. »Der Weizen (sind) die Heiligen mit ihren Verdiensten, die Weizen geworden sind, der in sich lebendig ist und in die Scheune des Himmelreiches eingefahren wird«³⁹. »Durch die Erfüllung Seiner Gebote gibt Er also jedem, der Ihm nachfolgt, das Himmelreich als Erbe«⁴⁰. An einer Stelle spricht Babai sogar von einer Belohnung nach Gerechtigkeit. »Auch hier weist er (Evagrius Pontikus) darauf hin, daß es eine Freiheit gibt, und eine Belohnung nach Gerechtigkeit erwartet die, welche die Tugend üben«⁴¹. Das hier Gesagte steht aber nicht im Widerspruch zu den bisherigen Darlegungen über diesen Punkt. Babai stellt nur die beiden Seiten des Problems heraus: einmal die Gnadenseite und dann die Lohnseite.

³⁹ Zu Zenturie II, 26; Frankenberg 147.

⁴⁰ Zu Zenturie VI, 47; Frankenberg 391. Dazu IV, 49; Frankenberg 293.

⁴¹ Zu Zenturie VI, 47; Frankenberg 391.

Wir beschließen unsere Beschreibung des Inhaltes des Markuskommentars mit den Gedanken und Erwägungen Babais über die Leidenschaften.

C. Die Leidenschaften

α) Arten und Grundleidenschaften

Babai gibt keinen endgültigen und klaren Begriff von der Leidenschaft als solcher. Man kann sie nach ihm bestimmen als vitale Regungen und Erregungen und Begierden zum Bösen.

An Arten gibt es innere Leidenschaften, die ihre Wurzel in der Seele haben, also seelische Leidenschaften sind, und solche, die ihre Wurzel im Leibe haben, also körperliche oder äußere Leidenschaften sind. »Wie es äußere Leidenschaften gibt, so gibt es auch Leidenschaften in deinem Innern« (fol 11 v).

Eine Grundleidenschaft ist einerseits der Seele, andererseits dem Körper zugeeignet, der eitle Ruhm der Seele und die Begierde dem Körper. »Und er (Markus) sagt: der Grund alles Bösen ist der eitle Ruhm gemäß dem Seelischen und die Freude der Begierde gemäß dem Körperlichen: zwei Herrscher, die der Seele und dem Körper entgegenwirken. Der aber, welcher sie nicht haßt, wird in seinem Herzen und in seinen Werken niemals die Leidenschaften besiegen; denn sie sind die Wurzel und der Grund des Bösen. In dem Maße, in dem die Wurzel fest ist und sich nährt und zur Sünde drängt, trägt sie Blätter und Früchte« (fol 9 r).

In einem anderen Texte erweitert Babai die Zweiheit der Grundleidenschaften zu einer Dreiheit unter Hinzufügung der Liebe zum Gelde. »Er (Markus) sagt: durch diese drei Leidenschaften wird der Verstand blind, ich meine (nämlich) den eitlen Ruhm und die Liebe zum Gelde und die Begierde. Wenn wir nämlich das Licht, das in uns ist, zur Finsternis machen, wie finster sind wir dann! Wenn der Verstand, der Führer, blind ist, führt er auch den Leib zur Blindheit. Beide fallen in die Grube. Und aus der Schrift (des Markus)⁴² erfahren wir über ihr Begehren und ihre Zerstörung. Er (Markus) sagt: diese drei sind die Töchter des Blutegels, über die die Schrift sagt: diese sind die Lieblinge ihrer Mutter. Der Blutegel ist es, die schändliche Schlange...« (fol 9 v). Dem Verstande (hauna = νοῦς) wird die Hauptrolle in der Seele zugeschrieben. Ist er erleuchtet, so der ganze Mensch, ist er blind, so ebenfalls der ganze Mensch. Die Liebe zum Gelde wird wohl dem eitlen Ruhme zuzuordnen sein, so daß wir an sich die Zweiheit der Leidenschaften als Prinzip anerkennen können.

β) Leidenschaften und Dämonen

Leidenschaften und Dämonen stehen in einem engen Zusammenhang, insofern letztere die Quelle der Leidenschaften sind in der Weise, daß die Dämonen in ihnen sind, sich in ihnen befinden. »So daß die Söhne des vollkommenen Reiches den Leidenschaften des Fleisches frönen und den

⁴² D. i. die Grundschrift des Kommentars = die beiden Sermones.

Dämonen dienen, die in ihnen sind« (fol 23r). Das bedeutet, daß Christus nicht im Menschen sein und wohnen kann, wenn die Leidenschaft und damit der Dämon in ihm ist; denn die sich betätigende Leidenschaft ist Sünde. »Wie du nämlich in jeder Leidenschaft, die du vertreibst, ihren Dämon vor dir in die Flucht schlägst, so rufst du mit jeder Leidenschaft, die du liebst, ihren Dämon zum Tempel deines Herzens, so daß (du) in einer Mehrzahl von Leidenschaften (dich befinden kannst). Der Dämon flieht und Christus wohnt in dir. Und das Licht der Erkenntnis der Wahrheit erfüllt (dich). So aber wendet sich Christus in der Liebe zur Leidenschaft ab, und und der Dämon kommt, und die Finsternis des Irrtums herrscht« (fol 15v). Je einem Dämon wird je eine Leidenschaft zugeschrieben. Babai nimmt also an, daß der Mensch wahrhaft dämonisch sein kann, insofern der Dämon in ihm wirklich wohnt, wenn er sündigt.

Mit diesen Auffassungen Babais stimmt auch der Zenturienkommentar völlig überein. Z. B.: »Und die Dämonen sind schlimmer in ihrer Bosheit als die Menschen, weil sie Urheber der Rebellion und des Irrtums und der Lüge sind«⁴³. »Bei ihrem (der Dämonen) Nahen hauchen sie den Fäulnisgeruch der Leidenschaften und des Irrwahnes gegen uns aus«⁴⁴.

γ) Leidenschaften und Wille

Wenn auch der Wille durch die Paradiessünde geschwächt ist, so hat er doch die Kraft, den Leidenschaften zu widerstehen. Babai gibt uns hier keine Klarheit darüber, ob er die nur natürliche Kraft des Willens meint oder die durch die Gnade gestärkte Kraft. Mit Christus ermahnt Babai den Mönch: »An Stelle des Wohnens Christi rufen wir die vergängliche Unreinheit. Zum Tempel unseres Herzens in der Liebe zu den Leidenschaften sagt er (Markus): sage nicht, du willst nicht, und sie (die Leidenschaft) kommt (doch) Reiß dich los von ihr . . . (dir) auch das Ende des Willens zum Bösen vorstellend« (fol 15r). Oder: »Von deinem Willen her wirst du schuldig. Gemäß dem geistigen Gesetz, das du ergreifst, (lernst) du hassen und sie (die Leidenschaften) ablegen, um der Jüngerschaft des Herrn und der Güter des Herrn würdig zu werden« (fol 11v). Der Mensch kann die Leidenschaften überwinden. Die Gründe für ihr Aufkommen liegen im Menschen selbst. »Und er (Markus) zeigt, daß durch die Beweggründe in uns die Leidenschaften kommen und in uns herrschen und nicht (kommen sie) notwendigerweise« (fol 15v). Mit Markus führt Babai ein Beispiel an: »Er (Markus) sagt: der, welcher den (eitlen) Ruhm wünscht, macht sich seinen Leidenschaften dienstbar. Und der, welcher über die Bedrängnis, die kommt, unwillig wird, liebt die (falschen) Freuden. Hieraus geht hervor, daß du die Leidenschaften liebst den menschlichen Ruhm, der der Grund der Wirksamkeit aller seelischen Leidenschaften ist. Hieraus erhellt, daß in dir die Leidenschaft der Liebe zu den (falschen) Freuden ist, die der

⁴³ Zu Zenturie III, 78; Frankenberg 247.

⁴⁴ Zu Zenturie I, 68; Frankenberg 109.

Grund der Wirksamkeit aller körperlichen Leidenschaften ist. Weil du unwillig wirst und nicht standhältst in Freude und Bekenntnis der (durch die Sünde) verdienten Bedrängnis, die über dich gekommen ist, liebst du willentlich die Leidenschaften. Wenn du daher zum Beweggrunde aller Leidenschaften, die es gibt, den (eitlen) Ruhm und die (falschen) Freuden machst, wie (kannst) du (da) sagen: die dämonischen Gedanken kommen, trotzdem ich (sie) nicht will« (fol 15v). Einzig die Dämonen und in Verbindung mit ihnen auch in indirekter Weise die Welt sind die Urheber der Leidenschaften, denen der Wille des Menschen gegenübersteht. So wird »die Welt der Vater der Leidenschaften« geheißen (fol 11r).

δ) Kampf und Versuchung

Der Mensch befindet sich mit den Dämonen bzw. mit den Leidenschaften in einem dauernden Kampfe, in dem der Mensch zu siegen hat, aber nur dann siegen kann, wenn er sich von den Leidenschaften freihält. »Er (der Mensch) will siegen über die Leidenschaften . . . Kann er siegen, wenn er (selbst) besiegt und gefangen ist?« (fol 11r). Über das richtige Verhalten zur Leidenschaft belehrt uns Babai in folgenden längeren Texten: »Wir sollen die Liebe zu den Leidenschaften verabscheuen. Wir führen deren Beweggrund herbei. Wie auf einer Waage wird das Liebäugeln mit ihm (dem Beweggrund) erwogen (von) dem, der die Freuden der Begierden ergreifen will; teils nun weint er und ist traurig wegen der Sünde, und teils kämpft und streitet er mit seinem Feinde (dem Dämon), wobei er nach den Freuden der Begierden verlangt. Hieraus ist ersichtlich, daß er doch die Leidenschaften ergreifen will und nicht allein die seelischen, auch die körperlichen der Freuden und Begierden. Daher bist du nun traurig, wenn du von den drei Büchern, dem natürlichen (Verstand) und dem geoffenbarten (der hl. Schrift) und dem geistigen zum Maße angehalten wirst und weinst über deine Sünden. Und dann wirst du (wiederum) von den drei Leidenschaften⁴⁵ im Innern aufgewühlt. Du wendest dich (dann wieder) deinen früheren (Sünden) zu wie der Hund, der sich seinem Kote zuwendet. Und nicht nur im Herzen liebst du (das Böse), auch in Worten läßt du ihm freien Lauf und in den Werken hältst du es nicht zurück und notwendigerweise spürst du das Verlangen, weil in dir die Herrschaft der Liebe (zu) den Begierden mächtig ist. Und du gleichst der sich (auf und ab) bewegenden Waage, die einmal diese Seite neigt, ein anderes Mal jene Seite, weil der Gedanke nicht fest ist, daß sie sich beständig zur guten Seite neigen soll. Und man sieht aber, daß die böse Seite sich immerdar neigt. Wie können wir nun den Haß auf die Leidenschaften erwerben? Der, welcher vor allen Dingen (zuerst) prüft und das Schöne wählt, entzieht sich folgerichtig auch jedem bösen Wunsche. Wenn du nach dem Befehl des Apostels, wie du schuldig bist, alles prüfest und das Gute wählst und dem Schändlichen dich entziehst, so prüfe doch die Tugenden und die Leidenschaften und

⁴⁵ Eitle Ruhmessucht, Liebe zum Gelde und die Begierde.

unterscheide den Wert und den Unwert. Du wirst folgerichtig das Gute wählen, und stets wird sich durch das Talent des Guten die rechte Seite deiner Waage neigen. Und den bösen Leidenschaften sollst du überhaupt im Hasse entfliehen. Durch das stetige Neigen der linken Seite der Waage trägt (du) Spreu zusammen zur Nahrung des Feuers (der Leidenschaften). Was nützt uns also das Handeln, wenn uns bislang die Leidenschaften in den Bann schlugen?» (fol 16r). In ganz eindeutiger Weise wird im Kampfe gegen das Böse dem Verstande vor dem Willen der Vorzug gegeben. Entscheidend für den Sieg ist die Erkenntnis des Wertes oder des Unwertes einer Tat. Der Wille soll dem Verstande entsprechend folgen, der in der sittlichen Handlung in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis vom Verstande steht. Sittlichkeit und Moral weisen nach Babai einen stark noetischen Charakter auf. Der zweite Text: »Wenn du nämlich bis jetzt den Leidenschaften gedient und nicht geprüft und gehaßt und überhaupt nicht geflohen bist, sollst du dir Zweierlei aneignen; erstens: die beständige Geduld in deinem Kampfe ... jene deine Geduld macht dich nämlich weise in bezug auf die Prüfung von zwei Dingen: Verabscheuung des Bösen und Liebe zum Guten; zweitens: neige dein Ohr in Demut, um zu hören und zu lernen von den Weisen Gottes die Weisheit über deinen Sieg. Der Weise nämlich erklärt das Buch (der hl. Schrift) für den, der mit diesen beiden Eigenschaften ausgezeichnet ist. Ein geduldiger Mensch ist nämlich sehr weise, und wer auf einen Rat hört, ist weise. Und er wird lernen, wessen er noch bedarf zur Vollendung der Weisheit aus der Geduld und dem einzuholenden Rat. Er (Markus) sagt: ohne die Hilfe Gottes kann die Erkenntnis (des Guten und des Bösen) nicht sicher sein. Aber ohne das Erste (die Geduld) ist das Zweite (der einzuholende Rat) nicht zu empfehlen; denn in der Geduld und im einzuholenden Rat liegt die Weisheit über den Sieg. So wird dann in uns vollendet die Erkenntnis der Wahrheit (über Gut und Böses), jene, die jede Prüfung und das Schöne miteinschließt. Und entfliehe dem bösen Verlangen in der Vernichtung jeder falschen Leidenschaft. Wenn in unserer Seele die Gegenwart Gottes herrschen soll, (so) sei der Mensch im Gebete und in der beständigen Betrachtung Gottes, bis er schließlich immerwährend in der Gegenwart Gottes ist. Es ist nicht anders möglich, wenn die Erkenntnis, die er besitzt, eine Erkenntnis der Wahrheit sein soll. Und das kommt daher (wenn es nicht der Fall ist), daß sie (die Erkenntnis) des Lichtes und der Freude und der festen Überzeugung entbehrt. Ohne das Sicherinnern an Gott, das der Erkenntnis der Wahrheit naturgemäß vorausgeht, ist jede erworbene und erlernte Erkenntnis geringer im Vergleich zu der eigentlichen Erkenntnis der Wahrheit, die alles in sich selbst prüft, mit Geduld jedoch und Rat« (fol 16v). Babai stellt hier eine ganze Theologie des Kampfes gegen die Leidenschaften auf, deren Grundstruktur in der von der Gnade Gottes getragenen Erkenntnis der Wahrheit und in dem beständigen, durch Gebet und Betrachtung erreichten Wandel in der Gegenwart Gottes besteht. So lesen wir auch im Zusatzkommentar zu den Zenturien ganz eindeutig: »Und insofern sie (die Ver-

nunft) die Gebote beobachtet und die Tugenden übt, wird sie von den Leidenschaften rein⁴⁶. Geduld und Liebe zum Guten sind die Voraussetzungen. Entscheidend ist auch hier wieder der Verstand bzw. die Erkenntnis. Einen großen Wert legt Babai dem Weisen bei, dem geistigen Vater, dem pater pneumaticus. Er ist die Verkörperung der in der Tradition und Schrift niedergelegten Weisheit in der Lebensführung. Deshalb kann auf seine Hilfe nie verzichtet werden. Mit diesem Rüstzeug ausgestattet, ist der Kämpfer seines Sieges sicher.

Mit dem Kampfe berührt sich engstens die Versuchung, die Babai als eine Bedrängnis definiert. Als Beispiel bringt er die Prüfung Abrahams. »Denn diese Bedrängnis Abrahams⁴⁷ erprobte und prüfte die Festigkeit seines Glaubens; so jede Bedrängnis, die über ihn kam. Der Wille wurde versucht und erprobt« (fol 34r). Dann fährt Babai allgemein fort: »Die Bedrängnis wird Versuchung genannt; denn sie gibt dem (Mit)bruder, über den sie kommt, die Versuchung des inneren Willens. Diese (Bedrängnis) prüft ja und versucht den inneren Willen dessen, über den sie kommt, die den (Mit)bruder aufsucht und geneigt machen möchte. Was kann die Versuchung erreichen, wenn sie in der rechten Weise von uns angenommen wird?« (fol 34r). Babai empfiehlt einige Mittel gegen die Versuchung. So die Furcht Gottes, die die Gnade nach sich zieht. Die Versuchung selbst lehrt wieder die Furcht Gottes, der letztlich allein helfen kann. »Die Furcht Gottes ist uns notwendig, wenn wir mit dem Bösen kämpfen. Indem wir aber kämpfen, vernichtet die Gnade Gottes es (das Böse) in uns ... Von den Versuchungen erwerben wir uns die Furcht Gottes. Insofern wir in der Liebe Gottes das Gute tun, entwurzeln wir das Böse durch die Furcht Gottes; denn es ist notwendig und angebracht für uns, daß wir gegen das Böse der Eigenliebe, des Murrens und der Zornmütigkeit kämpfen« (fol 34r).

Babai beschreibt den psychologischen Ablauf der Versuchungen. Der Tröster in ihnen ist der Hl. Geist. »Und so ist der Trost des Geistes der Paraklet und Tröster. Und so wird auch unser Trost den Leidenschaften entsprechend stärker« (fol 7r). Der Hl. Geist geht gleichsam mit den Leidenschaften mit. »Das erste ist die Erregung zum Bösen. Wenn es (das Böse) innerlich wächst durch die Zustimmung des Willens, wünscht es das Seine, zuerst in Worten, dann in Taten, und (es verleiht) Macht und Trieb zu weiteren häßlichen Begierden auf der Leiter des Bösen« (fol 7r). Der Weg der Leidenschaften führt von innen nach außen, falls der Mensch der Versuchung erliegt.

Speziell wird die durch die Verleumdung hervorgerufene Versuchung behandelt. »Daher sagt er (Markus) (über) die Bitternis und das Ertragen von Verleumdungen durch Worte: die Verleumdung durch die Menschen gibt dem Herzen eine Bedrängnis, d. h., sie bedrängt und verwirrt das Herz mehr als das Lob von Verwandten und Nahestehenden. Daher preist ihn

⁴⁶ Zu Sentenz 22; Frankenberg 443.

⁴⁷ Die Opferung Isaaks.

unser Herr im Evangelium glücklich ... Der Mensch jedoch möge ertragen ... und sich freuen und sich verdemütigen und sich erniedrigen. Das ist der Grund des Sieges für den, der aushält. Das bedrängte Herz wird gewürdigt des Sieges, indem er von Ihm (Christus) die Seligkeit besitzt« (fol 7r). Selbst die Verleumdung darf nicht zum Bösen verleiten. Das Böse soll eben dem Guten dienen. Die Seligkeit wird der Lohn sein. (Doch s. hierzu oben 2b, ε: Lehrmeinungen über die Verdienstlichkeit der Werke.)

Zwei für sich bestehende Äußerungen, die eine über die Anschauung Gottes im Himmel und die andere über die Schöpfung, seinen zum Schluß noch angeführt. Über die Anschauung Gottes heißt es: »Und es (das Herz) wird dort erhöht werden zur Anschauung des Geistes« (fol 7r). Babai sieht also die ewige Seligkeit in der beseligenden Anschauung Gottes. Die Schöpfung ist erschaffen zur Freude und Ehre des Menschen. Hiermit wird jedoch der sekundäre Zweck der Schöpfung bezeichnet, nicht der primäre, der Gott selbst ist. »Die sich bewegende Schöpfung läuft ganz wie in einem, in jedem Augenblicke, ohne Ruhe zu unserer Freude und (unserem) Wohlgefallen und zu unserer Ehre« (fol 22r).

Endbemerkungen

Der Gang des Geistes durch den Markuskommentar hat die anthropologische Forschung in der altsyrischen Literatur um manchen Baustein bereichert.

In der Aszese und Mystik war Markus ein maßgeblicher Lehrmeister Babais. Aus mehreren Zitaten, in denen Markus wörtlich angeführt wird, erkennen wir bruchstückartig den Text der Grundschrift, nämlich der beiden kommentierten Sermones. Babai bringt die Worte des Markus als seine eigene Meinung.

Neben Markus sind Paulus und in etwa auch Johannes und die kath. Briefe weitere Kronzeugen, vornehmlich aber Paulus.

Babai hat sich als Kündler der Gnade erwiesen. Er ist frei von jedem Naturalismus, besonders von dem des Pelagius. Im Gegenteil, Babai ist eher ein Mystiker zu nennen.

In der Hauptsache sollten die Texte selbst sprechen. Die beigegebenen Erklärungen begleiten sie nur, nicht aber deuten sie oder schöpfen sie aus. Der Forscher möge sein eigenes Urteil bilden.

Fragmente eines griechischen Perikopenbuches des 5. Jh. aus Ägypten

von

Klaus Gamber

In der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Sammlung des Erzherzogs Rainer) zu Wien finden sich Fragmente eines in schöner Unziale des 5. Jh. geschriebenen Lektionars (Evangelienbuch). Es handelt sich um 2 Pergament-Doppelblätter (Signatur: G. 2324/A-D und E-H), jeweils die Innenblätter einer Lage, nebst einem Einzelblatt (Signatur: G. 2324/J-K), die in Ägypten gefunden wurden. Die Fragmente haben i. J. 1912 eine handschriftgetreue Nachschrift von C. Wessely in seinem Werk *Studien zur Paläographie und Papyruskunde* erhalten¹. In der Liste der neutestamentlichen Pergamentfragmente tragen sie die Nummer 1 1043². Bis jetzt steht jedoch noch eine liturgiewissenschaftliche Würdigung dieser Blätter aus.

Da über die ältere Lektionsordnung der ägyptischen Kirche bis jetzt nur wenig bekannt bzw. veröffentlicht worden ist, erweist sich eine solche Arbeit als sehr schwierig. Das griechische Lektionarfragment, das H. J. M. Milne herausgegeben hat³, — wie es scheint, das zweitälteste Lektionarfragment Ägyptens — enthält jeweils nur einen Psalm und eine (nicht-evangelische) Lesung für die Samstags- und Sonntags- der Fastenzeit und kann daher nicht zum Vergleich herangezogen werden.

Ob und wieweit die koptisch-monophysitischen Ordnungen auf eine ältere, mit unserem Fragment gleichzeitige zurückgehen, wissen wir nicht⁴. Koptische Lektionsordnungen bzw. Perikopenbücher sind uns verhältnismäßig zahlreich erhalten, wenn auch erst aus der Zeit nach dem Jahre 1000. Eine zusammenfassende Übersicht fehlt noch.

A. Rahlfs veröffentlichte die alttestamentlichen Lektionen der Hss Kopt. 8 und 4 der Göttinger Universitäts-Bibliothek⁵. Sowohl die alttestamentlichen wie die neutestamentlichen Lesungen der Karwoche teilt O. H. E. Bur-

¹ Band 12: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts III (Leipzig 1912). Literarischer theologischer Text 19 (Nr. 184).

² Vgl. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments* I (Leipzig 1900) 461.

³ H. J. M. Milne, *Early Psalms and Lections for Lent* = *The Journal of Egyptian Archaeology* 10 (1924) 278-82; vgl. *JLW* 6 (1926) 398.

⁴ Die heutige melchitische Lektionsordnung kann nicht zum Vergleich mit herangezogen werden, da sie vollständig der byzantinischen entspricht.

⁵ A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (= Nachrichten der K. Gesellschaft d. W. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1915) 161/3; vgl. ferner A. Baumstark, *Die quadragesimale alttestamentl. Schriftlesung des koptischen Ritus* = *OrChr* 25/26 (1930) 37-58; dazu O. Heiming in *JLW* 10 (1930) 174-80.

mester mit⁶. Ein saidisches Bruchstück eines Lektionars hat W. E. Crum herausgegeben⁷. H. Schäfer und K. Schmidt behandeln ein Bruchstück aus der Weihnachtszeit⁸. C. Wessely bringt ebenfalls eine Reihe saidischer Lektionarfragmente (a. a. O. Nr. 164a–179b)⁹.

Für unsere Betrachtung scheint in erster Linie das von J. Drescher mitgeteilte Fragment einer koptischen Evangelienliste von Bedeutung zu sein¹⁰. Es stammt, wie der Herausgeber annimmt, noch aus dem 10. Jh. und zwar aus dem Süden Ägyptens. Es enthält Angaben über die Evangelien-Perikopen für die drei letzten Wochen der Fastenzeit und schließt mit dem Ostersonntag. Die für diesen Tag angegebene Lesung aus Jo 20,1 ff. kommt auch in unserem Fragment vor. Wir werden deshalb auf diese Evangelienliste nochmals zurückzukommen haben.

Erschwerend für unsere Untersuchung ist weiterhin die Tatsache, daß in älterer Zeit offensichtlich nur geringe Beziehungen zwischen der Liturgie von Alexandrien zu der von Antiochien oder Konstantinopel bestanden haben¹¹, dagegen lassen sich eher solche zu der von Rom feststellen¹².

Auch das, was Th. Schermann über den Wortgottesdienst der ägyptischen Kirche in den ersten Jahrhunderten ermittelt hat¹³, hilft uns in unserer Frage nur wenig. Vielleicht regt die Bekanntgabe der Wiener Fragmente die Perikopen-Forscher an, sich noch mehr als bisher mit den Leseordnungen Ägyptens systematisch zu befassen.

Wir bringen nun den Text in Umschrift und verzichten dabei auf eine handschriftgetreue Wiedergabe, da eine solche bereits durch C. Wessely

⁶ O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la semaine sainte* = PO 24,2 und 25,2.

⁷ W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri* (Oxford 1913) 2f.

⁸ H. Schäfer – K. Schmidt, *Die altmubischen christlichen Hss der Kgl. Bibliothek zu Berlin* (= Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie d. W., phil.-hist. Klasse 1907) 603/6.

⁹ Weitere koptische Lektionare nennt Th. Schermann, in: *Der Katholik* 92 (1912) 248–52. Hingewiesen sei hier noch auf 2 Hss in der Bodleiana zu Oxford aus den Jahren 1298 und 1265 (Hunt. 18 und 26); vgl. A. Vaschalde, in: *Mus* 45 (1932) 123. Erwähnt sei auch das Material der jungen Hss, welches uns die *Codices Coptici Vaticani Barberiani Borgiani Rossiani* I (Rom 1937) und II,1 (Rom 1947) erschlossen haben.

¹⁰ J. Drescher, *A Coptic Lectionary Fragment* = *Annales du Services des Antiquités de l'Égypte* 51 (1951) 247–56.

¹¹ Über die Leseordnungen der genannten Kirchen sind wir besser unterrichtet; vgl. St. Beißel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches* = 96. Ergänzungsheft zu den »*Stimmen aus Maria Laach*« (Freiburg i. Br. 1907) 5–41; ferner G. Kunze, *Die gottesdienstl. Schriftlesung* (Göttingen 1947) 8ff. und die dort angegebene Literatur.

¹² J. E. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales* (Beyrouth 1929) 615–53: *Accord de la liturgie romaine avec la liturgie alexandrine*.

¹³ Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends* = *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* VI, 1–2 (Paderborn 1912) 33/9; 144/9; ders., *Das Lektionarsystem der ägyptischen Kirche* = *Der Katholik* 92 (1912) 248–52.

erfolgt ist¹⁴. Die im Original nicht mehr lesbaren Überschriften und die teilweise fehlenden Anfänge der Perikopen versuchen wir nach Möglichkeit zu ergänzen¹⁵. Gegenüber der bisher üblichen Blattfolge setzen wir aus später zu nennenden Gründen das Einzelblatt (G. 2324/J-K) zwischen die beiden Doppelblätter¹⁶.

Abkürzungen der Handschrift beschränken sich im allgemeinen auf die Nomina sacra, wie θς = θεός, ις = ἰησοῦς, παρ = πατέρα, πνι = πνεύματι, ουνων = οὐρανῶν u. ä. Gelegentlich ist am Ende der Zeilen das Schluß-N durch einen Querstrich ersetzt. Sonst sind keine Abkürzungen vorhanden. Den Anfang einer Perikope zeigte der Schreiber jeweils durch ein J-ähnliches, verziertes Zeichen, den Schluß durch ein T an, außerdem durch Querstriche, die eine oder zwei Zeilen füllen.

< = 1. Fastensonntag? >

Mt 3, 1—12

Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής κηρῦσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας λέγων · μετανοεῖτε · ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν · οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος · φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ · ετοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ · αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτοῦ · ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον · τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῳ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν · ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν φαρισαίων καὶ σαδδουκαίων [A, linke Spalte] ἐρχομένων ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς · γεννήματα ἐχιδνῶν τίς ἐπέδειξεν¹⁷ ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς · ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας · καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς πατέρα ἔχομεν τὸν ἄβραάμ · λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ ἄβραάμ · ἤδη δὲ καὶ¹⁸ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται · πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς τὸ¹⁹ πῦρ βάλλεται · ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν · ὁ δὲ ἐρχόμενος ὀπίσω μου²⁰ ἰσχυρότερός μου ἐστίν · οὐ οὐκ εἰμι ἰσχυρότερός αὐτοῦ²¹ νὸς τὰ ὑποδήματα αὐτοῦ²² βαστάσαι · αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ · οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συναΐξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην · (τ)ὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ²³ ἀσβέστω:

< = am Abend? >

Mt 3, 13—17

Τότε παραγίνεται ὁ ἰησοῦς ἀπὸ τῆς γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ · ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με · ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν²⁴ · ἄφες ἄρτι · οὕτως γὰρ πρέπειν ἐστὶν ἡμῖν πληρωθῆσαι²⁵ πᾶσαν δικαιοσύνην · τότε ἀφίησιν αὐτόν · βαπτισθεὶς δὲ [B, linke Spalte] ὁ ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος · καὶ ἰδοὺ ἀνεωχθῆναι²⁶ οἱ οὐρανοὶ καὶ ἶδεν τὸ

¹⁴ Die Blattgröße beträgt durchschnittlich 46:32 cm, genaue Maße bei Wessely a. a. O.

¹⁵ Ergänzungen stehen in der folgenden Edition in spitzen, im Ms getilgte Buchstaben in eckigen Klammern.

¹⁶ Wessely ordnet die Blätter folgendermaßen: A-D, G, H, E, F, I, K.

¹⁷ ἐπέδειξεν] ὑπέδειξεν N (= Nestle)

¹⁸ καὶ] — N

¹⁹ τὸ] — N

²⁰ ἐρχόμενος ὀπίσω μου] ὀπίσω μου ἐρχόμενος N

²¹ αὐτοῦ] — N

²² Rasur eines Buchstabens

²³ πρὸς αὐτόν] αὐτῷ N

²⁴ πληρωθῆσαι] πληρῶσαι N

²⁵ ἀνεωχθῆναι] ἠνεφχθησαν N

πνεῦμα τοῦ²⁶ θεοῦ καταβαίνειν²⁷ ὥσει περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν · καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ἠδύόκησα:

<..... = Montag?>

Mt 4, 23—5, 12

Καὶ περιῆγεν ἐν ὄλῃ τῇ γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ · καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὄλην τὴν συρίαν καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους [rechte Spalte] καὶ²⁸ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς · καὶ ἐθεραπευσεν (!) αὐτούς · καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς γαλιλαίας · καὶ δεκαπόλεως · καὶ ἱεροσολύμων · καὶ ἰουδαίας · καὶ πέτραν τοῦ ἰορδάνου:

Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον²⁹ αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ · καὶ ἀνοίξας ἔ τὸ στόμα αὐτοῦ ἐ[ν]δίδασκεν αὐτούς λέγων ·

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι ὅτι αὐτῶν³⁰ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Μακάριοι οἱ πενθοῦντες ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται

Μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν [C, linke Spalte] τὴν γῆν.

Μακάριοι οἱ πινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται

Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοὶ ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν τῆς³¹ δικαιοσύνης ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμᾶς καὶ διώξουσιν³² καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ἕνεκεν ἐμοῦ ψευδόμενοι³³ · χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς · οὕτως γὰρ ἐδί- [rechte Spalte] ὤξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν:

<..... = Dienstag?>

Mt 7, 13—20

Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης · ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη εὐρήχωρος³⁴ ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τ(ὴν) ἀπώλειαν · (καὶ) πολλοὶ εἰσιν · οἱ διερχόμενοι³⁵ δι' αὐτῆς · ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν · προσέχετε δὲ³⁶ ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν ὅτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων ἕσωθεν δὲ εἰσὶν λύκοι ἄραπαγες · ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς · μῆτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλάς · ἢ ἀπὸ τριβῶ · λων(!) [D, linke Spalte] σῦκα · οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποῦς καλλοῦς ποιεῖ · τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποῦς πονηροῦς ποιεῖ · οὐ δάναται(!) δένδρον ἀγαθὸν καρποῦς πονηροῦς ἐνεργεῖν · οὐδὲ δένδρον σα(πρ)όν³⁷ καρποῦς κα(λ)οῦς³⁸ ποιεῖν · πᾶν οὖν³⁹ δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται · ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς:

<..... = Mittwoch?>

Mt 10, 37—42

Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος · καὶ ὅς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου οὐκ ἔστιν [rechte Spalte] μου ἄξιος · ὁ εὐρῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ ἀπολέσει αὐτήν καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν · ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται · καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με · ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου · μισθὸν προφήτου λήμψεται · καὶ ὁ δεχόμενος δικαίον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται · καὶ ἂν⁴⁰ ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ · ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ ἀπολέσῃ τ(ὸν) μισθὸν ἑαυτοῦ.⁴¹

²⁶ τοῦ] — N

²⁷ καταβαίνειν] καταβαίνων N

²⁸ καὶ] — N

²⁹ προσῆλθον] προσῆλθαν N

³⁰ αὐτῶν] αὐτῶν N

³¹ τῆς] — N

³² διώξουσιν] διώξωσιν N

³³ ἕνεκεν ἐμοῦ ψευδ.] ψευδ. ἕνεκεν ἐμοῦ N

³⁴ εὐρήχωρος] εὐρύχωρος N

³⁵ διερχόμενοι] εισερχόμενοι N

³⁶ δε] — N

³⁷ σα(πρ)όν] ἀ(γαθ)όν Wessely

³⁸ κα(λ)οῦς] κα(κ)οῦς Wessely

³⁹ οὖν] — N

⁴⁰ ἂν] ἐάν N

⁴¹ ἑαυτοῦ] αὐτοῦ N

<..... = Donnerstag ?>

? Mt 9,35—

Και περιήγεν ὁ ἰησοῦς ...

Größere Lücke in der Hs!

<..... = Ostersonntag ?>

Jo 20,1—18

<Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων μαρία ἡ μαγδαληνὴ ἔρχεται πρῶτ' σκοτίας ἐπι οὐσης εἰς τὸ μνημεῖον> [J, linke Spalte] καὶ βλέπει <τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ <τοῦ μνημείου · τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς σίμωνα πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς · καὶ λέγει αὐτοῖς ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν · ἐξῆλθεν οὖν ὁ πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον καὶ⁴² ἔτρεχον οἱ δύο ἁμῶν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχειον τοῦ πέτρου · καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον · καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια οὐ μέντοι γε⁴³ εἰσῆλθεν · ἔρχεται οὖν καὶ σίμων πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ · καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα καὶ τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς< [rechte Spalte] <κεφαλῆς αὐτοῦ δε<δεμέ>νον⁴⁴ οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον · ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον · τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὃ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ ἶδε<ν> κ<αὶ ἐ>πίστευσεν · οὐδέ<πω> γὰρ ᾔδεισαν τ<ῆ>ν γραφὴν ὅτι δε<ι> αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήναι · ἀπῆ<λθ>ον⁴⁵ πά<λι>ν πρὸς τοὺς⁴⁶ μαθητ<άς>⁴⁷ · μαρία δὲ ἰστήκ<ει> πρὸς τῷ μνημείῳ ἕξω κλαίουσα · ὡς οὖν ἔκλαιεν παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους · ἓνα πρὸς τῆ κεφα<λῆ> καὶ ἓνα πρὸς <τοῖς> ποσὶν ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα <τοῦ> ἰησοῦ · καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι γύναι τί κλαίεις · λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου [K, linke Spalte] καὶ οὐκ οἶδα<ν> <ποῦ ἐ>θηκαν αὐτό<ν>⁴⁸ · ταῦτα εἰποῦσα ἐστ<ρά>φη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἰησοῦς ἐστίν · λέγει αὐτῇ ἰησοῦς γύναι · τί κλαίεις τίνα ζητ<εῖς> · ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ⁴⁹ κη<που>ρός ἐστ<ιν> λέγει αὐτῷ κύριε · <εἰ σὺ> ἐβάστασας αὐτό<ν> · εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκαν αὐτόν ἀγῶ ἀν<τὸν> ἀρῶ · λέγει αὐτῷ ἰησοῦς μαριά<μ> · στραφεῖς<α> ἐκείνη λέγει αὐτῷ ἐβραϊστὶ βραββουεῖ · ὃ λέγεται διδάσκαλε · λέγει αὐτῇ⁵⁰ · μὴ ἄπτου μου⁵¹ οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου⁵² πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς ἀναβαί<νω> πρὸς τὸν πατέρα <μου> καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ τὸν θεόν μου καὶ θεὸν ὑ<μῶν> · ἔρχεται μαριάμ ἡ μαγδαληνὴ ἀναγγέλλουσα⁵³ τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἐώρα [rechte Spalte] καὶ τὸν κύριον κ<αὶ ταῦτα> εἶπεν αὐτῇ:

<..... = Ostermontag ?>

Jo 20,24—?

Θωμᾶς δὲ εἰς ἐκ τῶν δώδεκα ὁ λεγόμενος δίδυμος οὐκ [η] ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν ὁ⁵⁴ ἰησοῦς · ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταὶ ἐοράκαμεν⁵⁵ τὸν κύριον · ὃ δὲ εἶπεν αὐτοῖς · ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων · καὶ βάλω μου τὸν δάκτυλον⁵⁶ εἰς τὸν τύπον⁵⁷ τῶν ἥλων καὶ⁵⁸ τὴν χεῖρά μου⁵⁹ εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ οὐ μὴ πιστεύσω · καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ θωμᾶς μετ' αὐτῶν · ἔρχεται ὁ ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔσθη εἰς τὸ μέσον κα<ι> εἶπεν εἰρήνη ὑμῖν εἶτα λέγει τῷ θωμᾶ · φέρε τὸν<...>

Größere Lücke in der Hs!

⁴² καὶ] — N⁴³ γε (Wessely) oder δὲ] μέντοι N⁴⁴ δε<δεμέ>νον] δε<ομέ>νον Wessely N⁴⁵ ἀπῆ<λθ>ον] + οὖν N⁴⁶ τοῦς] αὐτοὺς οἱ N⁴⁷ μαθητ<άς>] μαθητοὶ⁴⁸ αὐτό<ν>] + καὶ Wessely⁴⁹ ὁ] — Wessely⁵⁰ αὐτῇ] + ἰησοῦς N⁵¹ μὴ ἄπτου μου] μὴ μου ἄπτου N⁵² μου] — N⁵³ ἀναγγέλλουσα] ἀγγέλλουσα N⁵⁴ ὁ] — N⁵⁵ ἐοράκαμεν] ἐώρακαμεν N⁵⁶ μου τὸν δάκτυλον] τὸν δάκτυλόν μου N⁵⁷ τύπον] τόπον N⁵⁸ καὶ] + βάλω μου⁵⁹ μου] — N

<..... = Fest der Enthauptung des hl. Joh. d. T.>

Mc 6,14—29

<Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς ἡρώδης φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ ἔλεγον ὅτι ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι ἡλείας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι πρωφήτης ὡς εἰς τῶν προφητῶν· ἀκούσας δὲ ὁ ἡρώδης ἔλεγεν ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα ἰωάννην οὗτος ἡγήθη· αὐτὸς γὰρ ὁ ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν ἰωάννην καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν· ἔλεγεν γὰρ ὁ ἰωάννης τῷ ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ) [E, linke Spalte] ἀδελφοῦ σου· ἡ δὲ ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι καὶ οὐκ ἐδύναντο⁶⁰· ὁ γὰρ ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν ἰωάννην· εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· καὶ συνετήρει αὐτόν· καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει· καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν· καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαιροῦ ὅτε ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χειλιάρχοις· καὶ τοῖς πρώτοις τῆς γαλιλαίας· καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς⁶¹ ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης ἤρρεσεν τῷ ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις· ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν τῷ κορασίῳ αἴτη [rechte Spalte] σὸν με ὅ ἐάν θέλῃς καὶ δώσω σοι· καὶ ὤμοσεν αὐτῇ ὅτι ἂν⁶² με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσου τῆς βασιλείας μου· καὶ ἐξεληθούσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς· τί αἰτήσωμαι· ἡ δὲ εἶπεν τὴν κεφαλὴν ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος· καὶ εἰσελθούσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ἠτήσατο λέγουσα θέλω ἵνα ἐξχυτῆς δῶς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους⁶³ οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτὴν· καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνεργῆσαι τὴν καιφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι⁶⁴· καὶ ἀπελθὼν ἄπε [F, linke Spalte] κεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ἔνευκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ· καὶ τῷ(!) κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς· καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθαν καὶ ἔραν τὸ πτώμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸν⁶⁵ ἐν μνημείῳ:

<..... = Fest der Geburt des Herrn>

Lc 2,1—20

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ καίσαρος αὐγούστου ἀπογράφασθαι⁶⁶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην· αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς συρίας κυρίνου⁶⁷· καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι ὕκαστος εἰς τὴν ἐκυτοῦ πόλιν· [rechte Spalte] ἀνέβη δὲ καὶ ἰωσήφ ἀπὸ τῆς γαλιλαίας ἐκ πόλεως ναζαρεθ εἰς τὴν ἰουδαίαν εἰς πόλιν δαυεὶδ ἥτις καλεῖται βηθλεὲμ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς δαυεὶδ ἀπογράφασθαι σὺν μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ⁶⁸ αὐτῷ ὄσση ἐγκύω· ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτῃ διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι· καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν [G, linke Spalte] ποιμνὴν αὐτῶν· καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν· καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ· ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει δαυεὶδ καὶ τοῦτο ὑμῖν σημεῖον εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον κακεῖμενον⁶⁹ ἐν φάτῃ· καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανοῦ⁷⁰ αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων δόξα ἐν ὑψίστοις⁷¹ θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρὴν⁷² ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία⁷³· καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν [rechte Spalte] οἱ ἄγγελοι οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους διέλθωμεν δεῖξαι βηθλεὲμ καὶ εἶδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν· καὶ ἦλθον⁷⁴ σπεύσαντες καὶ ἀνεύραν τὴν τε μαριὰμ καὶ τὸν ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτῃ· ἰδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ

⁶⁰ ἐδύναντο] ἐδύνατο N

⁶¹ αὐτῆς] + τῆς N

⁶² ἂν] ἐάν N

⁶³ συνανακειμένους] ἀνακειμένους N

⁶⁴ ἐπὶ πίνακι] — N

⁶⁵ αὐτόν] αὐτὸ N

⁶⁶ ἀπογράφασθαι] ἀπογράφεσθαι N

⁶⁷ κυρίου] κυρηνίου N

⁶⁸ μεμνηστευμένη] ἐμνηστευμένη N

⁶⁹ κακεῖμενον] καὶ κείμενον N

⁷⁰ οὐρανοῦ] οὐρανού N

⁷¹ ὑψίστος] ὑψίστοις N

⁷² εἰρην] εἰρήνη N

⁷³ εὐδοκία] εὐδοκίας N

⁷⁴ ἦλθον] ἦλθαν N

ρήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου · καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς · ἡ δὲ μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα⁷⁵ ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῖς⁷⁶ · καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν [H, linke Spalte] καὶ ἴδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς:

(..... = Fest der Gottesmutter)

Lc 11,27—32

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπάρασα τις φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας · αὐτὸς δὲ εἶπεν μενοῦν γε⁷⁷ μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες · τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροίζομένων ἤρξατο λέγειν ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἐστίν · σημεῖον ζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον ἰωᾶ · καθὼς γὰρ ἐγένετο ἰωᾶς τοῖς νινευίταις σημεῖον · οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ · βασιλίσα [rechte Spalte] νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκούσαι τὴν σοφίαν σολομῶνος καὶ ἰδοὺ πλεῖον σολομῶνος ὧδε · ἄνδρες νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτὴν ὅτι μετανόησαν⁷⁸ εἰς τὸ κήρυγμα ἰωᾶ καὶ ἰδοὺ πλεῖον ἰωᾶ ὧδε:

(..... = am gleichen Tag?)

Lc 24,36 — ?

Ταῦτα δὲ αὐτῶν λοῦντων⁷⁹ αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς εἰρήνη ὑμῖν · πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμβοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν καὶ εἶπεν αὐτοῖς τί τετραγαμένοι ἐστὲ καὶ διὰ τί διαλογι(σμοί...)

Wir behandeln nun die auf dem ersten Doppelblatt erhaltenen Evangelienabschnitte, die, wie wir annehmen, für die Fastenzeit bestimmt waren. Es fällt dabei auf, daß der im Manuskript für die ehemals vorhandenen Überschriften freie Raum vor den einzelnen Perikopen verschieden groß ist. Der Beginn einer neuen Lesung ist, wie bereits erwähnt, durch ein J-ähnliches Zeichen angemerkt. So ist vor der 2. Perikope nur eine halbe Zeile leer, vor der dritten jedoch finden wir 3 freie Zeilen, vor der vierten sind es 2, ebenso vor der fünften und sechsten. Wie die jeweilige Überschrift gelautet hat, wissen wir nicht, doch kann diese vor dem 2. Evangelium nicht groß gewesen sein. Es hat im Ms höchstens ein ἄλλον (sc. εὐαγγέλιον) oder eine ähnlich kurze Angabe (εἰς τὴν σύναξιν?) Platz gehabt.

Schauen wir bezüglich der Überschriften bzw. der Verwendung der einzelnen Evangelien das obenerwähnte Fragment einer koptischen Evangelienliste an. Hier finden wir für die Werktage der Fastenzeit (von Montag bis Samstag) jeweils nur eine Lesung angegeben, für den Sonntag jedoch regelmäßig drei und zwar für den »Abend des Sonntags« (= Samstagabend), für den Morgengottesdienst (ἡρηνη = ὀρθρινή genannt)⁸⁰ und die Synaxis (συναγε) am Abend (= Sonntagabend). Die beiden Abendfeiern (am Samstag bzw. Sonntag) dürften mit der Eucharistie verbunden gewesen sein, der Morgengottesdienst des Sonntags ursprünglich jedoch nicht.

Dies vermutet wenigstens Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahls-liturgien* 35 und wird durch andere Zeugnisse bestätigt, so durch den Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439), der berichtet, daß ägyptische Kirchengemeinden nicht wie überall sonst in der christlichen Welt am

⁷⁵ συμβάλλουσα] συνβάλλουσα N

⁷⁶ ἑαυτοῖς] αὐτῆς N

⁷⁷ γε] — N

⁷⁸ μετανόησαν] μετενόησαν N

⁷⁹ λοῦντων] λαλοῦντων N

⁸⁰ Vgl. J. Drescher a. a. O. 248.

Sonntag die Mysterien feiern. »Vielmehr halten die Ägypter, die an alexandrinisches Gebiet grenzen, und jene der Thebais am Samstag ihre gottesdienstlichen Versammlungen, kommunizieren aber nicht wie sonst üblich dabei. Vielmehr halten sie ein Mahl und ergötzen sich an allen möglichen Eßwaren, bringen dann erst gegen Abend das Opfer dar und nehmen an den Mysterien teil« (Hist. eccl. V, 22; PG 67, 636 A)⁸¹.

Ob diese Notiz des Sokrates völlig den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht, wissen wir nicht. Die koptische Evangelienliste sieht jedenfalls zwei Abendgottesdienste vor, einen am Samstagabend und einen am Sonntagabend, wobei lediglich der zweite ausdrücklich »Synaxis« genannt wird.⁸² Diese Liste hat in deutscher Übersetzung folgenden Wortlaut (der Anfang fehlt)⁸³:

- Abend (des Sonntags. Lukas) Und ein Vorsteher bat ihn, indem er sagte:
»Guter Meister...« (= Lc 18,18ff)
- Morgengottesdienst (ηρηνη). Lukas 225. Und in dieser Zeit waren einige, die ihm erzählten über die Galiläer... (= Lc 13,1ff)
- Zeit der Synaxis (συναγε). Johannes 295. Und in der Mitte des Festes... (= Jo 7,14ff)
- Montag. Johannes 325. »Stehet auf! Gehen wir von hier. Ich bin der Weinstock...« (= Jo 14,31bff)
- Dienstag. Lukas. Und er trat ein. Er ging durch Jericho... (= Lc 19,1ff)
- Das kleine Fest (Mittwoch). Matthäus 77. Wenn ihr seht den Greuel der Verwüstung, der gesagt wurde von... (= Mt 24,15ff)
- Zwischentag (Donnerstag). Matthäus. Da antworteten ihm einige der Schriftgelehrten und Pharisäer... (= Mt 12,38ff)
- Das große Fest (Freitag). Matthäus 75. »Deshalb, siehe, werde ich euch die Propheten senden...« (Mt 23,34ff)
- Samstag. Johannes 284. Danach war ein Fest der Juden und Jesus ging hinauf... (Jo 5,1ff)
- Abend des Sonntags. Matthäus 23. Und es geschah als Jesus geendet hatte, seinen zwölf Jüngern Weisungen zu geben... (Mt 11,1ff)
- Morgengottesdienst. Lukas 232. Und er sprach zu ihnen dieses Gleichnis, indem er sagte: »Wer unter euch, der hundert Schafe hat...« (Lc 15,3ff)
- Zeit der Synaxis. Johannes 275. Und da war ein Mann unter den Pharisäern, der Nikodemus hieß... (Jo 3,1ff)
- Montag. Lukas. Sorgt nicht für euer Leben, indem ihr sagt: »Was sollen wir essen« oder: »Was sollen wir trinken...« (Lc 12,22ff)
- Dienstag. Lukas. Und da sich die Menge bei ihm versammelte, begann er zu sagen: »Dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht...« (Lc 11,29ff)

⁸¹ Vgl. Th. Schermann, *Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente* = Theologie und Glaube 5 (1913) 177-87; K. Gamber, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dér-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten* = Ostkirchl. Studien 7 (1958) 48-65.

⁸² Von den Mönchen der Scetischen Wüste, die getrennt voneinander in Zellen wohnten, wissen wir, daß sie nur Samstags und Sonntags zur gemeinsamen Eucharistiefeier zusammenkamen, die regelmäßig mit einem gemeinsamen Mahl (in der Kirche) verbunden war; vgl. Maria Cramer, *Monastische Liturgie in koptischen Klöstern* = JLW 14 (1934) 237.

⁸³ Vgl. J. Drescher a. a. O. 250/5 (mit koptischem Text und englischer Übersetzung).

- Das kleine Fest. Matthäus 59. Und als sie aus Jericho herauskamen, folgte ihm eine große Menge. Und siehe, zwei Blinde saßen am Wege... (Mt 20,29)
- Zwischentag. Markus 148. Jesus antwortete, während er im Tempel lehrte, indem er sagte: »Wie sagen die Schriftgelehrten, daß Christus...« (Mc 12,35ff)
- Das große Fest. Lukas. Und es geschah, als er sich Jericho näherte, daß ein Blinder... (Lc 18,35ff)
- Sionsamstag. Markus. Und Pascha und die Tage der Ungesäuerten Brote standen bevor... (Mc 14,1ff)
- Sionabend. Matthäus. Und als sie sich Jerusalem näherten... (Mt 21,1ff)
- Morgengottesdienst. Johannes 319. Sechs Tage vor Pascha kam er nach Bethanien... (Jo 12,1ff)
- Zeit der Synaxis. Johannes 311. Und da war ein kranker Lazarus von Bethanien... (Jo 11,1ff)
- ⟨.....⟩ Und sie lobsang. Sie gingen hinaus... Matthäus. (Mt 26,30ff)
- Zweiter (Tag). Matthäus. »Stehet auf, laßt uns gehen! Siehe es hat sich genaht...« (Mt 26,46ff)
- Dritter. Matthäus. Und als es Morgen wurde, kamen die Hohenpriester und begannen sich mit den Ältesten zu beraten... (Mt 27,1ff)
- Vierter. Matthäus. Jesus stand vor dem Statthalter. Der Statthalter fragte ihn... (Mt 27,11ff)
- Fünfter. Matthäus. Und einige von ihnen, die dastanden, sagten: Dieser ruft den Hilia... (Mt 27,47ff)
- Sechster. Matthäus. Und als der Abend gekommen war, kam ein Reicher von Arimathäa, dessen Name Joseph war... (Mt 27,57ff)
- Samstagnacht. Matthäus. Und am nächsten Tag, der (der Tag) nach Parasceve war, versammelten sich die Hohenpriester... (Mt 27,62ff)
- Zeit der Synaxis am Abend. Matthäus. Am Abend des Sabbats, am Morgen von (dem ersten Tag) der Woche kam Maria... (Mt 28,1ff)
- Morgengottesdienst. Nacht der Auferstehung. Matthäus. Und als sie fortgingen, siehe da kamen einige der Wächter... (Mt 28,11ff)
- Zeit der Synaxis. Johannes. Und am Sonntag ging Maria Magdalena hinaus zum Grabe... ⟨Johannes?⟩ Amen. (Jo 20,1ff)

Es ist möglich, jedoch vorläufig nicht beweisbar, daß die hier wiedergegebene koptische Perikopenliste dem gleichen Typus angehört wie die Wiener Fragmente. Möglicherweise handelt es sich bei diesen um Evangelienabschnitte aus den ersten (vielleicht der ersten) in der koptischen Liste fehlenden Fastenwoche⁸⁴.

Waren die Wiener Fragmente analog gebaut wie die Liste, d. h. enthielten diese für Samstag/Sonntag drei Lesungen und für die Wochentage jeweils nur eine, dann könnten im ersten Doppelblatt eingangs die Evangelien für den Morgengottesdienst und die Feier der Synaxis des (ersten?) Fastensonntags vorliegen, die übrigen vier wären entsprechend für die vier ersten Werkstage der (ersten) Fastenwoche bestimmt gewesen.

Eine weitere Möglichkeit darf jedoch nicht ungenannt bleiben: Wie im eingangs genannten griechischen Lektionarfragment, das H. J. M. Milne ediert hat, nur für die Samstage und Sonntage der Fastenzeit Lesungen verzeichnet sind, so könnte dies auch hier der Fall gewesen sein. Wir hätten

⁸⁴ Im 5. Jh. dauerte die Fastenzeit in Ägypten 6 Wochen, später waren es acht; vgl. Rahlfs a. a. O. 178ff.

dann auf dem 1. Doppelblatt Lesungen für drei Fastensonntage erhalten. Diese Frage kann letztthin erst dann entschieden werden, wenn etwas mit unserem Perikopenbuch Vergleichbares gefunden wird.

Der Annahme, daß es sich um Evangelien für die Fastenzeit handelt, entspricht der Inhalt der ausgewählten Perikopen, die zur Buße und Nachfolge mahnen. Es sind dies:

1. Mt 3,1-12: Bußpredigt des hl. Johannes d. T.: »Tuet Buße, denn das Himmelreich hat sich genaht«.
2. Mt 3,13-17: Taufe Jesu durch Johannes: »... damit jegliche Gerechtigkeit erfüllet werde«.
3. Mt 4,23-5,12: Das Evangelium vom Gottesreich: »Jesus zog umher ... das Evangelium vom Reiche predigend«.
4. Mt 7,13-20: Die zwei Wege: »Gehet ein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der ins Verderben führt«.
5. Mt 10,37-42: Von der Nachfolge: »Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert«.
6. Mt 9,35-(?): Berufung der Apostel: »Die Ernte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige«.

Das gleiche Evangelium wie Nr. 4 (Die zwei Wege) findet sich für den Beginn der Fastenzeit (In caput Quadragesimae) auch am Rand des sog. Korbinian-Evangeliars angegeben⁸⁵, desgleichen kennen diese Perikopen am (Donnerstag und) Freitag der 1. Fastenwoche syrische Evangelienverzeichnisse⁸⁶. Vermutlich steht dieser Abschnitt (wie auch die übrigen) in Beziehung zur Unterweisung der Katechumenen vor der Taufe (vgl. die Didache mit der Lehre von den zwei Wegen!). In den koptischen Lektionarien sind die genannten Perikopen für andere Tage außerhalb der Fastenzeit bestimmt⁸⁷.

Das Einzelblatt (G. 2324/J-K) mit zwei Osterevangelien reihten wir in der obigen Wiedergabe der Wiener Fragmente nach dem Doppelblatt mit Evangelien der (1.) Fastenwoche ein. Die erste Perikope (Jo 20,1-18) findet sich in der koptischen Evangelienliste als Evangelium für die Feier der Synaxis am Ostersonntag. Nach zwei freien Zeilen, auf denen ehemals eine Überschrift stand, folgt in den Fragmenten das Evangelium vom ungläubigen Thomas (Jo 20,24 ff) ohne die sonst übliche Einleitung (Jo 20,19-23). Diese Perikope findet sich in den abendländischen Evangelienlisten regelmäßig am Sonntag nach Ostern, ebenso in den konstantinopolitanischen und syrischen⁸⁸, er scheint jedoch in unserem Perikopenbuch für

⁸⁵ Vgl. G. Morin, *Un nouveau type liturgique* = Rev. bénéd. 10 (1893) 250; Beißel a. a. O. 101.

⁸⁶ Vgl. Beißel a. a. O. 36.

⁸⁷ Vgl. die Übersicht bei V. Vaschalde, *Mus* 45 (1932) 125 ff.

⁸⁸ Im Cod. Borg. Copt 21 (18. Jh.) erscheint Jo 20,19-23 im Orthros des Samstags der Osterwoche; Jo 20,24-31 zur Messe des gleichen Tages; vgl. *Codices Coptici Vaticani* ... II,1 (Rom 1947) 96. — Dieselbe Anordnung auch schon im cod. Scaligeri 243 der Universitätsbibliothek Leyden; vgl. *OrChr* 12 (1915) 39-58.

den 2. Ostertag (oder für den Abend des Ostersonntags⁸⁹) bestimmt gewesen zu sein, da er unmittelbar dem Abschnitt Jo 20,1-18, der offensichtlich am Ostersonntag verlesen wurde, folgt⁹⁰.

Das 2. Doppelblatt (G. 2324/E-H) enthält Evangelien für Festtage. Es sind dies:

1. Mc 6,14-29 Fest der Enthauptung des hl. Johannes (29. bzw. 30. August)
2. Lc 2,1-20 Fest der Geburt des Herrn (25. Dezember)
3. Lc 11,27-32 Fest der Gottesmutter (26. Dezember)
4. Lc 24,36-? zum gleichen Tag (?)

Die erste Perikope (Enthauptung des hl. Johannes d.T.) findet sich in fast allen morgen- und abendlichen Lektionsordnungen, die zweite dagegen (Weihnachten) war nicht überall üblich. An ihrer Stelle findet sich vielfach der Abschnitt Mt 2,1-20 (Anbetung der Magier), so im erwähnten Korbianians-Evangeliar (Beißel a. a. O. 100) und in der Liturgie von Konstantinopel (Beißel a. a. O. 30). Es gibt auch noch andere Ordnungen. So fand in Ravenna an der Weihnachtsvigil der Abschnitt Lc 1,26-38 (Verkündigung des Engels) und am Festtag selbst Mt 1,18-25 (Generatio Christi sic erat...) Verwendung⁹¹.

Der Abschnitt Lc 2,1-20 findet sich abgesehen von unserem Fragment u. a. schon früh in der römischen und in der afrikanischen Liturgie⁹². Möglicherweise bestehen diesbezüglich sogar Beziehungen. Das Fest der Geburt des Herrn am 25. Dezember ist im Orient allgemein erst im 5. Jh. eingeführt worden⁹³. So erfahren wir aus einer Predigt des Basilius von Seleucia, daß Bischof Juvenal (425-458) in Jerusalem das Weihnachtsfest eingeführt habe (PG 85,469)⁹⁴. Der unmittelbare Anlaß dazu war wohl das Konzil von Ephesus (431).

Im Zusammenhang mit den dogmatischen Streitigkeiten der damaligen Zeit, die mit den Namen des Cyrill von Alexandrien († 444) und des

⁸⁹ So noch heute in der griechischen Liturgie, wo die Perikope Jo 20,19-25 in der Vesper (in verschiedenen Sprachen) gesungen wird.

⁹⁰ Vgl. die für den Ostersonntag bestimmten Antiphonen des Ms. Vat. Copt. 23, die ebenfalls in der Hauptsache vom ungläubigen Thomas handeln; herausgegeben von Ad. Hebbelynck, Mus 44 (1931) 166f.

⁹¹ Vgl. K. Gamber, *Eine alt-ravenmatische Epistelliste aus der Zeit des hl. Petrus Chrysologus* = Liturgisches Jahrbuch 8 (1958) 73-96; ders., *Die Orationen des Rotulus von Ravenna* = Archiv für Liturgiewissenschaft 5 (1958) 354-61.

⁹² Vgl. W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle* (München 1930) 104.

⁹³ So mag es kommen, daß auch die ägyptischen (koptischen) Lektionare bezüglich der Weihnachtspirikopen keine einheitliche Ordnung kennen. So verzeichnet das von Schäfer-Schmidt (Sitzungsberichte a. a. O. 1907, 603ff.) herausgegebene altnubische Lektionar für den 24. Dezember: Mt 1,18-25, für den 25. Dezember: Mt 2,1-12, der Cod. Kopt. 8 von Göttingen dagegen für den 24. Dezember Lc 2,1-20, für den 25. Dezember Mt 2,1-12; vgl. Th. Schermann, *Der Katholik* 92 (1912) 251.

⁹⁴ Vgl. W. Croce, *Zeitschrift für kath. Theologie* 76 (1954).

Nestorius verbunden sind, steht offensichtlich die Einführung des Festes der Gottesmutter, als Begleitfest von Weihnachten, am 26. Dezember⁹⁵ oder an einem der darauffolgenden Tage (Sonntag?). Die Wiener Fragmente aus dem 5. Jh. sind die älteste liturgische Urkunde, worin dieses damals neue Fest bezeugt wird⁹⁶. Es ist naheliegend daran zu denken, daß es Cyrill selbst war, der dieses Fest in Alexandrien eingeführt und die entsprechenden Evangelien-Abschnitte ausgewählt hat⁹⁷.

Daß beide Perikopen (Lc 11,27-32 und Lc 24,36 ff) für den gleichen Tag bestimmt gewesen sind, könnte man daraus schließen, daß zwischen beiden Evangelien in der Handschrift nur eine einzige Zeile für die Überschrift vorgesehen ist. Doch bestehen, wie gezeigt wird, auch inhaltliche Beziehungen zum Fest der Gottesmutter, genauer gesagt, zu den damaligen christologischen Streitigkeiten.

Die erste Perikope (Lc 11,27-32) wurde gewählt wegen des Satzes: »Selig der Leib, der dich getragen ...« (11,27)⁹⁸. Die weiteren Verse, so: »Dieses Geschlecht ist ein böses Geschlecht ...« und »Gleichwie Jonas den Nini-viten ein Zeichen war, so wird es auch der Menschensohn diesem Geschlechte sein ...« (11,30), sollten wohl den dogmatischen Gegnern des Cyrill gelten.

Auf den ersten Blick unverständlich ist es, warum die 2. Perikope (Lc 24,36 ff), die von der Erscheinung des Auferstandenen handelt, für das Fest der Gottesmutter ausgewählt worden ist. Ausschlaggebend waren wohl die Worte: »Sehet meine Hände und Füße, ich bin es selbst. Rührt mich an und seht, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Blut, wie ihr seht, daß ich es habe« (24,39), die in den damaligen christologischen Streitig-

⁹⁵ Vgl. A. Kneller, *Die Begleitfeste der Weihnacht* = Stimmen aus Maria Laach 57 (1904) 552f.; A. Baumstark, *Begleitfeste* = RAC 2,78-92.

⁹⁶ Im sog. Korbinians-Evangeliar wird ein ähnliches Fest »Secunda natales« genannt, mit dem Evangelium Mt 2,16-23; vgl. Beißel a. a. O. 101.

⁹⁷ Bezüglich dieses Begleitfestes von Weihnachten besteht insofern eine Schwierigkeit, als die späteren koptisch-monophysitischen Quellen ein Fest der Gottesmutter nach Weihnachten vermissen lassen. Es ist jedoch durchaus denkbar, daß dieses Fest lediglich in der Bischofsstadt des Cyrill begangen wurde, ähnlich wie ein solches für Konstantinopel durch die berühmte Marienpredigt des Proclus i. J. 428 (oder 429) am Sonntag nach Weihnachten (PG 65,679-92) nahegelegt wird; vgl. RAC 2, 87. Das Fehlen des Festes in den späteren koptischen Liturgiebüchern zeigt, daß es sich in Ägypten nicht durchsetzen konnte, wie es auch in Konstantinopel erst später (mit dem Datum am 26. Dezember) zum festen Brauch wurde; vgl. RAC 2,87. — Eine letzte Sicherheit in unserer Frage bleibt uns auch hier versagt, da in den Wiener Fragmenten keine Überschriften erhalten sind. Wir sind daher für die Bestimmung der Perikopen lediglich auf deren Inhalt angewiesen. Dieser scheint nun, wie im folgenden gezeigt wird, für die Annahme eines Festes der Gottesmutter im Anschluß an Weihnachten zu sprechen.

⁹⁸ Der erwähnte Göttinger Cod. Kopt. 8 dagegen hat als Evangelium am 26. Dezember Jo 1,1-13; vgl. Schermann, *Der Katholik* 92 (1912) 251; das griechische Menologium wiederum: Mt 2,13-23; vgl. Beißel a. a. O. 30. Unsere Perikope findet sich jedoch bei den Syrern; vgl. Beißel 35.

keiten eine gewisse Rolle gespielt haben dürften⁹⁹. Zu einer Sicherheit bezüglich des Verwendungstages können wir freilich nicht kommen.

Die Frage ist noch zu beantworten, wie wohl die Anlage des ehemaligen Liturgiebuches, von dem uns lediglich die Wiener Fragmente erhalten blieben, war. Eine Anzahl der späteren koptischen Lektionare überliefert getrennt die Perikopen für die Fastenzeit bis Ostersonntag, andere die Lesungen für die Sonn- und Festtage von Ostern bis Pfingsten. Die Leseabschnitte für die Festtage wiederum sind dem koptischen Festkalender entsprechend geordnet und beginnen mit dem Neujahrsfest am 1. Thoth (29. August).

Unsere Fragmente beinhalten Perikopen aus der Fastenzeit, aus der Osterwoche und aus der Zeit vom 29. August bis zum 26. Dezember. Die einzelnen Blätter stammen wohl alle aus der gleichen Handschrift. Ob die von uns vorgenommene Ordnung richtig ist, wissen wir nicht. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß das ehemalige Liturgiebuch mit der Fastenzeit begonnen hat (1. Doppelblatt), dann die Tage von Ostern bis Pfingsten (Einzelblatt) und schließlich die Feste von Pfingsten bis Epiphanie (2. Doppelblatt) enthielt.

Zu Beginn des letzten erhaltenen Doppelblattes (auf Seite G. 2324/E) ist noch links oben die Zahl KE (= 25) zu lesen. Auf den anderen Blättern fehlt eine solche, oder sie ist wenigstens nicht mehr zu lesen. In den koptischen Handschriften können solche Ziffern sowohl die einzelnen Seiten als auch Bogen oder Lagen bezeichnen. Da es sich in unserem Fall um das Mittelblatt einer Lage handelt und weitere Ziffern auf diesem fehlen, bezeichnet die Zahl KE wohl die Bogenziffer.

Damit sind wir am Schluß unserer Betrachtung der Evangelienlesungen der Wiener Fragmente angelangt. Ihr hohes Alter (5. Jh.) macht sie für die Perikopenforschung besonders wertvoll. Sie zeigen eine bereits weithin ausgebildete Leseordnung. Aus dem Abendland kennen wir aus der gleichen Zeit das Lektionar des Musäus von Massilia (um 450), ebenfalls ein ausgeschriebenes Lektionar, das jedoch alle drei Lesungen (alttestamentliche Lesung, Apostel, Evangelium) beinhaltet¹⁰⁰, und das Ende des 6. Jh. geschriebene Münchener Fragment eines römischen Lektionars¹⁰¹.

⁹⁹ Vgl. u. a. Cyrill von Alex., Ad. Hebr.: Unus ergo est filius et dominus, per unionem secundum naturam factum homo verbum dei et participans sanguini et carni sicque assimilatum per omnia fratribus; vgl. J. Lebon, *Fragments arméniens du Commentaire sur l'épître aux Hébraeos* = Mus 44 (1931) 100f.

¹⁰⁰ Vgl. K. Gamber, *Das Lektionar und Sakramentar des Musäus von Massilia* = Rev. bénéd. 69 (1959) 198–215; herausgegeben ist das Perikopenbuch nach einer Hs des 6. Jh. von A. Dold = Texte und Arbeiten, Heft 26–28 (Beuron 1936).

¹⁰¹ Herausgegeben von K. Gamber, *Ephem. lit.* 72 (1958) 268–280.

Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora

von

Ernst Hammerschmidt

Abkürzungen

add.	= addit, addunt
AK	= Ausgabe der koptischen Liturgien durch die <i>Ġam'iyat abnā'al-kaniṣāt al-qubṭiyat al-urtuduksiya</i> , zweite Edition (Kairo 1936)
AMS	= <i>Kitāb al-hūlāġi'l-muqaddas</i> , hrsg. vom Qommoṣ (= Hegumenos) 'Abd al-Masiḥ Ṣalīb (Kairo 1902)
gr/kopt Bas	= griechische bzw. koptische Textgestalt der ägyptischen Basiliosanaphora
Böhlig	= A. Böhlig, <i>Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament</i> = Studien zur Erforschung des christlichen Ägyptens, Heft 2 u. 2A (München 1953)
Br	= F. E. Brightman, <i>Liturgies Eastern and Western I: Eastern Liturgies</i> (Oxford 1896)
fin.	= finit; das so bezeichnete Wort beschließt den Text einer Hs oder der Druckausgabe
gr/kopt Greg	= griechische bzw. koptische Textgestalt der ägyptischen Gregoriosanaphora
kGr	= E. Hammerschmidt, <i>Die koptische Gregoriosanaphora</i> = Berliner Byzantinistische Arbeiten 8 (Berlin 1957)
Hs, Hss	= Handschrift, Handschriften
gr/kopt Mark/Kyr	= griechische Markos- bzw. koptische Kyrillosanaphora
om.	= omittit, omittunt
Ren	= E. Renaudot, <i>Liturgiarum Orientalium Collectio I, II</i> (Francofurti ad Moenum ² 1847)

A. Einleitung

In seiner umfassenden Besprechung meiner Ausgabe der koptischen Gregoriosanaphora hat H. Engberding angeregt¹, einige Texte, die ich nicht in diese Ausgabe mit aufgenommen hatte, auch noch zu veröffentlichen. Ich habe nun anlässlich der Dritten Patristikerkonferenz in Oxford die fehlenden Texte aus den Hss der *Bodleian Library* kopiert. In der Zwischenzeit habe ich durch die Freundlichkeit des Kopten, Herrn Magdi Wahba, M. A. (Oxford), die für den praktischen Gebrauch bestimmte Ausgabe des 'Abd al-Masiḥ Ṣalīb erhalten, die diese Texte, die in AK fehlen, ebenfalls — zum Teil an verschiedenen Stellen — enthält. Daher habe ich auch diese recht gute Druckausgabe bei der Bearbeitung der Hss berücksichtigen können.

¹ OrChr 42 (1958) 134f.

Es handelt sich dabei um folgende Texte:

- I. Eine *Oratio veli* aus Hunt. 360 f. 186v-187v = AMS p. $\bar{\gamma}\bar{n}\bar{e}-\bar{\gamma}\bar{n}\bar{z}$ (bei ihm die zweite *Oratio veli*);
- II. Eine zweite *Oratio fractionis* aus Hunt. 403 f. $\bar{p}\bar{m}\bar{h}r-\bar{p}\bar{m}\bar{e}r$, die mit geringfügigen Abweichungen der zweiten *Oratio fractionis* der gr Greg ($\Sigma\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\iota\ \delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\delta\ \dots$) entspricht. Sie findet sich bei AMS p. $\bar{\psi}\bar{r}\bar{c}-\bar{\psi}\bar{r}\bar{\theta}$.

Die Texte, die Nr. 349-351 meiner Ausgabe nur mit den Anfangsworten zitiert wurden:

- III. Nr. 349: $\epsilon\epsilon\ \pi\sigma\omicron\iota\varsigma\ \pi\sigma\omicron\iota\varsigma$ aus Hunt. 403 f. $\bar{p}\bar{m}\bar{e}r$ (die Foliozählung dieser Hs ist hier etwas undurchsichtig; da ich aus meinen Notizen nicht mehr genau rekonstruieren kann, wie weit die Texte gehen, gebe ich nur das Anfangsfolio) = Hunt. 360 f. 186v-187v = Marsh 5 p. 261-263 = Marshall 93 p. 260f. = AMS p. $\bar{p}\bar{r}\bar{c}f$.
- IV. Nr. 350: $\pi\theta\omicron\kappa\ \pi\sigma\omicron\iota\varsigma$ aus Hunt. 403 f. $\bar{p}\bar{m}\bar{e}v$ = Hunt. 360 f. 188r-190r = Marsh 5 p. 263-267 = Marshall 93 p. 262-266 = AMS p. $\bar{p}\bar{r}\bar{e}-\bar{p}\bar{r}\bar{h}$.
- V. Nr. 351: $\Phi\eta\rho\acute{\eta}\ \pi\sigma\omicron\iota\varsigma$ aus Hunt. 360 f. 15r-18r = Marsh 5 p. 9-22 (auf p. 9 folgt p. 18!) = Marshall 93 p. 17-22 = AMS p. $\bar{p}\bar{r}\bar{h}-\bar{p}\bar{\lambda}\bar{c}$.
- VI. Eine *Oratio gratiarum actionis* aus Marsh 5 p. 271-276 = Marshall 93 p. 273-277 = AMS p. $\bar{\Phi}\bar{m}\bar{e}-\bar{\Phi}\bar{m}\bar{z}$ (bei ihm die zweite *Oratio gratiarum actionis* der kopt Greg).

Um die Bearbeitung der Texte für alle zu erleichtern und möglichst klare Verhältnisse zu schaffen, habe ich die Zählung der Sinnabschnitte der Zählung in kGr angepaßt. Natürlich konnte dies nur mit Hilfe von Einschüben geschehen. So habe ich die *Oratio veli* aus Hunt. 360 mit der Kennziffer 0 versehen, da sie in der Hs vor der Nr. 1 der kGr steht und dann die Abschnitte nach einem Strich durchnummeriert, also: 0/1, 0/2 usf. Das zweite Brechungsgebet aus Hunt. 403 erhielt nach dem gleichen System die Nummer 348a, da es nach der Nr. 348 der kGr eingeschoben werden muß (analog zu 0/1 hier: 348a/1 usf.). Leichter war es mit den drei Texten, die in kGr bereits eine Nummer besaßen: 349-351. Hier genügte es, die Abschnitte durch eine Nummer nach dem Strich zu bezeichnen. Die *Oratio gratiarum actionis* aus Marsh 5 und Marshall 93 endlich konnte an den Schluß der kGr angefügt werden, wobei die Zählung einfach weiterläuft.

Für die Bezeichnung des Murmelvokals (Vokalstrich) gilt der Grundsatz, den ich auch in kGr befolgt habe².

Unter dem koptischen Text befinden sich die Varianten der Hss und von AMS, unter der Übersetzung die biblischen Belegstellen. Dabei habe ich dort, wo sie vorhanden waren, zunächst die Belegstellen bei AMS — durch ein »k:« gekennzeichnet — angegeben, danach — durch einen schrägen Strich getrennt — weitere Hinweise. Gerade die Stellen aus AMS dürften von Interesse sein, da sie zeigen, welchen Sinn und welche Bedeutung die koptische Theologie selbst einzelnen Schriftstellen beilegt. Wo dieses Zeichen (»k:«) fehlt, handelt es sich um meine Hinweise.

Ich möchte hier noch meinem Freund C. D. G. Müller (Heidelberg) danken, mit dem ich manche Probleme erörtern konnte und der mir auch einiges in seinem Exemplar von Crums Wörterbuch nachsah.

² A. a. O. 10, Apparat.

B. Texte

I

- 0/1 επι οη τεπτασθο λμοη ерок φτ παγαθος: ριτεп πεпχιпδωпт
επεκμαпершωωγши εθογαη: ογορ τεпτго етекметпнн¹ пiлогос
παγαιος.
- 0/2 ματογθον ζεп παпаγ φαг етеппноу ρарок λμοу.
- 0/3 ηθοок ζα φηетаγι шарон ζεп ппароуца ητεγсарз ηатшиηт:
εκμορ² δε² λμαг² пiβен² ζεп текмеоноут ηатшорус εδογп.
- 0/4 μαρεσογег саβολ³ λμοη ηχε πεпшашп εомег ηαβпη ητε пiφθонос
пем шсθоiβωп ηте фкагаалага еторей.⁴
- 0/5 ματογθο ηπεпгнт εθολρα θωλεη пiβен: пем πεпфγгχι ηθολρα
какиа пiβен: пем пепсωма εθολρα θωδем пiβен.
- 0/6 ογωрп⁵ εδρпг⁵ ехωп⁵ пфχорпгца ηте пекпiа ēθ: ρпα ητεпш-
хемхом⁶ ριτεп⁶ текθонθга⁶ ег⁷ ρгхеп⁷ пекθгцастпгпон εθογαη.
- 0/7 ογορ ητεпχωк εθολ λпшшемшп⁸ ηлогпкоп⁹ εοραпак¹⁰ λпекмθο.
- 0/8 ογορ μαρεсшшп есшпп паграк ηχε тепθгца: еγχω¹¹ εθολ ηте
пеппоиη пем ογωоу λпекрап ēθ.
- 0/9 хе ηθοок ογχрпгтос¹² ехеп¹³ пнеттоηг¹⁴ λμοок.
- 0/10 ογορ ηθοок етесерпрегп¹⁵ пак ηχε фметоγго пем фезоуца пем
фпоскγпгсгс: пем пекпωт ηαγαθος пем шпiа ēθ ηреггапδo¹⁶
ογορ¹⁶ ηомооусгс¹⁶ пемак¹⁶.
- 0/11 φпоу пем ηсноу¹⁷ пiβен пем ша епег ηте пепег тпгоу: ампп.

0/1 Hunt. 360 hat die Überschrift: ογγгχι ηте пкагапетасма εοθε
φанафора ηте пачгос тргωгогос шθεологос пшпгп.

¹ AMS om.

0/3 ² AMS: ογορ ακμορ λптггг.

0/4 ³ Hunt. 360 om.

⁴ AMS: етореη.

0/6 ⁵ AMS: ογορ ογωрп пап εδρпг.

⁶ AMS om.

⁷ AMS: ηтеп ехеп.

0/7 ⁸ AMS: λпалшшемшп.

⁹ AMS om.

¹⁰ AMS: кага пеорапак.

0/8 ¹¹ AMS: епχω.

0/9 ¹² Hunt. 360: ογчрггс (sic!).

¹³ AMS add.: ογοп пiβен.

¹⁴ AMS: еттоηг.

0/10 ¹⁵ AMS: петесерпрегп.

¹⁶ AMS om.

0/11 ¹⁷ AMS fin.

B. Texte

I

- 0/1 Also (ἐτι) wenden wir uns wiederum an dich, Gott, Guter (ἀγαθός),
dadurch daß wir uns deinem heiligen Altar nähern und bitten
deine Herrschaft, ewiger (ἀίδιος) Logos (λόγος),
0/2 reinige uns in dieser Zeit, in der wir zu dir kommen;
0/3 du, der du zu uns in der Erscheinung (παρουσία) deines unver-
änderlichen Fleisches (σάρξ) gekommen bist, während du doch
(δέ) jeden Ort mit deiner unerforschlichen Gottheit erfüllst.
0/4 Es möge von uns fern sein die Bitterkeit, die mit dem Makel des
Neides (φθόνος)¹ erfüllt ist, und der üble Geruch der schlechten
Nachrede (καταλαλία)².
0/5 Reinige unsere Herzen von allem Schmutz und unsere Seelen
(ψυχή) von aller Schlechtigkeit (κακία) und unsere Körper (σῶμα)
von aller Beschmutzung.
0/6 Sende auf uns herab die Leitung (χορηγία)³ deines heiligen
Geistes (πνεῦμα), damit wir durch deine Hilfe (βοήθεια) zu deinem
heiligen Altar (θυσιαστήριον) kommen können
0/7 und den geistigen (λογικός) Dienst, der vor dir wohlgefällig ist,
vollenden mögen;
0/8 und möge unser Opfer (θυσία) bei dir aufgenommen werden zur
Vergebung unserer Sünden und zum Ruhm deines heiligen Namens;
0/9 denn du bist gut (χρηστός) für die, die dich bitten⁴,
0/10 und dir gebührt (πρέπει) das Reich und die Macht (ἐξουσία)⁵
und die Anbetung (προσκύνησις), mit deinem guten (ἀγαθός) Vater
und dem lebenspendenden und dir wesensgleichen (ὁμοούσιος)
heiligen Geist (πνεῦμα),
0/11 jetzt und zu jeder Zeit und bis zur Ewigkeit aller Ewigkeiten. Amen.

0/4 ¹ Gal 5,21; 1 Tim 6,4; Tit 3,3; 1 Petr 2,1.

² 2 Kor 12,20; 1 Petr 2,1.

0/6 ³ Phil 1,19.

0/9 ⁴ Ps 86,5.

0/10 ⁵ 1 Chr 29,11-13; Mt 6,13 (Zusatz).

II

- 348a/1 ἡθούκ γάρ πε πύλοτος ἴτε φῶτ: φῆ ἐτδαχωοῦ ἡπνεπερ: πηψῆ
ἡαρχηνερεῦς.
- 348a/2 φηεταϋϋίσαρζ οὔρο αϋερρωμι: εῶε ποῦχαῖ ἡπτεπεο ἡπρωμι.
- 348a/3 οὔρο αϋῶρεμ παϋ εῶλζεπ ηεῶποο τηροῦ: ἡοῦτεπεο εϋωππ:
οῦμετοῦρο οῦμετοῦηῆ: οῦψλοῶ εϋογαῆ: οῦλαοο εϋταπζο¹.
- 348a/4 εῶε φαῖ τεπῆρο οὔρο τεπῶεζ ἡτεκμετασαῶοο πμαρρωμι.
- 348a/5 ρηα ἡτεψτεμ παψοῦψωοῦψη φαῖ ψωππ παπ εοῦσοῖ ἡτε πεπποῆ
οῦε οῦψῆπ ἡτε πεπαπομια γε ἀππῆ ἡμοῦ² πακ εοῖρη εϋεπ
πεπμετασῶεππς.
- 348a/6 ἀλλα κατα φρηῆ ετοῦτοῦῆνοῦτ ζεπ ρῶῆ πῆεπ ἡχε παγωροπ παλ.
- 348a/7 εακερκαταζιοπ ἀκμαροῦ εῶλζεπ ρῶῆ πῆεπ εῶογαῆ ρηεπ πζηπ
εζρη εϋωοῦ ἡτε πεκπῆ εῶογαῆ.
- 348a/8 παρηῆ ἀποπ ρωπ ζα πρεϋερποῆ: ἀρικαταζιοπ ματοῦῆο ἡπεν-
ψῆχη πεμ πεπσωμα πεμ πεππῆ πεμ πεπϋππῆεπς.
- 348a/9 ροπωο ζεποῦψῆχη εασιοῦωππ: πεμ οῦρο ἡατῆψηππ: ζεποῦρητ
εϋογαῆ πεμ οῦπαρῆ ἡατμετψοῆ: ζεποῦαγαππ εςχηκ εῶλ: πεμ
οῦρελπς εσταχηροῦτ.
- 348a/10 ἡτεπερτοῶμαπ ρωπ ζεποῦπαρρησα ἡατερροῦ: εϋω πῆεϋχη εῶογαῆ:
ῶηετακτῆς ετοτοῦ ἡπνετε ποῦκ ἡαῖοο ἡμαῶητῆς οὔρο ἡαποστοῶοο
εῶογαῆ εκϋω ἡμοο πωοῦ.

348a/1 Hunt. 403 hat die Überschrift: κε εἴγ μφωψ ᾱ̄ς.

348a/3 ¹ AMS: εῦῶμαλοῦ.

348a/5 ² Hunt. 403 om.

II

- 348a/1 Denn (γάρο) du bist der Logos (λόγος) des Vaters, der vor Ewigkeiten seiende Gott, großer Hoherpriester (ἀρχιερέυς)¹,
 348a/2 der du Fleisch (σάρξ) angenommen hast² und Mensch wurdest³ um des Heiles des Menschengeschlechtes (γένος) willen⁴,
 348a/3 und uns zu dir aus allen Völkern (ἔθνος) berufen hast als ein auserwähltes Geschlecht (γένος), ein Königtum, ein Priestertum, ein lebendiges Volk (λαός)⁵.
 348a/4 Deswegen bitten und flehen wir deine Güte (ἀγαθός) an, Menschenliebender,
 348a/5 daß dieses Opfer uns nicht zum Tadel unserer Sünden, noch (οὐδέ) zum Vorwurf unserer Gesetzlosigkeiten (ἀνομία) werde, da wir es dir für unsere Schwachheiten (ἀσθενής) darbringen,
 348a/6 sondern (ἀλλά) auf (κατά) die Weise, auf welche diese Gaben (δῶρον) in allem geheiligt sind,
 348a/7 da du geruhst (καταξιῶν) sie mit allem Heiligen zu erfüllen durch die Herabkunft deines heiligen Geistes (πνεῦμα) auf sie,
 348a/8 so geruhe (καταξιῶν) — auch von uns Sündern — zu heiligen unsere Seelen (ψυχή) und unsere Körper (σῶμα) und unsere Geister (πνεῦμα) und unsere Gewissen (συνείδησις),
 348a/9 damit (ὅπως) wir mit erleuchteter Seele (ψυχή)⁶ und nicht beschämten Angesicht⁷, mit heiligem Herzen⁸ und ungeheucheltem Glauben⁹, mit vollkommener Liebe (ἀγάπη)¹⁰ und starker Hoffnung (ἐλπίς)¹¹
 348a/10 wagen (τολμᾶν), in furchtlosem Freimut (παρρησία)¹² das heilige Gebet (εὐχή) zu sprechen, das du deinen heiligen (ἅγιος) Jüngern (μαθητής) und heiligen Aposteln (ἀπόστολος) gegeben hast, als du zu ihnen sprachst:

348a/1 ¹ k: Hebr 4,14f.; 5,5; 7,28; 8,1-6; 9,11-28 / Hebr 2,17; 6,20; 7,26; 10,21.

348a/2 ² k: Jo 1,14; Rö 1,3f. / Rö 9,5.

³ k: Phil 2,7f.; Jo 8,40.

⁴ k: 1 Tim 1,15; 1 Jo 4,9f. / Lk 19,10.

348a/3 ⁵ k: 1 Petr 2,9 / Apk 1,6; 5,9; 7,9; und die alttestamentlichen Quellen: Is 43,20; 46,4ff.; Ex 19,5f.; Is 61,6; Dt 7,6; Is 43,21.

348a/9 ⁶ k: Jo 1,9; Hebr 6,4; Eph 1,18 / Ps 118,27.

⁷ k: Ps 34,6 (von AMS als 33,5 zitiert; in der koptischen *Psalmenausgabe* 1613 A.M. = 1897 A.D. findet sich das Zitat Ps 33,4; die Zählung der Ps folgt der LXX, die Verszählung geht auseinander).

⁸ k: 1 Tim 1,5; 1 Petr 1,22.

⁹ k: 1 Tim 1,5; 2 Tim 1,5.

¹⁰ k: 1 Jo 4,12.17f.

¹¹ k: 1 Kor 13,13; 2 Kor 1,7 / Hebr 6,18; 10,23.

348a/10 ¹² Hebr 4,16; 2 Kor 3,12; Eph 3,12; 1 Tim 3,13; Hebr 3,6; 1 Jo 3,21; 5,14.

- 348a/11 $\chi\epsilon$ $\dot{\iota}\sigma\eta\sigma\upsilon^3$ $\mu\epsilon\pi^3$ $\gamma\alpha\rho^3$ $\pi\dot{\iota}\beta\epsilon\pi^3$ $\epsilon\upsilon\omega\pi$ $\alpha\rho\epsilon\tau\epsilon\pi\upsilon\alpha\pi\epsilon\rho\pi\rho\sigma\epsilon\gamma\chi\epsilon\sigma\epsilon$
 $\tau\omega\delta\epsilon$ $\lambda\mu\alpha\rho\eta\tau^{\dagger}$ $\sigma\upsilon\sigma$ $\alpha\chi\sigma$.
 348a/12 $\chi\epsilon$ $\pi\epsilon\pi\omega\tau$ $\epsilon\tau\delta\epsilon\pi$ $\pi\dot{\iota}\beta\eta\sigma\upsilon\tau\dot{\iota}$.

III

- 349/1 $\sigma\epsilon$ $\rho\sigma$ $\rho\sigma$ $\phi\eta\tau\alpha\gamma\tau^{\dagger}$ $\mu\pi\epsilon\rho\psi\eta\tau\dot{\iota}$ $\pi\alpha\pi$: $\epsilon\rho\omega\mu\dot{\iota}$ $\epsilon\chi\epsilon\pi$ $\pi\dot{\iota}\rho\sigma\upsilon$ $\pi\epsilon\mu$
 $\pi\dot{\iota}\sigma\lambda\eta$: $\pi\epsilon\mu$ $\epsilon\chi\epsilon\pi$ $\dagger\chi\sigma\mu$ $\tau\eta\rho\epsilon^1$ $\eta\tau\epsilon$ $\pi\dot{\iota}\chi\alpha\chi\dot{\iota}$.
 349/2 $\delta\omicron\mu\delta\epsilon\mu$ $\dot{\iota}\pi\epsilon\gamma\alpha\phi\eta\sigma\upsilon\tau\dot{\iota}$: $\sigma\alpha\pi\epsilon\sigma\eta\tau$ $\dot{\iota}\pi\epsilon\pi\delta\alpha\lambda\alpha\rho\chi$ $\dot{\iota}\chi\omega\lambda\epsilon\mu$: $\sigma\upsilon\sigma$ $\chi\omega\rho$
 $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\gamma\alpha\rho\pi$ $\dot{\iota}\tau\epsilon\chi\epsilon\pi\eta\sigma\iota\alpha$ $\tau\eta\rho\epsilon$ $\lambda\mu\epsilon\tau\rho\epsilon\chi\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\rho\omega\sigma\upsilon$ $\epsilon\tau^{\dagger}$ $\sigma\upsilon\gamma\eta\pi\eta$.
 349/3 $\chi\epsilon$ $\dot{\iota}\theta\omicron\kappa$ $\gamma\alpha\rho$ $\pi\epsilon$ $\pi\epsilon\pi\sigma\upsilon\rho\omicron$ $\tau\eta\rho\epsilon\pi^2$ $\pi\bar{\chi}\bar{\epsilon}^3$ $\pi\epsilon\pi\sigma\upsilon\tau^{\dagger 3}$.
 349/4 $\sigma\upsilon\sigma$ $\dot{\iota}\theta\omicron\kappa$ $\pi\epsilon\tau\epsilon\pi\sigma\upsilon\omega\rho\pi$ $\pi\alpha\kappa$ $\epsilon\pi\psi\omega\dot{\iota}^4$ $\lambda\mu\pi\omega\sigma\upsilon$ $\pi\epsilon\mu$ $\pi\tau\alpha\lambda\omicron$ $\pi\epsilon\mu^5$
 $\dagger\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\eta\sigma\iota\epsilon^5$ $\pi\epsilon\mu$ $\pi\epsilon\kappa\omega\tau$ $\dot{\iota}\alpha\rho\alpha\theta\omicron\sigma$ $\pi\epsilon\mu$ $\pi\eta\pi\dot{\iota}\alpha^6$ $\epsilon\bar{\omega}$ $\dot{\iota}\pi\repsilon\tau\alpha\pi\delta\omicron$
 $\sigma\upsilon\sigma$ $\dot{\iota}\mu\omicron\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\sigma$ $\pi\epsilon\mu\alpha\kappa$.
 349/5 $\dagger\eta\sigma\upsilon^7$ $\pi\epsilon\mu$ $\dot{\iota}\sigma\eta\sigma\upsilon$ $\pi\dot{\iota}\beta\epsilon\pi$ $\pi\epsilon\mu$ $\psi\alpha$ $\epsilon\pi\epsilon\rho$ $\eta\tau\epsilon$ $\dot{\iota}\pi\epsilon\pi\epsilon\rho$ $\tau\eta\rho\sigma\upsilon$: $\alpha\mu\eta\pi$.

IV

- 350/1 $\dot{\iota}\theta\omicron\kappa$ $\rho\sigma$ $\phi\eta\tau\alpha\kappa\rho\epsilon\kappa^1$ $\pi\dot{\iota}\beta\eta\sigma\upsilon\tau\dot{\iota}$: $\alpha\kappa\dot{\iota}^2$ $\epsilon\pi\epsilon\sigma\eta\tau$ $\sigma\upsilon\sigma$ $\alpha\kappa\epsilon\rho\rho\omega\mu\dot{\iota}^3$: $\epsilon\theta\beta\epsilon$
 $\rho\sigma\chi\alpha\lambda$ $\lambda\mu\pi\epsilon\pi\omicron\sigma$ $\dot{\iota}\pi\pi\omega\mu\dot{\iota}$.
 350/2 $\dot{\iota}\theta\omicron\kappa$ $\pi\epsilon$ $\phi\eta\tau\rho\epsilon\mu\sigma\dot{\iota}$ $\rho\dot{\iota}\chi\epsilon\pi$ $\pi\dot{\iota}\chi\epsilon\rho\sigma\upsilon\eta\mu$ $\pi\epsilon\mu$ $\pi\dot{\iota}\sigma\epsilon\rho\alpha\phi\dot{\iota}\mu$: $\sigma\upsilon\sigma$
 $\epsilon\tau\chi\omicron\sigma\upsilon\tau$ $\epsilon\chi\epsilon\pi$ $\dot{\iota}\pi\eta\tau\theta\epsilon\dot{\iota}\nu\omicron\sigma\upsilon\tau$.
 350/3 $\dot{\iota}\theta\omicron\kappa$ $\omicron\pi$ $\dagger\eta\sigma\upsilon$ $\pi\epsilon\pi\eta\eta\delta$ $\pi\epsilon\tau\epsilon\pi\gamma\alpha\lambda$ $\dot{\iota}\pi\eta\beta\alpha\lambda^4$ $\eta\tau\epsilon$ $\pi\epsilon\pi\eta\tau$ $\epsilon\pi\psi\omega\dot{\iota}$ $\gamma\alpha\rho\kappa$
 $\rho\sigma$: $\phi\eta\tau\rho\omega$ $\epsilon\beta\omicron\lambda$ $\dot{\iota}\pi\eta\pi\alpha\pi\omicron\mu\dot{\iota}$: $\sigma\upsilon\sigma$ $\epsilon\tau\sigma\omega\tau^{\dagger}$ $\dot{\iota}\pi\eta\pi\psi\gamma\chi\eta^5$ $\epsilon\beta\omicron\lambda\delta\epsilon\pi^6$
 $\pi\tau\alpha\lambda\omicron^6$.

348a/11 ³ AMS om.

349/1 Hunt. 403 u. Hunt. 360 haben die Überschrift: $\sigma\upsilon\sigma\gamma\chi\eta$ $\mu\epsilon\pi\epsilon\pi\sigma\alpha$
 $\epsilon\tau\delta\epsilon\pi$ $\pi\dot{\iota}\beta\eta\sigma\upsilon\tau\dot{\iota}$.

¹ Hunt. 403: $\tau\eta\rho\eta$ (sic!).

349/3 ² Hunt. 360: $\tau\eta\rho\sigma\upsilon$.

³ Hunt. 360 om.

349/4 ⁴ AMS fin.

⁵ Marsh 5 om.

⁶ Marsh 5 fin.

349/5 ⁷ Hunt. 403 fin.

350/1 Hunt. 360 u. Marshall 93 haben zwei verderbte Überschriften, die etwa
 so zu rekonstruieren sind: $\sigma\upsilon\chi\alpha\chi\dot{\iota}\chi$ $\delta\alpha\chi\epsilon\pi$ $\pi\dot{\iota}\sigma\dot{\iota}$ $\epsilon\beta\omicron\lambda\delta\epsilon\pi$ $\pi\theta\gamma\sigma\alpha$ -
 $\sigma\tau\rho\eta\pi$ bzw. $\sigma\upsilon\sigma\gamma\chi\eta$ $\eta\tau\epsilon$ $\dot{\iota}\pi\eta\chi\omega\sigma\dot{\iota}$.

¹ Hunt. 360: $\pi\epsilon\tau\alpha\kappa\rho\epsilon\kappa$; Hunt. 403, Marsh 5 u. Marshall 93: $\phi\eta$ -
 $\epsilon\tau\alpha\kappa\rho\epsilon\kappa$.

² Hunt. 403, Marsh 5 u. Marshall 93: $\alpha\kappa\dot{\iota}$; Hunt. 403: $\sigma\upsilon\sigma$ $\alpha\kappa\dot{\iota}$.

³ Hunt. 403, Marsh 5 u. Marshall 93: $\alpha\kappa\epsilon\rho\rho\omega\mu\dot{\iota}$.

350/3 ⁴ Marshall 93: $\pi\eta\tau\epsilon\beta\alpha\lambda$.

⁵ Marsh 5 u. Marshall 93: $\mu\pi\epsilon\pi\omega\mu\dot{\iota}\delta$.

⁶ Marshall 93 om.

- 348a/11 Zu jeder Zeit denn (γάρ), wenn ihr betet (προσεύχεσθαι), bittet auf diese Weise und sprecht:¹³
 348a/12 Vater unser, der du bist in den Himmeln.

III

- 349/1 Ja, Herr, Herr, der du uns die Macht verliehen hast, auf Schlangen und Skorpionen zu treten und auf jede Kraft des Feindes¹,
 349/2 zerschmettere eilends seine Häupter unter unseren Füßen² und verscheuche von uns alle seine Schlechtes bewirkenden Absichten (ἐπίνοια), die uns entgegenwirken;
 349/3 denn (γάρ) du bist unser aller König, Christus, unser Gott,
 349/4 und dir senden wir empor den Ruhm und die Ehre und die Anbetung (προσκύνησις), mit deinem guten (ἀγαθός) Vater und dem lebenspendenden und dir wesensgleichen (ὁμοούσιος) heiligen Geist (πνεῦμα),
 349/5 jetzt und zu jeder Zeit und bis zur Ewigkeit aller Ewigkeiten. Amen.

IV

- 350/1 Du, Herr, der du die Himmel gebeugt hast¹, herabgestiegen bist², und Mensch wurdest³ um des Heiles des Menschengeschlechtes (γένος) willen⁴,
 350/2 du bist es, der über den Cherubim und Seraphim sitzt⁵ und auf die Demütigen blickt⁶.
 350/3 Wiederum erheben wir nun, unser Herr, die Augen unseres Herzens zu dir⁷, Herr, der du unsere Gesetzlosigkeiten (ἀνομία) vergibst und unsere Seelen (ψυχή) vor dem Verderben rettetest⁸;

348a/11 ¹³ k: Lk 11,2 / Mt 6,9.

349/1 ¹ k: Lk 10,19 / Mk 16,18; Ps 91,13.

349/2 ² k: Rö 16,20.

350/1 ¹ Ps 18,10; 144,5.

² k: Jo 3,13; 6,38; Eph 4,9f.

³ k: Phil 2,7f.; Jo 8,40.

⁴ k: 1 Tim 1,25; 1 Jo 4,9f. / Lk 19,10.

350/2 ⁵ k: 1 Sm 4,4; 1 Chr 13,6; Is 6,1-7; Ez 10.

⁶ Ps 113,6f.; Lk 1,48.

350/3 ⁷ Ps 25,15; 123,1f.

⁸ k: Ps 103,3f. (von AMS zitiert als 102,3f.; *Psalmenausgabe* 102,2).

- 350/4 તેપૉરુષ્ટ િતેકમેત્શાપૉમાઢત િપત્શસાઢિ િમૉસ: ઓરૉ તેપ્તરૉ ંરૉક
 ંરૉકફ પાપ િતેકરૉરૉપ્પિ: રૉહ તાર પિબેપ અક્રિતૉય પાપ.
- 350/5 ખ્ફૉપ નાક ફ્ફ પેપ્ત્વૉર': ંે તેપ્સૉરૉપ્પિ િતેકૉરાલ⁸ ંપ⁸ ંબ્લ ંરૉક:
 પેક્રાપ ંફૉય્ પેતેપ્ખૉ⁹ મ્મૉય.
- 350/6 માતાસૉપ ફ્ફ ંડૉરૉપ્પિ ંતેકરૉફ પેમ પેક્શિષ્શ્વૉય: મામાફ ંરૉપ્પ્શ્વૉપ્પિ
 ઢેપ તાપૉલાર્સિ િતે પેકાગાંપ.
- 350/7 ઓરૉ પ્પેતારૉપ્પિ િપૉરાફ્નોરૉ ઢા તેક્ખિઃ ંસૉય ઢેપ પ્પૉલ્પિત્તિ:
 સૂલ્લૉય ઢેપ પારેતિ.
- 350/8 ઓરૉ¹⁰ મારેપેરપેમ્પ્શા તિરેપ િતેકમેતૉયરૉ ંત્ઢેપ પિફ્નોરૉ: ઢેપ¹¹
 પ્પ્માફ ંફ્ફ¹² પેકિૉત િપાગાંસ¹³.
- 350/9 ફાઃ ંતેકસાર્વૉય્ત પેમાઃ પેમ પ્પિપ્પા ંંૉરાહ¹⁴ િપ્રેત્પાઢ્સૉ: ઓરૉ
 િપૉમૉય્સિૉસ પેમાક.
- 350/10 ફ્પૉય¹⁵ પેમ િસૉય.

V

- 351/1 ફ્પિહ્ પૉસ િસૉયે પ્ખ્ચે પ્પિમૉપૉતેપ્પિસ િષ્પિરૉ ઓરૉ િપ્લૉસ િતે ફ્ફ
 ફ્પિૉત: ફ્પેતાઃવ્લ્પિ િસપાર્ઢ પિબેપ િતે પેપ્પૉહિ: ર્પિતેપ પેપ્પ્માઃ
 િપૉરૃઢાઃ િપ્રેત્પાઢ્સૉ.
- 351/2 ફ્પેતાઃવ્પિરૉ ંડૉરૉપ્પિ ઢેપ પ્રૉ િપેપાઃપ્પિસ િમાંપ્પિસ ઓરૉ િપાપૉસ્ટૉલૉસ
 ંંૉરાહ ંલ્પ્સૉ¹ પ્પૉય.
- 351/3 ંે ંિ પૉતેપ િપૉરૉપ્પિ ંંૉરાહ: પ્પેતે તેપ્પાઃખા િપૉરૉપ્પિ પ્પૉય ંહૉલ
 સૂખ્ પ્પૉય ંહૉલ: ઓરૉ પ્પેતે તેપ્પાઃમૉપ્પિ િમ્વૉય સેપાઃમૉપ્પિ
 િમ્વૉય.

350/5 ⁷ Hunt. 360 om.⁸ Hunt. 360: ંપ પ્કેૉરાલ.⁹ Hunt. 360: ંતેપ્ખૉ.350/8 ¹⁰ Hunt. 403, Marsh 5 u. Marshall 93 om.¹¹ Marsh 5 u. Marshall 93: ર્પિતેપ.¹² Hunt. 360 add.: ઓરૉ.¹³ Marsh 5 u. Marshall 93 om.350/9 ¹⁴ Marsh 5 u. Marshall 93 fin.350/10 ¹⁵ Hunt. 403 u. Hunt. 360 fin.351/2 ¹ Hunt. 360: ંલ્પ્સૉ.

- 350/4 wir verehren deine unaussprechliche Barmherzigkeit und bitten dich, daß du uns deinen Frieden (εἰρήνην) gibst⁹, denn (γάρ) alles hast du uns gegeben¹⁰.
- 350/5 Erwirb uns dir¹¹, Gott, unser Erlöser (σωτήρ), denn wir wissen keinen anderen außer dir¹²; deinen heiligen Namen sprechen wir aus¹³.
- 350/6 Bring uns zurück (= kehre uns), Gott, zu deiner Furcht¹⁴ und dem Verlangen nach dir, und laß uns in den Genuß (ἀπόλαυσις) deiner Güter (ἀγαθός) gelangen¹⁵.
- 350/7 Und die, die ihre Häupter unter deine Hand gebeugt haben, erhebe im Erdenlauf (πολιτεία)¹⁶, schmücke mit den Tugenden (ἀρετή).
- 350/8 Und mögen wir alle würdig sein deines himmlischen Königreiches¹⁷ durch das Wohlgefallen Gottes¹⁸, deines guten (ἀγαθός) Vaters,
- 350/9 der du mit ihm und dem lebenspendenden und dir wesensgleichen (ὁμοούσιος) heiligen Geist (πνεῦμα) gepriesen bist,
- 350/10 jetzt und zu <jeder> Zeit.

V

- 351/1 Herr, Herr Jesus Christus, einziggeborener (μονογενής) Sohn¹ und Logos (λόγος) des Gott Vaters², der du durch dein lebenspendendes Heilsleiden alle Fesseln unserer Sünden zerbrochen hast,
- 351/2 der du in das Angesicht deiner heiligen (ἅγιος) Jünger (μαθητής) und heiligen Apostel (ἀπόστολος) gehaucht hast, indem du zu ihnen sagtest:
- 351/3 Empfanget einen heiligen Geist (πνεῦμα); welchen ihr Sünden nachlassen werdet, denen sind sie erlassen, und denen ihr sie behalten werdet, denen werden sie behalten sein³.

350/4 ⁹ k: Jo 14,17.

¹⁰ k: Is 26,12.

350/5 ¹¹ Vgl. Apg 20,28.

¹² k: Hos 13,4; Is 45,5f.21f.; 1 Kor 8,4-6.

¹³ Joel 3,5; Apg 2,21; Rö 10,13.

350/6 ¹⁴ U.a. Ps 111,10; Spr 1,7; Sir 1,12.17.22.

¹⁵ Vgl. Hebr 9,11; 10,1.

350/7 ¹⁶ Eph 2,12; vgl. Phm 3,20.

350/8 ¹⁷ k: Mt 5,3.10; 8,11; 2 Tim 4,18.

¹⁸ Lk 12,32.

351/1 ¹ k: Jo 1,18; 3,16.18 / Jo 1,14; 1 Jo 4,9.

² k: Apk 19,13; Jo 1,1; 1 Jo 5,7 / Jo 1,14.

351/3 ³ k: Jo 20,22f.; Mt 16,19; 18,18.

- 351/4 ἰθoοκ οπ φnoγ πεππnh̄ ριτεп невапостoлoс eō̄γ̄: aкepρoмoт ἰπпeтe
pρωh̄ ρeп oγμεтoγnh̄ кaтa cпoγ ρeп тeкeкκλh̄cиa eō̄γ̄: eχa пoнt
eбoл ριχeп пикаpи: oγoρ² eсwпe ρh̄ωλ eбoл ἰcпaγp πh̄eп ἰтe
φaαиka.
- 351/5 φnoγ οп тeптpо oγoρ тeптwбp ἰтeкмeтaγaθoс ппaγpωм: eρпt
eчeп пeкeнh̄aиk: пaлoт³ пeм³ пaсппoγ³.
- 351/6 пeм тaмeтxωh̄: пaл eткωλx ἰпoγaφпoγт μпeмeθo μпeкωoγ eō̄γ̄.
- 351/7 cαpпt пaп μпeкпaл: oγoρ cωλп ἰcпaγp⁴ πh̄eп⁴ ἰтe⁴ пeппoнt⁴.
- 351/8 ιcxe δε aпep ρλt ἰпoнt⁵ epoк⁵ ρeпoγeм: ιe ρeпoγмeтaтeм: ιe⁶
ρeпoγмeтщлaρ ἰpнт: ιтe⁷ ρeп⁷ pρωh̄⁷: ιтe ρeп пcaxи⁸: ιe⁹ eбoл
ρeпoγмeткoγxи ἰpнт.
- 351/9 ἰθoοк¹⁰ φпeтcωoγп ἰeмeтacθeппc ἰтe пpωм: ρωc aγaθoс oγoρ
μпaγpωм: φт aριxapιтeсeпe пaп μпxω eбoл ἰтe пeппoнt.
- 351/10 cмoγ epoп: мaтoγh̄oп: aριтeп ἰpмeρe: пeм¹¹ пeклaoc¹¹ тпpγ¹¹
ἰpмeρe¹¹: мaρтeп eбoлρeп тeкpот: oγoρ cογтwпeп eсoγп eпeкoγωщ
eō̄γ̄ пaγaθoп.
- 351/11 xe ἰθoοк γap пe пeппoγт: eрeпωoγ пeм¹² птaтo¹² пeм¹² пaмaρt¹²
пeм¹² φпpocкyпh̄cиc¹²: eрпpeп пaк¹³ пeм пeктoт ἰaγaθoс: пeм
пппā eō̄γ̄¹⁴ ἰpεγтaпρo¹⁵ oγoρ ἰoмooγcиoс пeмaк.
- 351/12 φпoγ пeм ἰcпoγ πh̄eп: пeм щa eпep ιтe пeпep тпpoγ: aμпп.

VI

- 404 тeпщeпoмoт ἰтoтk пeптoт eθoγaн: пpεγθaμtḡ ἰтe птпpγ: пpεγ-
cαpпt ἰтe oγoп πh̄eп.

351/4 ² Marsh 5 om.

351/5 ³ Hunt. 403 om.

noγ

351/7 ⁴ Hunt. 360: πпcпaγp ἰтe пeппoнt.

351/8 ⁵ Hunt. 360 om.

⁶ Marsh 5 u. Marshall 93: ιтe.

⁷ Hunt. 360 om.

⁸ Hunt. 360 add.: ιтe ρeп pρωh̄.

⁹ AMS: ιтe.

351/9 ¹⁰ AMS add.: φппh̄.

351/10 ¹¹ Hunt. 360, Marsh 5 u. Marshall 93 om.

351/11 ¹² Hunt. 360, Marsh 5 u. Marshall 93 om.

¹³ Hunt. 360, Marsh 5 u. Marshall 93 add.: пeм пaмaρt.

¹⁴ Marsh 5 u. Marshall 93 add.: φпoγ пп.

¹⁵ Hunt. 360 add.: пeм пcωxп fin.

- 351/4 Du, unser Herr, hast jetzt wiederum durch deine heiligen Apostel (ἀπόστολος) denen, die zu jeder (κατά) Zeit in deiner heiligen Kirche (ἐκκλησία) das Priesteramt verwalten, die Gnade gegeben, Sünden auf der Erde nachzulassen und alle Fesseln der Unge-
rechtigkeit (ἀδικία) zu binden und aufzulösen;
- 351/5 Wir bitten und flehen jetzt wiederum deine Güte (ἀγαθός) an, Menschenliebender, für deine Diener, unsere Väter und unsere Brüder.
- 351/6 und meine Schwachheit, die ihre Häupter vor deiner heiligen Glorie beugen.
- 351/7 Gewähre uns deine Barmherzigkeit und löse alle Fesseln unserer Sünden,
- 351/8 wenn wir nun (δέ) irgendeine Sünde gegen dich, wissentlich oder (ῥῆ) unwissentlich oder (ῥῆ) durch Furcht, sei es (εἴτε) in der Tat, sei es (εἴτε) im Wort, oder (ῥῆ) durch Kleinmütigkeit, begangen haben.
- 351/9 Du, der du als (ὢς) Guter (ἀγαθός) und Menschenliebender die Schwachheit (ἀσθενής) der Menschen kennst, Gott, schenke (χαρίζεσθαι) uns die Verzeihung unserer Sünden;
- 351/10 segne uns, heilige uns, sprich uns los und (sprich) dein ganzes Volk los, erfülle uns mit deiner Furcht⁴ und führe uns zu deinem guten (ἀγαθός) heiligen Willen⁵.
- 351/11 denn (γάρ) du bist unser Gott, indem dir der Ruhm und die Ehre und die Anbetung (προσκύνησις) gebührt (πρέπει), mit deinem guten (ἀγαθός) Vater und dem lebenspendenden und dir wesens-
gleichen (ὁμοούσιος) heiligen Geist (πνεῦμα),
- 351/12 jetzt und zu jeder Zeit und bis zur Ewigkeit aller Ewigkeiten.
Amen.

VI

- 404 Wir sagen dir Dank, unser heiliger Vater, Schöpfer des Alls¹,
Verwalter eines jeden,

351/10 ⁴ U. a. Ps 111,10; Spr 1,7; Sir 1,12.17.22.

⁵ Vgl. 1 Jo 2,17; Hebr 10,36; 13,21.

404 ¹ k: Eph 3,9; Apk 10,6.

- 405 φνεταϳϳ παπ εβολδεπ ταγ ρρε εθοραβ: παμοϳ ογορ¹ ετδενοϳ-
μϳετηριον.
406 φνεταϳοϳωп παп μπιμωιτ εβοϳη² πωпδ.
407 φνεταϳтамоп епμωиτ ηϳε епϳωи епφноϳι.
408 φνεταϳερϳαριϳεϳε ηπερεηταικ μπαϳαг ητε παγαθοп.
409 ηθοκ оп³ пос пагаθοс огор μμαιρωμι: αρε ετρωρεα ητε πεκρομт
ηδρη ηδнтен: еοϳραп ап οϳδε οϳριοϳι епραп.
410 αλλα εοραπολαϳεис⁴ ητε οϳωοϳ: пем οϳϳφο ητε οϳωпδ: еοϳтаго
ератϳ ητε ϳψϳϳηи: пем οϳτοϳβο ητε псωма.
411 ϳпа епонδ⁵ ηδнтк огор еϳϳапϳ μμοп ηδнтк: ητεпϳωк εβολ
ηοϳμεομнι ηсноϳ ηθεп: огор ητε πεκραп еθοραб σιωοϳ ηδρη
ηδнтен.
412 ϳε ηθοκ таρ пе пеппоϳϳ: ерепωοϳ⁶ еррепн пак: пем пе-
мопосепнс ηшнги: пем пппеϳта еθοραб ηреϳтапδо огор
ημοοοϳеис пемак.
413 ϳпоϳ пем ηсноϳ.

405 ¹ Marsh 5 u. Marshall 93 om.406 ² Marsh 5 u. Marshall 93 add.: ητε (!).409 ³ AMS: οϳη.410 ⁴ Marsh 5 u. Marshall 93: οϳαπολαϳεис.411 ⁵ Marshall 93: епонδ.412 ⁶ Marsh 5 u. Marshall 93 add.: пем птаю ϳпоϳ fin.

C. Kommentar

I. Die Oratio veli

Diese *Oratio veli* steht in Hunt. 360, wo sie dem »hl. Gregorios dem Theologen« zugeschrieben wird, vor der *Oratio* kGr Nr. 1–10; in AMS steht sie nach dieser:

صلاة اخرى للحجاب للابن

Sie fehlt bei Ren (I 25) ebenso wie in AK.

Nach der arabischen Notiz in AMS (p. ٧٧٤) findet sie sich in zwei Hss und kann an Stelle der ersten *Oratio veli* gesprochen werden. Das Gebet ist an Christus gerichtet. (Die *Oratio veli* Nr. 1–10 ist als einziges Gebet der Anaphora an den Vater gerichtet; vgl. kGr 92.)

1. Name: Vgl. dazu kGr 85f. und H. Engberding in: OrChr 42 (1958) 142: Der tiefere Grund für die Bezeichnung ist 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. Hanssens seine anders gerichtete Ansicht sich bilden konnte«.

- 405 der du uns von dieser unsterblichen und geheimnisvollen (μυστή-
ριον) heiligen Speise gegeben hast,
406 der du uns den Weg zum Leben geöffnet hast,
407 der du uns den Weg des Hinaufgehens in die Himmel gezeigt hast,
408 der du deinen Dienern die Fülle der Güter (ἀγαθός) geschenkt
hast (χαρίζεσθαι);
409 Du nun, Herr, Guter und Menschenliebender, bewahre das Ge-
schenk (δωρεά) deiner Gnade in uns, nicht zum Gericht, noch
(οὐδέ) zum Geworfenwerden ins Gericht²,
410 sondern (ἀλλά) zum Genuß (ἀπόλαυσις) von Glorie und Erwerb
von Leben, zur Aufrichtung der Seele (ψυχή) und Reinigung des
Körpers (σῶμα),
411 damit (ἵνα) wir in dir leben³ und von dir genährt werden, damit
wir Gerechtigkeit zu jeder Zeit erfüllen und dein heiliger Name
in uns gerühmt werde;
412 denn (γάρ) du bist unser Gott, indem dir der Ruhm gebührt
(πρέπει), und deinem einziggeborenen (μονογενής) Sohn und
dem lebenspendenden und dir wesensgleichen (ὁμοούσιος) heiligen
Geist (πνεῦμα),
413 jetzt und zu <jeder> Zeit.

409 ² 1 Kor 11,29.

411 ³ Apg 17,28.

2. Aufbau: Ganz im Sinne der Reinigung für den Gottesdienst bittet der Text um würdige Bereitung zur Feier.

- a) Generelles Anliegen: Reinigung
- b) Hinweis auf die Menschwerdung
- c) Einzelbitten der Reinigung
- d) Schlußdoxologie.

3. Paralleltext: Soweit ich sehen kann, liegt bis jetzt kein griechischer Text dieser Oratio vor. Der Beginn des Textes erinnert an den Beginn der Gebete im anaphorischen Fürbittgebet, so z. B. Br 332 u. 388: ἔτι παρακαλοῦμέν σε ... Da sich durch diesen Text und durch Grumels Besprechung der kGr das Bild der *Orationes veli* kompliziert, möchte ich hier eine kurze Übersicht über die Texte, die wir nun besitzen, geben:

1. Oratio: Οὐδέλις ἄξιος der gr Greg (Ren I 88 s.) = byzantinische Liturgie (Br 318 u. 377 s.). Grumel bemerkt¹ zu Unrecht, auf diesen Text «E. H. n'a pas attiré l'attention». Er hätte kGr S. 89, Anm. 32, den Hinweis gefunden, daß sich dieser Text nicht nur in der byzantinischen Basilios- und Chrysostomosliturgie findet, sondern, und das ist wichtig, bereits in

¹ RvEtByz 16 (1958) 254.

der byzantinischen Liturgie des 9. Jh. (beim »Großen Einzug«), wie sie von Br wiedergegeben ist.

2. Oratio: ὁ ἐπιστάμενος der gr Greg (Ren I 89 s.) = kopt Greg Nr. 1–10.

3. Oratio aus Hunt. 360 u. AMS.

4. Textliche Erläuterungen:

0/1: μαρτυροῦσι ist der Ort, wo das Opfer dargebracht wird und entspricht in seiner Verwendung dem Lehnwort εὐχιστήριον (vgl. Böhlig 313). Die spezielle ursprüngliche Bedeutung von ὑποοῦσι (oder ὑποῦσι): Brandopfer, ist in den christlichen Texten längst hinter der für Opfer überhaupt (allerdings im theologischen Sinn) zurückgetreten. Ob hier ein Hinweis auf die altägyptischen Brandopfer, den ein Rezensent wünschte², notwendig oder auch nur angebracht wäre, ist sehr zu bezweifeln. Er könnte im Gegenteil sogar irreführend sein, insofern er einen Zusammenhang nahelegen könnte, der nicht vorhanden ist.

0/2: in dieser Zeit] = die Zeit der Feier.

0/3: Zu παροῦσα vgl. Böhlig 412. Bemerkenswert ist die Wendung καρὸς καὶ ψυχή. Sollte es sich hier um eine — wenn vielleicht auch nicht direkt polemisch gedachte — Absicherung gegenüber dem Monophysitismus handeln, der dazu neigte, die menschliche Natur in der göttlichen aufgehen zu lassen? Daß griechisch nicht immer gleich orthodox und koptisch nicht immer gleich monophysitisch ist, hat schon H. Engberding gezeigt [Orientalia Christiana Periodica 2 (1936) 147 ff.]. Es wäre hier wichtig, den griechischen Text zu kennen (wenn vorhanden). Der ganze Abschnitt läßt einen ähnlichen Gegensatz erkennen wie kGr Nr. 18, den zwischen Menschwerdung und göttlicher Allgegenwart (vgl. kGr 93f.).

Der Wechsel von der zweiten zur dritten Person in angeschlossenen Relativsätzen ist inhaltlich bedeutungslos. Das deutsche Sprachgefühl läßt keine Übersetzung zu, die wie das Koptische konstruieren würde: du, der . . . ist. Es ist daher keineswegs eine ganz außergewöhnliche Erscheinung, vor der Bute kapitulieren zu müssen glaubte: "After some hesitation, the translator decided to preserve in nearly every case the extraordinary transition from the Third to the Second Person at the beginning of nearly all the prayers."³ Seine übertriebene Wörtlichkeit verlieh seiner Übersetzung an den betreffenden Stellen einen gekünstelten Zug. Aus dem gleichen Grund ist es auch unberechtigt, wie G. Giamberardini⁴ zu schließen, daß sich φησιν εἰς τὸν πατέρα πρὸς τὸν υἱόν im koptischen Text des Eucharistischen Hochgebetes der Bas nun auf einmal auf den Sohn beziehen sollte und nicht auf den Vater⁵. Daß selbst die Kopten ihren Text auf den Vater beziehen, beweist die Angabe der Schriftstellen zu diesem Satz in AMS: Dn 7,9f.(!); Apk 4 u. 5. Ren (I13) übersetzt durchaus richtig: sedens super thronum gloriae tuae.

0/4: Zu καταλαλία »Verleumdung« vgl. Böhlig 269.

ετορεῖ] Hunt. 360 hat das Qualitativ, AMS den Infinitiv.

0/6: χορηγία ist hier mit »Leitung« wiedergegeben, obwohl dies den Sinn keineswegs erschöpft (vgl. Böhlig 309). Das ἐπιχορηγία von Eph 4,16 und Phil 1,19 hat Luther mit »Handreichung« übersetzt. χορηγία bezeichnete ursprünglich das Amt eines Chorführers, dann aber auch die Mittel für die Aufstellung eines Chores und schließlich den Kostenaufwand überhaupt. Wenn es — wie hier — für die Funktion des hl. Geistes gebraucht wird, schwingt eine doppelte Bedeutung mit: Einmal die Leitung, zweitens aber auch der Reichtum, den diese Leitung durch den Geist mit sich bringt.

² G. Thausing in: Ostkirchliche Studien 7 (1958) 293.

³ John, Marquis of Bute, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day* (London 1908) VI.

⁴ *La consecrazione eucaristica nella chiesa copta* = Aegyptiaca Christiana, Sezione I: Monografia No. 8 (Cairo 1957) 15, Anm. 7.

⁵ Vgl. AMS p. ٢١٤ und AK p. ٢١٢.

0/7: Zu λογικός in diesem Zusammenhang vgl. kGr 88f. *ϣεμϣϣ* ist der Fachausdruck für Liturgie⁶.

0/8: Zu *ερχια* vgl. Böhlig 313.

μπεκραν] Die Vorstellung vom Namen Gottes im Sinne einer Hypostasierung ist vom Alten Testament in die ur- und frühchristliche Theologie hinübergewandert. Nachdem im Spätjudentum die offenbarende Funktion des Jahwe-Namens zurückgetreten war und dieser zu einer geheimnisvollen göttlichen Wesenheit geworden war, gewann der Gottesname im Neuen Testament seine alte Offenbarungsfunktion wieder, nun aber im Jesus-Namen, da die Offenbarung des Gottesnamens nicht nur durch das Wort, sondern durch das ganze Lebenswerk Jesu geschah⁷.

0/10: *πθοκ* (*π*)ετ ... kann nach W. C. Till, *Koptische Grammatik* (Leipzig 1955) 119 (§ 247), ohne weiteres verkürzt übersetzt werden: Du bist, hast usf. Zu den Schlußdoxologien vgl. kGr 173–176.

II. Die Oratio fractionis

AMS hat diesen Text nicht innerhalb der kopt Greg, sondern in einem Anhang (*ραπερχη εφοραθ*), der u. a. eine Sammlung von 17 Brechungsgebeten (*صلوات قسم*) enthält⁸, als 14. صلاة قسمة.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig festzuhalten, daß auch diese Sammlung nicht das berühmte erste Brechungsgebet der gr Greg (Ren I 105s.) enthält⁹. Letzteres ist aber jetzt in sa'idischer Übertragung unter den Fragmenten aus dem Weißen Kloster wenigstens bruchstückweise aufgetaucht; s. PO 28,370. Unser Text ist an den Sohn gerichtet.

1. Name: Vgl. kGr 152; nur mit Rücksicht auf seine Stellung innerhalb der Liturgie trägt dieses Gebet seinen Namen, mit der *fractio* selbst hat es inhaltlich nichts zu tun¹⁰. Wie das Gebet kGr Nr. 338–348 hat es den Charakter eines Vorbereitungsgebetes auf den Empfang der Eucharistie, indem es gleichzeitig das Gebet des Herrn einleitet.

2. Aufbau: a) Anrede

b) relativische Prädikation¹¹: Menschwerdung und Berufung zum auserwählten Volk

c) Bitte um Heiligung der Feiernden zum Sprechen des Herrengebetes

d) Gebet des Herrn.

3. Griechisches Original: Dieser Text steht als zweites der drei Brechungsgebete der gr Greg bei Ren I 107. Kleine Abweichungen der koptischen Textgestalt werden unten bei den textlichen Erläuterungen besprochen.

⁶ W. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg 1921) 196.

⁷ Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2 (Leipzig 1935) 15–18; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 64 (Gießen 1934); H. Bietenhard, *δνομα* = G. Kittel - G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5 (Stuttgart 1954) 242–81.

⁸ Zur Sammlung der aliae vgl. H. Engberding in: OrChr 43 (1959) 75.

⁹ Vgl. kGr 156–163; H. Engberding in: OrChr 42 (1958) 136.

¹⁰ Für die Brechungszeremonien vgl. E. S. Drower, *Water into Wine* (London 1956) 181 s.

¹¹ Dieses Glied wird in den Orationen des lateinischen Ritus die *relativische Prädikation* genannt; es kann analog auch in den orientalischen Liturgien als solche bezeichnet werden [vgl. L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* 1 (Freiburg i.Br. 1932) 202; L. Eisenhofer-J. Lechner, *Liturgik des römischen Ritus* (Freiburg i.Br. 1953) 68; J. A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche* (Innsbruck 1957) 56].

Selbstverständlich darf der koptische (sei es nun der ṣa'idische, sei es der bohairische) Text nur im Zusammenhalt mit dem griechischen gesehen werden. Dies habe ich auch grundsätzlich bei der Herausgabe und Bearbeitung der kopt. Greg getan¹². Naturgemäß tritt dort der griechische Text nur dann in Erscheinung, wenn er für den koptischen etwas auszusagen hat, d. h. vom koptischen Text abweicht oder eine schwierige koptische Konstruktion interpretieren hilft. Es ist aber schwer begreiflich, wie sich H. J. Polotsky in seiner Besprechung¹³, die in ihrem ganzen Umfang mit einer wohlthuenden Aufgeschlossenheit für das Objekt geschrieben ist und aus der profunden Kenntnis des Autors im einzelnen wertvolle Hinweise gibt, für die ich dem Rezensenten sehr dankbar bin, des längeren darüber auslassen konnte, daß der griechische Text »ohne Konsequenz« herangezogen worden wäre, nachdem der Rezensent wenige Zeilen vorher zugegeben hatte, daß ihm der griechische Text bei Ren — mit Ausnahme der Bruchstücke bei Crum und Wright — überhaupt nicht zugänglich gewesen sei¹⁴. Damit hat ihm aber doch auch jeder Maßstab zur Beurteilung gefehlt, in welcher Weise der griechische Text in kGr herangezogen worden ist.

Was die Frage einer ṣa'idischen »Zwischenstufe« angeht, so hätte der Rezensent gut daran getan, sich durch die sachkundigen Bemerkungen von H. Engberding¹⁵ informieren zu lassen, der ihm in vier Punkten (von denen m. E. die ersten drei sehr schwerwiegend sind) gezeigt hätte, wie es um die Möglichkeit dieser »Zwischenstufe« bestellt ist.

Da der griechische Text nun einmal vorliegt und kaum etwas dazu getan werden kann, kann man mit den entsprechenden Untersuchungen nur die Herausgabe des bohairischen Textes verknüpfen. Daß eine kritische Ausgabe des bohairischen Textes notwendig ist, dürfte wohl außer Zweifel stehen. Weder die unter rein praktischem Gesichtspunkt angefertigten einheimischen Ausgaben noch die Übersetzung Renaudots sind eine letzte wissenschaftliche Basis. Daß bei dieser Arbeit die Wörterbücher von Crum und Spiegelberg nicht mehr in allem genügen, habe ich mit B. Botte sehr wohl gefühlt. Wenn er in seiner Besprechung¹⁶ den Wunsch äußert, ich möchte mich an die Ausarbeitung eines koptisch-griechischen Lexikons für die liturgischen Belange machen, so kann ich sagen, daß ich mit dieser Arbeit, die z. B. auch der Oxforder Ägyptologe, Prof. Dr. J. Černý, für notwendig hält, bereits begonnen habe. Sie wird allerdings erst im Laufe der Jahre, wenn ich auch die anderen beiden koptischen Liturgien herausbringen kann, voranschreiten und zum Abschluß kommen.

4. Textliche Erläuterungen:

348a/1: Ⲫⲧ ⲉⲧⲗⲁⲗⲱⲛⲟⲩ ⲛⲓⲛⲉⲛⲉⲗ ist Wiedergabe des griechischen: ὁ προαιώνιος θεός.

ἀρχιτερεύς ist an sämtlichen Stellen des ṣa'idischen und bohairischen Neuen Testaments als Fachwort übernommen worden (vgl. Böhlig 391).

348a/3: Der koptische Text hat das βασιλειον ἱεράτευμα der gr Greg in zwei Substantiva aufgespalten; vgl. kGr Nr. 343, wo — in Anlehnung an 1 Petr 2,9 —

¹² Wobei ich gerne zugebe, daß er an manchen Stellen noch ausgiebiger berücksichtigt werden muß, so z. B. — wie H. Engberding gezeigt hat [OrChr 42 (1958) 140] — im anaphorischen Fürbittgebet.

¹³ Orientalistische Literaturzeitung 54 (1959) 581–586.

¹⁴ Dies ist sicher sehr bedauerlich. Da der Ren aber zur Grundausrüstung fast aller europäischen Bibliotheken gehört, ist er nach unseren Begriffen wohl »leicht zugänglich«. Daß »man« den griechischen Text zu Rate ziehen soll, habe ich im Vorwort auch im Hinblick auf die gesagt, die nun mit dem koptischen Text arbeiten wollen.

¹⁵ OrChr 42 (1958) 139f.

¹⁶ Recherches de Théologie ancienne et médiévale 26 (1959) 160.

ähnliche Wendungen auftauchen. Dort heißt es aber ποῦλλος εἰσοοῦντ = λαὸν περιούσιον (Tit 2,24: auserwählt, jemandes Eigentum bildend)¹⁷. In unserem Text trifft weder das εἰσανεσο von Hunt. 403 noch das εἰσομασιοῦ (gerechtfertigtes) den Sinn des griechischen: λαὸς εἰς περιποίησιν. περιποίησις meint hier Eigentum im konkreten Sinn als Besitz. Da die Christen Gottes »Eigentumsvolk« sind, darf keine fremde Macht sie Gott entreißen¹⁸. Vgl. jetzt besonders H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedanken = Abhandlungen zur Theologie des AT und NT 37 (1960).

348a/4: πτεκμεταταθεος] = griech. ἀγαθέ, also Anrede. Gr Greg add.: κύριε.

348a/5: Der Kopte hat den griechischen Text verkürzt: μὴ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος, μὴ εἰς κρίμα, μηδὲ εἰς κατάκριμα τῶν ἡμετέρων ἀμαρτιῶν und als synonymen Parallelismus membrorum zusammengefaßt: Tadel unserer Sünden — Vorwurf unserer Gesetzlosigkeiten.

348a/6 ff.: Das Koptische hat das griechische τὰ πανάγια σου τίμια δῶρα ταῦτα um σου τίμια verkürzt und verselbständigt. Einen aufschlußreichen Beitrag zur Übersetzung des ἀρικαταζιοῖν lieferte H. J. Polotsky¹⁹. In 348a/8 wird das Verbum, das die erbetene Handlung bezeichnet (ματογήο) asyndetisch als zweiter Imperativ angereiht, wie es Polotsky auch für das Griechische als möglich herausgestellt hat²⁰.

348a/7: Bezieht sich auf die Herabkunft des hl. Geistes auf die Opfergaben und ihre Umwandlung in den Leib und das Blut Christi; vgl. kGr 129–137.

348a/8: Das Koptische hat das δούλων σου des Griechischen (nach ἀμαρτωλῶν) ausgelassen.

ἀποπ ... πρεερεποῖν ist als *casus pendens* aufzufassen. Es wird durch das πην in πηνεψγχν in den Bau des Satzes eingeordnet. Die koptische Konstruktion folgt hier der griechischen: ὡσπερ ... οὕτως καὶ ἡμῶν τῶν ἀμαρτωλῶν ... ἀγιάσαι καταξίωσον τὰς ψυχὰς ... (die arabische Übersetzung folgt — wie gewöhnlich — sklavisch der koptischen). Im griechischen Text ist die Einordnung noch leichter wiederzugeben, da er die Possessivartikel bei »Seelen, Körper« usf. nicht hat. Die Verwendung des *casus pendens* ist in den Texten gut belegt; so findet sie sich auch in kGr Nr. 313 f. = gr Greg: Ren I 104²¹; gr Bas = Ren I 71; griech. Jakobosliturgie = Br 57, Z. 13–27; gr Mark = Br 129. Für den Bereich des Koptischen kann hier außerdem auf die Gewohnheiten bei der Hervorhebung eines Satzteilens verwiesen werden: W. C. Till, *Koptische Dialektgrammatik* (München 1931) 73–75 (§ 59); dsl., *Koptische Grammatik* (Leipzig 1955) 193–198 (§§ 384–392), bes. 193f. (§ 384): »Es entspricht einer lebhaften Rede, daß der den psychologischen Mittelpunkt der Aussage bildende Ausdruck zuerst genannt und dadurch hervorgehoben wird. Diese aus dem Affekt des Sprechenden entstandene Ausdrucksweise wurde durch den häufigen Gebrauch semantisch abgeschwächt und ist so weitgehend zum normalen Ausdrucksmittel geworden.« Vgl. weiters G. Steindorff, *Lehrbuch der koptischen Grammatik* (Chicago 1951) 196–198 (§§ 404–411). In der Sammlung von Brechungsgebeten bei AMS findet sich diese Konstruktion u. a. im zweiten und neunten Gebet, p. ̄ⲭ̄ⲛ̄: παρηϥ ἀποπ ρωπ ϣα πϣωῃ πρεε-ερεποῖν: ἀρτεπ πεμπϣα πεμωωϥ πεππῆ ... , bzw. p. ̄Ψ̄: ἀποπ ρε ρωπ ϣα πηνερεμεϣ ϣεν πϣακι ποϥσνοϥ: αϥερεμοτ παπ μφοϥρωππ πτεγαναστασις:

¹⁷ Vgl. G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, in: Th. Zahn, *Kommentar zum Neuen Testament* (Leipzig 31923) 64.

¹⁸ Vgl. K. H. Kuhn in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958) 345f.

¹⁹ *Orientalistische Literaturzeitung* 54 (1959) 585.

²⁰ Vgl. H. Ljungvik, *Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache* (Uppsala 1932) 96.

²¹ Vgl. dazu H. Engberding in: *OrChr* 42 (1958) 135.

εὐλόγηται περὶ τῆς εὐχαριστίας εὐχαριστίας. Vgl. kopt Kyr = AMS p. $\overline{\chi\zeta}$ = Br 181 (eine der unseren sehr ähnliche Konstruktion!).

Der *casus pendens* ist auch im Syrischen als Nominativus absolutus keine außergewöhnliche Erscheinung²².

348a/9: Dieser Abschnitt ist ausnahmslos aus biblischen Stellen zusammengesetzt.

ⲡⲀⲤⲒⲰⲨⲒⲚⲓ = ἀνεπισχύντω. Griech.: καρδίᾳ καθαρᾷ (vgl. Brightm 135,32f.)

Das Koptische hat ⲟⲩⲡⲁⲣⲉⲛⲓ für das griech. συνειδήσει; das unmittelbar folgende ἡγιασμένοις χεῖλεσιν hat der Kopte ausgelassen.

348a/10: Vgl. kGr Nr. 347.

ⲡⲁⲣⲣⲉⲣⲓⲁ ist zweipolig, insofern es auch das im Freimut liegende Vertrauen und Zutrauen als dessen Basis einschließt (die Gedankenkette ist: fiducia — confidentia — audacia); vgl. Böhlig 346.

Im Griech. fehlt der koptische Einschub: ἐκ τοῦ μῦθου.

348a/11: Ebenso hat hier der Kopte eingefügt: ⲟⲩⲟⲣ ⲁⲗⲟⲥ.

Die drei Texte Nr. 349, 350 und 351

Wie H. Engberding bemerkte²³, handelt es sich bei den beiden ersten Texten um Eigengut der kopt Greg. Dies ist nun nicht ohne weiteres einsichtig, da nur Ren (I 35) diese Texte innerhalb der kopt Greg gibt. In AK (p. 7f) werden alle drei Nummern nur mit den Anfangsworten zitiert, für den vollen Text wird aber auf den Ritus ⲡⲓⲁⲗⲟ ⲙⲓⲡⲉⲣⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲓ ⲡⲉⲣⲉ ⲗⲁⲡⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲓ ⲡⲉⲙ ⲗⲁⲡⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲓ = رفع البخور عشية وياكر = Darbringung des Weihrauchs zur Abend- und Morgenzeit, verwiesen²⁴. Auch AMS gibt alle drei Texte in der kopt Greg nur mit den Anfangsworten an (p. 7f) und verweist dann auf den Morgengottesdienst. Dort stehen alle drei Texte p. 7f-7g beisammen.

Dadurch legte sich mir damals (AMS besaß ich noch nicht) die Annahme nahe, die beiden ersten Texte stammten aus dem Morgengottesdienst und wären von dorthin in die Anaphora übernommen worden. Während weder AK noch Bute²⁵ einen Schluß erlauben, daß die Nr. 349 und 350 Eigengut der kopt Greg sind, bringt AMS eine Bemerkung in der arabischen Rubrik, die zumindest 349 als solches kennzeichnet: وهي من قداس القديس إغريغوريوس. Wenn man von den Schlüssen absieht, die die Texte bei Ren erlauben, so wird durch diese Rubrik die Annahme Engberdings bestätigt. Auch Text Nr. 350, der immer zusammen mit Nr. 349 steht, dürfte als Eigengut der kopt Greg gesichert sein. Die Erklärung für die eigenartige Tatsache, daß der volle Wortlaut dieser Texte nicht an ihrem Ursprungsort, sondern an einer sekundären Stelle zu finden ist, dürfte in einer rein praktischen Erwägung zu suchen sein: Die Texte wurden zuerst beim Morgengottesdienst benötigt; daher schrieb man sie hier voll aus und begnügte sich später an ihrem *locus proprius* in der Anaphora damit, auf jene Texte zu verweisen.

Anders ist es mit dem dritten Text Nr. 351. Dieser wird schon bei Ren (I 35) als *Oratio Absolutionis ad Filium, ut in Liturgia sancti Basilii* (p. 3 s.) bezeichnet und nur mit den Anfangsworten zitiert. Bute bringt ihn sowohl bei den Gebeten des *Morning Incense* als auch im präanaphoralen Teil der Bas²⁶. AMS trifft im

²² Vgl. C. Brockelmann, *Syrische Grammatik* (Leipzig 1951) 117 (§ 220).

²³ OrChr 42 (1958) 135.

²⁴ Ob dieser Ritus mit der Morgen- und Abendräucherung im Tempel zu Jerusalem in historische Verbindung gebracht werden darf, wird von A. Raes bezweifelt: *Introductio in Liturgiam Orientalem* (Romae 1947) 201; Zum Räucheropfer im Tempel (Lk 1,10) vgl. auch N. Levison, *The Jewish Background of Christianity* (Edinburgh 1932) 136 s.

²⁵ *The Coptic Morning Service*, 42-45.

²⁶ L. c. 44 s., 57 s.

IV. Der Text Nr. 350

1. Name: Bei Ren (I 35) als *Oratio inclinationis* bezeichnet, gehen Hunt. 360 und Marshall 93 in der Benennung formell, aber nicht inhaltlich auseinander. Während sich Marshall 93 (οἱ γειγχνι πτε επεχωρ) und AMS (p. ٢٧٤: صلاة خضوع الابن) mit der Angabe bei Ren decken (AK gibt überhaupt keinen Namen), bemerkt Marshall 93 nur: Handauflegung vor dem Empfang von den Altären. Sachlich bedeuten beide Angaben dasselbe, da, wie schon Br (578b) bemerkt, »Inclination« ein Äquivalent für »Imposition of the hand« ist (vgl. dazu kGr 169). Es ist nur von dem gleichfalls so genannten Gebet zu unterscheiden, das — im Anschluß an die *Oratio gratiarum actionis* — nach dem Empfang der Eucharistie gesprochen wird (kGr Nr. 390–403). Unser Text ist an Christus gerichtet.

2. Aufbau: a) Anrede

b) Relat. Prädik.: Menschwerdung

c) Bitte um aa) Frieden

bb) Furcht Gottes und Verlangen nach ihm

cc) Genuß der göttlichen Gaben

dd) Hilfe im Erdenleben

ee) Würdigsein des ewigen Reiches

d) Schlußdoxologie.

3. Paralleltex: Nur die Anfangsworte des Textes, der in der gr Greg an der analogen Stelle steht, stimmen mit dem koptischen überein: ὁ κλινας οὐρανοῦς καὶ καταελθὼν ἐπὶ τῆς γῆς (Ren I 109). Außerdem deckt sich 350/4b und 350/5 mit Brightm 126,21–23. Dann weicht der koptische Text vom griechischen völlig ab.

4. Textliche Erläuterungen:

350/1: Das Beugen der Himmel geht formell auf die Stelle in Ps 18,10 (vgl. 144,5) zurück, von F. Nötscher [*Die Psalmen* (Würzburg 1947) 31] mit dem Bild der schwarzen, schweren Gewitterwolken, die tief herabhängen, erklärt. Hier ist diese Stelle auf die Inkarnation bezogen, bei der der Menschensohn durch seine Niederkunft gleichsam die Himmel (= Göttliches) gebeugt hat.

350/2: Zum Sitzen über den Cherubim und Seraphim vgl. C. D. G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche* (Wiesbaden 1959) 79f.; E. Hammerschmidt in: OrChr 43 (1959) 106, und die im Druck befindliche Abhandlung *Das liturgische Formkriterium* (Akten der Dritten Patristikerkonferenz in Oxford in: TU).

350/5: Die Konstruktion von Hunt. 360: τενωωρη αν προγαι (wir wissen nicht einen anderen) unterscheidet sich sachlich nicht von der in Marshall 93 und AMS: τενωωρη προγαι αν (wir wissen keinen anderen); nach Till, *Koptische Grammatik*, 263 (§ 405), wäre bei Hunt. 360 der Fall zu sehen, daß das Verbum an Stelle eines anderen Satzteilens verneint wird.

350/6: deine Furcht] = Furcht vor dir.

Güter] eigentlich: die guten (Dinge).

350/7: πολντεια] (πολιτεια) (vgl. Böhlig 347) steht im Sinne von πολιτευμα (Phil 3,20). Die arabische Übersetzung hat dementsprechend: سيرة.

V. Der Text Nr. 351

1. Name: Wie schon oben bemerkt, trägt dieses an den Sohn gerichtete Gebet die Bezeichnung *Oratio absolutiois ad filium* (Ren I 35 und 3), arabisch (AMS p. ٢٧٤): تحليل الابن. Es steht auch in der äthiopischen Präanaphora = Br 205 = Ren I 478 = *Missale Aethiopicum* (Rom 1938 A. Mis. = 1945 A.D.) p. 34. Im Hinblick auf den ursprünglichen Sitz dieses Textes ist es nicht richtig, wenn ihn F. Heiler²⁹ (unter Hinweis auf Cl. Kopp³⁰) als die »Absolutionsformel der Liturgie

²⁹ *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 479.

³⁰ *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* = *Orientalia Christiana* 35,1 (Romae 1932) 148ff.

des hl. Gregor« bezeichnet. Bemerkenswert ist dagegen seine Feststellung, daß er heute auch bei der Privatbeichte verwendet wird.

Der Text ist eingebettet in die Problematik der Bußformen der orientalischen Kirchen und kann nur von daher verstanden werden³¹. Es handelt sich jedenfalls um eine Lossprechung, die in die Richtung der deprekativen Formeln des Ostens geht. Sie will sicherlich auch mehr besagen als analoge Formen (wie das *Misereatur...* und *Indulgentiam...* im heutigen Verständnis) des lateinischen Ritus, wenn diese lateinischen Analogien auch in einem früheren Entwicklungsstadium als Absolution aufgefaßt wurden³². Über dieses Problem handelt auch Ren (I 181 s.), der eine Ähnlichkeit mit »*formulis illis absolutionum generalibus*« (I 182) sehen will, die in den schon genannten Absolutionen nach dem *Confiteor* und in der Oratio »*Adesto, Domine, quaesumus, officio servitutis nostrae*« nach der Fußwaschung der *Feria V in Coena Domini* enthalten sind.

Wir müssen diese Oratio aber noch mehr in den textgeschichtlichen Rahmen hineinstellen. H. Engberding hat sie im Zusammenhang mit seinen *Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sa'idischer Liturgie*³³ mit der mit ihr eng verwandten εὐχή τῆς ἐλευθερίας³⁴ aus dem Kern der gr Bas verglichen und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, die offenkundige Verwandtschaft beider Gebete scheine »so gedeutet werden zu müssen, daß das Gebet der Vormesse sich durch das Gebet vor der hl. Kommunion hat beeinflussen lassen«. Dafür sprechen besonders drei Umstände: 1. Das Gebet der Präanaphora weist eine Stelle auf, welche sich auch in dem entsprechenden Gebet der gr Greg findet. Davon wird bei den textlichen Erläuterungen noch die Rede sein. 2. Das präanaphorale Gebet hat bei Ren (I 4) die offenkundige Erweiterung durch das Glied »*ex ore ...*« erfahren. 3. Die Anrede an den Sohn scheint nicht dafür zu sprechen, »daß sie in der Vormesse der ägyptischen Bas ursprünglich ist«³⁵. Einzelheiten sollen der besseren Übersicht wegen bei den textlichen Erläuterungen besprochen werden.

2. Aufbau: a) Anrede

b) Relat. Prädik.: aa) Heilsleiden

bb) Vollmacht der Sündenvergebung an die Apostel

cc) Vollmacht an deren Nachfolger

c) Bitte um Sündenvergebung

d) Schlußdoxologie.

3. Griechischer Text: Abgesehen von der verwandten Oratio der gr Bas, ist hier ebenfalls kein griechisches Original zu entdecken. Die gr Greg hat eine andere εὐχή τῆς ἐλευθερίας (Ren I 110 s.), die nur das Glied ἐμπλησον (s. u.) mit unserem Text gemeinsam hat. Ein in seiner Funktion paralleler Text, der sich auch auf Jo 20,22f. beruft, steht in der gr Mark (Ren I 123 s. = Br 115 s.). Dieses griechische Gebet nimmt auch auf die Nachlassung der Sünden im Weihrauch Bezug: ἵνα ... προσφέρωμέν σοι τὸ θυμίαμα τοῦτο ... εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ...

4. Textliche Erläuterungen:

351/1 Ren om.: ποc.

351/2f.: Ren om.: πνευματιος. Der gleiche Bezug auf ein Herrenwort (Mt 16,18f.) findet sich auch in der *Oratio absolutionis* der gr Bas (Ren I 77).

³¹ Einen anderen Aspekt, das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei Kopten und Äthiopiern, habe ich in: OrChr 43 (1959) 108f., kurz beleuchtet.

³² Vgl. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche*, 91.

³³ OrChr 43 (1959) 59-75.

³⁴ In diesem Zusammenhang darf auf den Bedeutungswandel von ελεγερος in zahlreichen koptischen Papyri und literarischen Texten hingewiesen werden, wo ελεγερα die Bedeutung von »Ehrbarkeit« annehmen kann; vgl. W. C. Till, ελεγερος = unbescholten = Mus 64 (1951) 251-259.

³⁵ A. a. O. 74.

»et semper, etc.« (die im wesentlichen aus einer Aufzählung von Heiligennamen besteht und aus Platzgründen hier weggelassen werden muß) nur im präanaphoralen Teil der Bas, aber nicht beim Morgendienst.

deine Furcht] = Furcht vor dir; äthiopisch: ረገሆተ፡ ስምክ።

Nach den Worten $\eta\epsilon\mu\ \eta\epsilon\kappa\lambda\alpha\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\rho\upsilon\ \eta\tau\epsilon\mu\omicron\epsilon$ kann der Priester — gemäß der arabischen Rubrik in AMS — nach seinem Gutdünken ein Gedenken derer, der er gedenken will, oder ein längeres, festgelegtes Gedenken einschieben, dessen Text am Ende der Oratio gegeben wird⁴⁰. Es ist selbstverständlich ein Gedenken im Sinne eines spezifizierten Einschlusses in die Bitte um Sündenvergebung gemeint.

351/11: $\alpha\mu\alpha\gamma\iota$] = $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$, vorzüglich ein Kennzeichen der Schlußdoxologien der Mark/Kyr; vgl. kGr 176.

VI. Die Oratio gratiarum actionis

1. Name: Vgl. kGr 164. In AMS steht diese صلاة شكر اخرى zwischen dem Danksagungsgebet kGr Nr. 380–387 und der Oratio inclinationis Nr. 390–403. Die arabische Anmerkung bei AMS (p. $\Phi\bar{\mu}\epsilon$) sagt, daß die meisten Hss nur das erste Danksagungsgebet enthalten. Marsh 5 und Marshall 93 haben nach Nr. 379 nur diese Oratio und schließen damit. Marshall 93 hat jedoch im Anhang (p. 413–420) auch die Oratio inclinationis Nr. 390–403. Ren stellt (I 37) diese Oratio gratiarum actionis an den Schluß (nach der Oratio inclinationis). Deshalb habe auch ich sie in der Zählung der Abschnitte an die Greg angehängt, besonders da so ein Einschub vermieden werden konnte. Der Text ist an den Vater gerichtet.

2. Aufbau: a) Anrede

b) Relat. Prädik.: Berufung auf die Eucharistie (in verschiedenen Abwandlungen)

c) Bitte um Frucht der Eucharistie

d) Schlußdoxologie.

3. Paralleltexte: Das Gebet fehlt in der gr Greg (Ren I 113 s.). Dankgebete nach dem Eucharistieempfang besitzen alle Liturgien. Die Gedanken, die dabei entwickelt werden, zeigen naturgemäß eine große Ähnlichkeit.

4. Textliche Erläuterungen:

404: $\pi\ \rho\epsilon\upsilon\kappa\alpha\gamma\eta\mu\iota$ hat Ren (I 37) mit »omnia praestans« übersetzt, das Arabische gibt es mit durch رازق الجميع wieder. Das deutsche »Verwalter« schöpft den Sinn nicht aus. Gemeint ist Gott als der leitende Verwalter der Menschen; vgl. kGr Nr. 28.

406: Vgl. kGr Nr. 74 u. 137.

408: Güter] eigentlich: die guten (Dinge).

410: Glorie] = himmlisches Leben.

411: $\epsilon\eta\omicron\eta\epsilon\zeta$] (Qualitativ); Marshall 93 hat das ω der Infinitivform darübergeschrieben. Der Finalsatz wird meistens durch $\rho\eta\mu\alpha$ mit folgendem Konjunktiv eingeleitet [vgl. Steindorff, *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, 214 (§ 441)]; hier folgt der (durch das Qualitativ bedingte) Zustandssatz [vgl. Till, *Koptische Dialektgrammatik*, 49 (§ 47a)].

$\eta\tau\epsilon\mu\ \alpha\omega\kappa$...] Ren: et adimpleamus justitiam omni tempore; arabisch: نكمل
البر في كل حين.

dein heiliger Name ...] durch ein Gott gefälliges Leben wird der Name Gottes, d.h. er selbst, als der in den Menschen Wirkende gelobt.

⁴⁰ AMS p. $\bar{\rho}\bar{\lambda}\bar{\rho}-\bar{\rho}\bar{\lambda}\bar{\rho}$; vgl. Bute, l.c. 45. Bute hat aber nicht erkannt, daß der Passus "Remember, O Lord ... all sin" in das Absolutionsgebet eingefügt werden muß, und ihn daher einfach am Schluß ohne Bemerkung angehängt.

The Sculptures on the Eastern Façade of the Holy Cross of Mtzkhet'a

by

Wachtang Z. Djobadze*

I

Picturesquely situated high on a mountainside not far from Mtzkhet'a, the ancient capital of Iberia, is a monument of a particular type of Georgian architecture, the so-called *Mtzkhet'a Cross* (referred to in ancient historical sources as *Jvari Mtzkhet'isai*, *Jvari patiosani*, or simply *Jvari*), which for a long time has been an object of interest to travellers and scholars.

In literature dealing especially with the genesis of the *cruciform domed church* and the problems connected with it, Jvari became the subject of an animated discussion, which, however, did not extend beyond a superficial consideration of the monument — a simple gathering together of facts that has frequently led scholars to erroneous conclusions¹. Only recently has a proper study and evaluation of Jvari been attempted².

The building technique, the methods evolved in working out its structural details, the masterly application of appropriate artistic schemes, have all contributed toward making Jvari a "superb expression of artistic creativeness of its era in the sphere of architecture and a proof of the keen creative act, which shows the height and completeness of attainment"³. But the importance of Jvari does not end here, for it represents, too, the ultimate refinement of an architectural principle, which, at the period of its construction, had been developing for some time in Georgian architecture. Jvari deserves, therefore, special attention in any study of monuments of the type of the *Cruciform domed church*.

* It is my pleasant duty to acknowledge the help I received in this work from Prof. Kitzinger, Prof. Underwood, and Dr. C. Mango at Dumbarton Oaks who have read the paper in manuscript and contributed a number of valuable suggestions. I wish to express my sincere gratitude to Miss J. Warner and Mr. M. Kay for the revision of the English in this article. I am also indebted to Prof. Der Nersessian for checking the Armenian quotations.

¹ In this connection it must be pointed out Strzygowski's evaluation of the Jvari church and his interpretation of its sculptures, are to say the least, superficial and in some cases incorrect. The so-called small church of Jvari, constructed by Kuropalat Guarame, was not built parallel to the big church of Jvari (J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa* 1 [Wien 1918] 856, fig. 72); as Strzygowski's plan shows, the octagon construction is not geometrically centered (*ibid.*, fig. 72), and furthermore, his identification of the persons represented is confusing (*ibid.* 431). These are only a few of Strzygowski's inaccuracies.

² We refer to the study of the churches of Jvari type, published by G. Chubnashvili, *Monuments architectoniques du type de Jvari* (Tiflis 1948) 25.

³ *Ibid.* 25.

A general study of historical data, epigraphic details, the Jvari carvings, and a thorough investigation of the building itself date the monument at the end of the sixth century (before 604/5)⁴.

Of special interest in a consideration of the Mtzkhet'a Cross are the carvings on its outer walls, one of the respects in which it differs fundamentally from Byzantine architectural monuments. These carvings are placed in accordance with certain principles, serve a particular purpose, and are an integral part of the whole architectural concept. The purpose of this study is to examine the carvings on the eastern façade, and above all to determine the identity of the personages represented in them.

The eastern façade projects from the square of the building in the form of a three-sided apse (fig. 1). Centered above the window on each of the three sides is a plaque, which, though rectangular, is narrower at the top than at the bottom, and in which are represented historical personages who played a part in the building of Jvari. The plaque on the central façade of the apse (fig. 2) presents Christ, standing, with a Gospel in his left hand. His right hand is placed on the head of a person richly dressed in an ornamented robe, who is kneeling before Him and who is represented in smaller scale than the figure of Christ. Above the plaque is an elongated, protruding stone block on which a hovering angel is represented. This block was evidently a cover for the carving below it, and is considerably damaged.

To the left of the center plaque, that is, in the plaque on the right wall of the apse, is a figure in a praying posture, and above it the Archangel Michael extends his hand as if pointing forward (fig. 3).

Finally, in the plaque of the third (left) wall, two persons are represented, one apparently a boy. A figure similar to the Archangel Michael is carved behind and above them, with wings spread wide and once more with extended hand pointing forward (fig. 4).

All these historical persons are dressed in elaborate robes and cloaks testifying to their importance. Each plaque consists of a single stone block. The figures are carved to a depth of about five centimeters, so that a natural frame is formed at an angle of about forty-five degrees.

Each panel contains a Georgian inscription, executed in a script named *asomt'avruli* (majuscule) or simply *mrgvlovani* (rounded)⁵. In contrast to

⁴ *Ibid.* 114/5; Sh. Amiranashvili, *Istoria Gruzinskogo iskusstva* (Moscow 1950) 114; M. Chkhikvadze, *Arkhitektura Jvari*, 20; J. Sauer, *Die Kreuzkirche bei Mzcheth (Georgien) in ihrer geschichtlichen Bedeutung*, = *Römische Quartalschrift* 39 (1931) 607-12.

⁵ These inscriptions have been published many times; the first by M. F. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, premier rapport* 1 (St. Petersburg 1850) 48-9; Bartholomaei, *Lettres numismatiques et archéologiques relatifs à la Transcaucasie* (St. Petersburg 1859) 79; G. Chubinashvili, *Monuments* 74-84, 142/8; also p. 75, note 1; A. Natroev, *Mzchet i ego Sobor Sveti tskhoveli* (Tiflis 1901) 19; I. Javachishvili, *K'art'uli damtserlobat'a mtsodneoba anu paleographia* (Tbilisi 1926) 158; *Akhlat' agmotshenili dzeglebi* = *Bulletin de l'Université de Tiflis* 2 (1922/3), 332/5; M. Tarkhnishvili, *Les recentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgie* = *Mus* 63 (1950) 249-60.

the earliest Georgian inscriptions, such as those of Bolnisi (478—493), the Jvari letters are not in relief (convex), but are incised (concave), and as at Bolnisi, they follow each other continuously without breaks between words.

In a very broad and general way the inscriptions identify the figures and read as follows: The six lines in the upper left corner of the middle panel, *Cross of the Saviour, have pity upon Stephanos, Patrikios of K'arthi*⁶ (fig. 5b); in the panel on the left wall, *St. Archangel Michael, aid Demetre Hypatos*⁷ (fig. 5a); between the figures in the panel on the right wall, *St. Archangel Gabriel, aid Adrnerse Hypatos*⁸, (fig. 5c) and down the left border of this same panel, (*Adrn)erses son*⁹.

Here perhaps it would be well to point out again that these carvings played an essential role in the concept of the building as a whole, and that the placing of them here on the outside walls of the apse was not without significance. Evidently the architect included them in a definite, well-conceived design, in which they function as an integral part of the over-all architectural complex¹⁰.

⁶ G. Chubinashvili, *Monuments* 143; M. Tarkhnishvili, *Découvertes* 252. Instead of *Cross of the Saviour* Brosset reads *St. Wrila* (*Voyage* 1, 48). This error was later repeated by Strzygowski, *Baukunst der Arménier und Europa* 1, 431.

⁷ G. Chubinashvili, *ibid.* 143; M. Tarkhnishvili, *ibid.* 252; M. F. Brosset, *Voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie* (St. Petersburg 1850) 48/9. Apparently Brosset was able to read only one part of this inscription because the other part was covered with moss (Brosset 49).

⁸ G. Chubinashvili, *ibid.* 143—144; M. Tarkhnishvili, *ibid.* 252; M. F. Brosset, *ibid.* 48.

⁹ This border inscription, which is badly damaged, in fact nearly obliterated, is important for the determination of chronology of the Dukes of Iberia. Brosset does not mention this inscription at all, but it was noticed by the experienced eye of Bartholomaei, who was able to read the last two words as "Mt'avris dze" — (*Lettres numismatiques* 79). Recently this damaged inscription was restored by Prof. Chubinashvili, in whose opinion it should be read as follows: — "K'obul (Adrn) — erses dze." The only definite part of the inscription is "erses dze", which must mean, that the youth represented here is the son of Adrnerse (Adarnerse); as for K'obul, nothing can be said definitely because, as Prof. Chubinashvili himself notes, some letters are seen only in part, while others are so nearly obliterated that their definite restoration is impossible.

¹⁰ Besides Jvari, the Bolnisi Sioni, Zromi, and many other Georgian architectural monuments between the fifth and seventh century contradict very clearly and convincingly J. Baltrusaitis' opinion: "Tout décor en Géorgie, que ce soit un décor architectural, un décor ornamental ou une sculpture figurée, se présente comme un hors-d'oeuvre. Il n'épouse pas la structure, il ne la souligne pas, il la cache. C'est comme un vêtement, destiné à couvrir un corps. (*Étude sur l'Art médiéval dans Géorgie et en Arménie* [Paris 1929] 96). Or: "Mais tandis que la sculpture romane est incorporée au mur et aux diverses parties de la bâtisse, la sculpture du Caucase n'a pas encore trouvé une place définie sur les vastes surfaces des monuments. Elle s'accroche au hasard sans qu'intervienne dans sa répartition un raisonnement du constructeur". (*Art Sumerien Art Roman* [Paris 1934] 88). Most certainly Baltrusaitis' drawings also are not helping to understand the substance of Georgian sculpture but create inextricable confusion.

It should be noted that in the carvings rhythm, balance, and harmony are preserved not only within each separate plaque, but also as they relate to each other: all the plaques are placed evenly and symmetrically at the same height from the ground; and Demetre and Adrnerse, as well as the angels of their respective plaques, are oriented toward the central carving of Christ and Stephanos (fig. 5), thereby creating, in addition to a sense of order and symmetry, an impression of unity and completeness, and an intimate union of composition.

We shall try now to establish more accurately the identities of the figures inscribed as Demetre, Adrnerse, and Stephanos, and represented here on the eastern façade of the Church of the Cross. About one hundred years ago Brosset offered the following identifications: in the central plaque Stephanos, the First, Duke of K'art'li; in the carving to his right Demetre Hypatos, (brother of Stephanos); and in that to his left Adrnerse Hypatos the First, Duke of K'art'li¹¹. Later the question of identity was studied by Chubinashvili¹² and by Javakhishvili¹³ who approached the problem principally from an epigraphical point of view. Both of them came to the same conclusion as had Brosset.

Recently however, an opinion expressed by Toumanoff disagrees with the previously accepted identification of the Jvari figures¹⁴. According to Toumanoff there was "onomastic confusion between Stephanos II, son of Adarnase I, and Stephen, son of Adrnerse and father of Mihr and Arch'il," and this, "together with the confusion between two Saracen invasions of Georgia, must have caused a redactor of Juansher's work to overlook a century of Iberian History"¹⁵. This, in turn, led Prof. Toumanoff to conclude that the figures must be: in the central carving, Stephanos II; to the right, Demetre, brother of Stephanos I; and to the left, Adrnerse II, son of Stephanos II, while the boy is Stephanos, son of Adrnerse II¹⁶.

In substantiation of the claim that Stephanos I, son of Guaram the Great (Guaram Kuropalat) could not have been one of the builders, much less the chief builder (Ktitor), of the church, four arguments have been advanced by Prof. Toumanoff.

The first is based on the negative characterization given to Stephanos I by Juansher, the Georgian historian whose work is incorporated in K'art'lis

¹¹ M. F. Brosset, *Histoire de la Géorgie* 1 (St. Petersburg 1848) 232; *idem*, *Voyage* 1, 49-50; *idem*, *Resumé* 6. Also J. Sauer 608.

¹² G. Chubinashvili, *Die kleine Kirche des Hl. Kreuzes von Mzcheta*, 1, I, Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst (Tiflis 1921) 33-48.

¹³ I. Djavakhishvili, *Akhlat' agmotshenili dsaglebi* = Bulletin de l'Université de Tiflis 2 (1922/23) 332/5.

¹⁴ C. Toumanoff, *Iberia on the Eve of Bagratid Rule* = *Mus* 65 (1952) 205.

¹⁵ *Ibid.* 207.

¹⁶ *Ibid.* 206. For the chronology of these persons see also the *Genealogical Table of the Kings and Princes of Iberia* in the addendum to this work.

Zkhovreba¹⁷. "This Stephanos", writes Juansher, "was without fear of God; he did not serve God, nor did he aid the Faith and the churches¹⁸". On the subject of his death, Juansher adds: "God did this to prince Stephanos because he lived not according to God's grace; he was a foe to the pious and a friend to the impious¹⁹". Of Stephanos II, on the other hand, the historian says: "This Stephanos was pious, a purifier of the faith, a builder of churches, more so than all the kings and princes of Iberia²⁰". The second argument, too, is based on Juansher's account, wherein he says that it was precisely Stephanos II who "surrounded with walls (boundaries) the church of the Holy Cross (Jvari)²¹".

According to the third argument, since Stephanos I abandoned the Roman alliance for that of the Iranians, it is hardly conceivable that he or his relatives would have borne any Roman titles²².

The fourth and final argument points out the inconsistency in the presumption that Adrnerse, head of the dethroned older Chosroids could have been depicted with the Guaramids, who, despite his obeisance to them, must have been considered usurpers by the legitimists of the day²³.

Thus, Prof. Toumanoff's opinion, seemingly borne out by the above arguments, created a new problem, for it placed the building of the Church of Jvari, and of the carvings which are an organic part of it, in the Fiftieth of the seventh century.

Let us consider these four arguments in greater detail. First, in the argument that Stephanos was impious and without fear of God we have a serious charge against his character, but, in considering the point, it would

¹⁷ *K'art'lis Tskhovreba*, or the *Georgian Annals*, represent a corpus of various historical writings, which, over a number of years, has included several sources, but if we consider all existing redactions, we find that the different historical sources in the corpus are about ten in number. One of the earliest codices of this corpus is that of Queen Mary (hereinafter: *QM*), copied in 1638-46 and edited by E. Takaiishvili: *Kart'lis Tskhovreba Mariam dedop'lis varianti* (Tiflis 1906). The earliest redaction, however, namely the Queen Anna codex, which was copied in 1479-95, was published in 1942 by S. Kaukhtshishvili: *Anna dedop'liseuli nuskha* (Tiflis; hereinafter: *QA*). The Georgian Academy of Science has begun the publication of a new edition, which is based on all essential codices. The first volume of this two-volume work was completed and edited by Kaukhtshishvili in 1955: *K'art'lis Zkhovreba tek'sti dadgenili kvela dsirit'adi Khelnacerebis mikhedvit*, 1 (Tbilisi; hereinafter: *K*). The french translation of *K'art'lis Zkhovreba* was published by M. F. Brosset (*Histoire* 1). Concerning these historical sources cf. I. Javakhishvili, *Dzveli K'art'uli saistorio Mcerloba* (Tiflis 1916; ²1945); C. Toumanoff, *Medieval Georgian Historical Literature* = *Traditio* 1 (1943) 161/6. M. Tarkhnishvili, *Sources Arméno — Géorgiennes de l'Histoire ancienne de l'Église de Géorgie* = *Mus* 60 (1947) 37-42; *K*, pp. 7-54;

¹⁸ *QA*, p. 145; *QM*, p. 193; *K*, p. 222; C. Toumanoff, *Iberia*, *op. cit.* 205.

¹⁹ *QA*, p. 146; *QM*, p. 195-196; *K*, p. 226.

²⁰ *QA*, p. 147; *QM*, p. 197; *K*, p. 228.

²¹ *QA*, p. 147; *QM*, p. 197; *K*, p. 228.

²² C. Toumanoff, *op. cit.* 205.

²³ C. Toumanoff, *op. cit.* 205.

be unjust to rely solely on the words of Juansher and to accept his opinion unreservedly or without further investigation, especially as Juansher was himself a "scion of the Chosroid dynasty"²⁴. Juansher's official position could explain, too, why King Wakhtang (a Chosroid), against whom the head of the church of K'art'li, Archbishop Michael, levelled equally serious charges²⁵, and who, according to Juansher, must also have been cursed by the Archbishop²⁶, is dealt with very leniently and represented as a peaceful and righteous man by Juansher²⁷.

For a study of the character of Stephanos I, important information is contained in the "Story of the Miracles of the Holy and God-like Saint Shio²⁸", in which the enmity between Duke Stephanos I and Catholicos Bartholomew is described in detail. In the eighth miracle of this work, which offers very valuable historical information, it is stated that when Stephanos and Bartholomew visited the monastery of Shio Mgvimeli together, Stephanos was received with less respect than was Catholicos Bartholomew, who was greeted with deep obeisance and the lighting of candles. Observing the great reverence shown to Bartholomew, Stephanos "was filled with envy, because these slaves of God did not receive him with respect, and because he was a proud man and full of evil envy, and dealt very badly with churches"²⁹.

Later Stephanos repented of his sins, became a believer, aided the work of restoring the Christian faith, contributed to the building of the Church of the Cross, "and immediately issued an order and confirmed it with his hand and decreed to the whole country of K'art'li that all churches were to be freed from all charges and that no one was to use force against them. And so, from this time on Stephanos paid respect to churches, bishops, priest, and nuns, and he also built much of the Church of the Cross . . .

²⁴ C. Toumanoff, *op. cit.* 65, 1-2, p. 20.

²⁵ „შენ დაგიტეობია ქრისტე და ცეცხლსა ესავ.“ “You renounced Christ and worship fire, *The Life of Wakhtang Gorgaslan*, K, p. 196.

²⁶ „კრულ ყო მეფე და ყოველნი სპანი მისნი.“ “Cursed the King and all his knights”, *ibid.* 196.

²⁷ *Ibid.* 196; I. Javakhishvili, *K'art'veli eris Istoria* 1 (Tiflis 1951) 343. Latest research has made it clear, and now it can be said for certain, that the struggle between Mikhael and Wakhtang was on religious grounds, and in the opinion of Javakhishvili, Wakhtang and his fellow-believers should be considered as followers of a teaching opposed to Chalcedonianism.

²⁸ These "Miracles" were collected by Basil (son of Wache) later Catholicos Basil, (1090-1110), but only a small number of them has reached us. In spite of both the title and the "miraculous" character of this work, it contains many interesting historical facts and mentions some historical persons not revealed to us in any other sources. It was published by P. G. Sabinini, *Sak'art'velos Samotkhe* (St. Peterburg 1882) 253-64.

²⁹ „განისერებოდნა შურიტა, რამეთუ ამას არა რად ესე ვითარი პატივი უყვეს მონათა მათ ღუთისა, რამეთუ იყოცა კაცი ესე ამპარტავან და ბორტოტა შურიტა აღსავსე და ეკლესიათა ფრიად ძვირსა უყოფდა.“ Sabinini, *op. cit.* 256.

and much good did Stephanos do for churches, and everybody glorified God and his slave Shio³⁰. From this source it also becomes clear that the dispute between Stephanos I on the one hand and Bishop Bartholomew and other churchmen on the other was more a struggle for primacy than a religious dispute. Actually, after the end of kingship in Iberia the Church attained enormous influence. Economically it was the strongest contender for power, possessing great estates and wealth, and, because it was a united and centralized institution, it was more powerful than the several separate dukedoms which continued to exist³¹. In considering the character of Stephanos I, we should not forget one most important fact, he was the first among the Eristavs who dared to inscribe on the obverse of the Ibero-Sasanian drachmas minted by himself (fig. 7a, 7b) the initials of his name, symmetrically placed on the border in Georgian Mrgvlovani letters (Ste-PhaNoS), (fig. 7a)³². On the reverse of his coins, instead of the sacred flame (*Atashdan*), national emblem of Iran, he placed the Cross — symbol of the victory of Christianity. This was, of course, a political act of the first magnitude and points not to Stephanos' Iranophilia, but rather to his efforts to re-establish the political independence of Iberia and to strengthen the Christian faith. It is possible that this political act occurred between 590 and 607, when Byzantium wrested the Eastern part of Iberia from Persian hands.

The second argument against identifying the figure in the central panel as Stephanos I, as pointed out above, is based on Juansher's words: "It was precisely Stephanos II who surrounded with walls the Church of the

³⁰ „და ამასვე ყამსა, დასწერა ჰროართაგი და დაამტკიცა ხელითა თვისათა და წარჰსცა ყოვლისა შინა ქუტყანასა ქართლისასა, რათა ყოველნი ეკლესიანი განთავისუფლდენ, მძლავრებისა და ხარჯისა მიცემისა. ესრეთ ამიერიგანცა, იწყო სტეფანოს ყოფად ეკლესიათა და პატივისა პერობად ეპისკოპოსთა, მღვდელთა და მონაზონთა და ამანცა ფრიადა აღაშენა ეკლესიასა ზედა ჯუარისასა და მრავალსა კეთილთა უყოფდა ეკლესიათა სტეფანოზ და ყოველნი აღიდებდენ ღმერთსა და მონასა მისსა შიოს.“

Sabinini, *op. cit.* 258. This proves again the accuracy of the report K, pp. 222, 374), contained in Georgian historical sources and recorded by Juansher and Sumbat, son of David, that the rule of Stephanos corresponded to the period when Bartholomae, rather than Kyrion, was Bishop.

³¹ K. Kekelidze, *History of Georgian Literature* 1 (1941) 36. Apparently certain members of the Church became so powerful that in some instances they took upon themselves the functions of dukes. This happened, for instance, after the death of Grigol Chorchaneli, and was reported in the *Life of Serapion of Zarzma*: „და ხელთ იდვა რად განგებაჲ სამცხისაჲ და დააწყნარა ყოველი საბრძანებელი თვისი, ვითარცა წეს იყო, და დაიპყრა ყოველი მამუღრი ლა ეკლესიანი, პირველთა მათ მუშოფთეთანი.“

S. Kubaneishvili, *Zveli K'art'uli literaturis Khrestomatia* (Tbilisi 1946) 96; P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* = AnBoll 36/37 (1917-19) 197/8.

³² According to Pakhomov, *Monety Grusii, čast' I (Domongolskij period) Zapiski numismatičeskago otdelenija Imperatorskago Russkago Arheologičeskago Obščestva*, 1, 4, pp. 28-29, these coins should be attributed to Stephanos I, and Toumanoff apparently accepts this view. Toumanoff, *Iberia, op. cit.* 254.

Holy Cross Jvari³³. But surely this does not support the argument; on the contrary, it is more a contradiction than a confirmation of it. Let us turn to the historical data³⁴.

It is positively stated in the *Conversion of Iberia* and by Sumbat, son of David (Sumbat Davitisdze) that the Church of the Cross was built by Stephanos, Demetre, and Adrnerse, and, in part, by the son of Adrnerse, Stephanos II³⁵. The chronicle reads: "After him (Guaram) ruled his son Stephanos (Stephanos I), the brother of Demetre, and he continued the building of the Church of the Cross³⁶". Sumbat Davitisdze tells us, "... after this Guaram, his son Stephanos, brother of Demetre, was Duke, and he continued the building of the Church of the Cross in Mtzkhet'a.³⁷".

However, as we learn from the same source, Stephanos I and his brother Demetre did not complete the building of the church. We read, "... after him, Stephanos (Stephanos II), son of Adrnerse, was Duke; he completed the building of the Church of the Cross, and decreed that during the feast of the Cross, there should be a month's gathering there³⁸". Sumbat Davitisdze bears this out: "... and he Stephanos II completed the church of Jvari, and decreed a gathering there³⁹".

³³ C. Toumanoff, *ibid.* 205.

³⁴ Very interesting information on this question is contained in the ninth century historical work (based on even more ancient information and sources) *Conversion of Iberia*, published by T. Zhordania (*Chronicles*, 1, 1889, pp. 11-71). Also in *K'art'lis Zkhovreba*, edited by Kaukhtshishvili (Tbilisi 1955); C. Toumanoff, *Med. Georgian Hist. Lit. of the seventh-fifteenth centuries* = *Traditio* 1 (1943) 162,166; idem, *Iberia* 1, 2, p. 18, note 5; M. Tarkhnishvili, *Sources* 29-42; and recently S. Kaukhtshishvili, *op. cit.*, 7-34; S. Janashia, *Uzvelesi erovnuli tsnoba K'art'velta p'irvelsazkhovreblis Shesakheb* = *Bulletin de l'Institut Marr de Langues, d'Histoire et de Culture materielle* 5-6 (Tiflis 1940) 637-45. Information of interest to us is contained in the following historical sources included in the *Corpus*: Juansher — *Zkhovreba, Wakhtang Gorgasalisa*; and Sumbat, son of David — *Zkhovreba da uckeba Bagrationi'a*. Unfortunately, the authors of these historical sources do not give us the dates of rule for these personages. Even the author of the *Conversion of Iberia* had apparently no exact date. As for the eighteenth-century historian Vakhushiti, for lack of documentary sources, he used the synchronization method. (Vakhushiti, *History of Georgia* 1, ed. Bak'radze, pp. 4-5). However, it is possible to reconstruct from these sources, the chronological sequence of the Dukes.

³⁵ The information given by Sumbat, son of David: "... and he (Guaram) laid the foundation for the Church of the Cross, which is at Mtzkhet'a" (*QM*, p. 339; *Chronicles* 67; Kaukhtshishvili 374); in *Conversion of Iberia*, (Mok'cevai K'art'lisai): "... Guaram Kuropalat laid the foundation of the Church of the Revered Cross" (*Opis* 2, 724; *Chronicles*, 1, 57); by Juansher: "... He (Guaram Kuropalat) began the Church of the Revered Cross", (*QM*, p. 192; Kaukhtshishvili, 221); all of which refers to — as has been pointed out in special literature — the small church at Jvari. G. Chubinashvili, *Monuments* 19, 25, also *Die kleine Kirche des Hl. Kreuzes von Mtzchet'a* (Tbilisi 1921) 5-7; J. Sauer, *Die Kreuzkirche bei Mzchet (Georgien) in ihrer geschichtlichen Bedeutung* = *RQS* 39 (1931) 608.

³⁶ Takaishvili, *Opis* 2, 724; Zhordania, *Chronicles* 1, 58.

³⁷ *QM*, p. 340; *Chronicles* 1, 68; *K.* p. 374.

³⁸ *Opis* 2, 726; *Chronicles*, 1, 69.

³⁹ *QM*, p. 192, *Chronicles* 1, 68; *K.* p. 375.

Finally, let us consult Juansher himself. He mentions the builders of this church on two occasions, and from his words we can reconstruct the whole picture. He tells us: "... and the brother of Stephanos, Demetre, built the Church of the Holy Cross⁴⁰". Later he adds: "... the Church of the Holy Cross and the Sion of Tbilisi were completed by the ruler of K'art'li, Adrnerse⁴¹". Thus it appears that the building of the church was finished during Adrnerse's rule, and, as mentioned above, Stephanos II completed only the remaining complex of buildings. Or, to use again Juansher's words: "... and he (Stephanos II) erected the boundaries of the Church of the Holy Cross, and built halls, and decreed a gathering every Friday⁴²".

It is clear, therefore, that, in spite of Toumanoff's claims, the principal builders of the Jvari Church were: Stephanos I, son of Guaram; Demetre, brother of Stephanos I and Adrnerse I, and that when Stephanos II surrounded the Church with walls (boundaries), the reliefs on the eastern façade must already have existed.

Equally unacceptable is the theory that the boy represented on the eastern façade is Stephanos, son of the putative Adrnerse II and father of Mir and Archil, for as Toumanoff has it, Adrnerse II (or Nerse) took a wife in A.D. 645. The boy in the carving appears to be about ten years old, and consequently according to Prof. Toumanoff's theory, the figure could not have been carved until about A.D. 655⁴³. By that time, however, Jvari had been completed.

It is true that the historical sources give only bare facts and that chronological indications are lacking, yet we can reconstruct the chronological order of this church's development; it belongs at the end of the sixth and the beginning of the seventh century⁴⁴.

As for the third argument, Stephanos I's abandonment of the "Roman alliance for the Persian", it must be admitted that we have no conclusive evidence as to the reasons for this change of allegiance. Juansher has only a few words to say about it: "Stephanos, ruler of K'art'li, grew afraid of the King of Persia, abandoned the Greeks, and joined the Persians⁴⁵". Apparently circumstances became so difficult for Stephanos I, and he

⁴⁰ *QM*, p. 194; Brosset, *Histoire* 237; *K*, p. 223.

⁴¹ *QM*, p. 196; *K*, p. 227.

⁴² *QM*, p. 197; *K*, p. 228.

⁴³ C. Toumanoff, *Iberia*, *op. cit.* 206, note 31.

⁴⁴ There has been a considerable difference of opinion as to the chronology of the personages mentioned here, and it appears impossible to establish exact dates. In his time, this task was attempted by the distinguished Georgian historian Geographer, Prince Wakhushiti (the King's son) — who had no exact chronological information, but used the synchronization method, Vakhushiti, *op. cit.* 4f.

⁴⁵ *K*, p. 222, „ბოლო სტეფანოზ მთავარი ქართლისა, შეუშინდა მეფესა სპარსთასა, განუდგა ბერძენთა მიეცა სპარსთა.“



Fig. 1. Mtskheta, Church of Jvari, eastern façade
(photo Ermakov).



Fig. 2. Mtskheta, Church of Jvari, eastern façade (central plaque),
Stephanos I, Patrikios, in front of Christ (photo Ermakov).



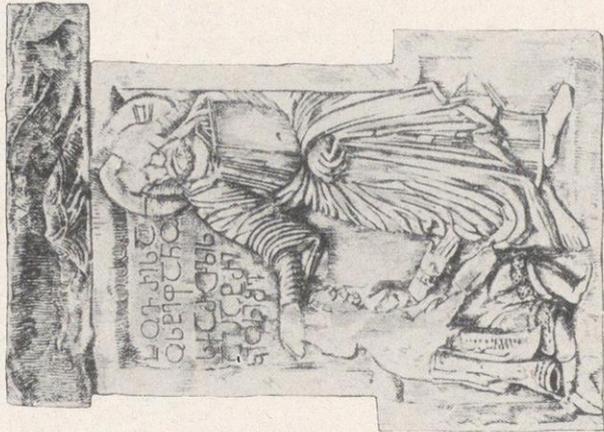
Fig. 3. Mtskheta, Church of Jvari, eastern façade (left plaque),
Demetre Hypatos (photo Ermakov).



Fig. 4. Mtskheta, Church of Jvari, eastern façade (right plaque)
Adrnerse Hypatos with his son (photo Ermakov).



A



B

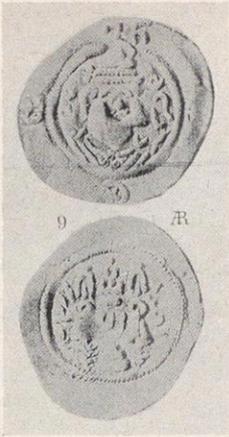


C

Fig. 5. Mzkheta, Kitorreliefs of the eastern façade of Mzkheta
(designed by R. Schmerling after Chubinashvili).



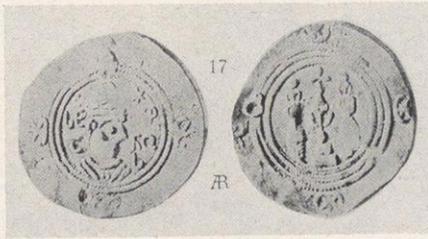
Fig. 6. Mtskheta, Church of Jvari, southern façade.
K'obul Stratig in front of St. Stephen (photo Ermakov).



a



b



d



c



e

Fig. 7. Ibero Sasanian Silver coins:
 a) Gurgen; b) Javakhos (?); c) Anonymous; d) Stephanos II;
 e) Stephanos I; (after Pakhomov).



Fig. 8. Naksh i Rustem near Persepolis Sasanian rockrelief IV, Emperor Valerian defeated, before King Sapor I (after 260 A. D.). After Sarre.

became so fearful of the Persians that he was compelled to break with the Romans. Here we must bear in mind the disturbed situation in Byzantium in the sixth and seventh century and the strong reaction to Justinian's absolutism. There was considerable social and religious turmoil, internal struggle, and even armed conflict, the results of which were the insurrection of Phocas and the dethronement of the Emperor Maurice⁴⁶. On the other hand, there had been twenty years of continuous Persian military victories. All of this contributes toward an understanding of Stephanos' break with Byzantium⁴⁷. Besides, we must remember the struggle between Persia and Byzantium for the possession of Iberia, as well as the ability of Iberian Kings and Eristavs to Profit from the struggle between these two powers and thus to improve their own position⁴⁸. That Stephanos I was trying to restore the Kingship in K'art'li is clear from an unequivocal statement by Juansher: "... (Stephanos I) did not take the title of King for fear of the Persians and Greeks, but called himself only the Duke of Dukes⁴⁹". He received the title, "Duke of Dukes" after going over to the Persian side, which might indicate that his change of allegiance may have been part of an attempt to reunify Iberia⁵⁰.

Regarding the Byzantine titles of Stephanos and Demetre, these must have been given to them during the first years of Maurice's reign (in the 590's) when Georgia was under the influence of Byzantium. As we know, Guaram Eristav not only held the Byzantine title of Kuropalat, but was known as Guaram the Great. It seems logical therefore, that his son Stephanos I should have been given the lesser title "Patrikios"⁵¹.

⁴⁶ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (München ²1952) 68/9.

⁴⁷ P. Goubert, *Byzance avant l'Islam* (Paris 1951) 229-30.

⁴⁸ Javakhishvili, *Istoria* 270.

⁴⁹ *K*, p. 222.

⁵⁰ C. Toumanoff, *op. cit.* 200.

⁵¹ Relying mainly on numismatic sources, the beginning of the rule of Stephanos is considered to have been between 591 and 604. The views expressed recently by Toumanoff more or less accept these dates. He says "late 590". C. Toumanoff, *Christian Caucasia between Byzantium and Iran* 174f. According to Čhubinashvili, however, Stephanos must have received the title Patrikios in 584/5 (*Monuments* 22).

Finally, we can say that Stephanos may already have received the title Patrikios by 591, when Khosro II gave the larger part of Iberia, as far north as Tbilisi, to the Emperor Maurice. It is possible, too, that at the same time the brother of Stephanos, Demetre, received the title Hypatos, one grade lower than Patrikios, (Sebeos, p. 45; Javakhishvili, *Istoria* I, 262). Relying on a Georgian hagiographical source, Žordania published some interesting comments on the relations between Stephanos and Maurice (*Chronicles* I, 62, 64, 67).

In trying to establish the dates of the rule of Stephanos, one must not ignore Armenian historian Movses Kagankatuac'i, who gives a detailed description of the conquest of Tbilisi. His account differs greatly from that of the Georgian chronicles. I add merely that, when speaking of the siege of Tbilisi in 627, Kagankatuac'i writes only of the punishment meted out to the Georgian Prince and to the representative

We come now to the fourth and last argument — the incongruity of having Adrnerse I and the Guaramides represented together⁵².

This argument is no more tenable than the others, for the Georgian historical sources, quoted above, clearly and definitely name Adrnerse as one of the builders of Jvari. We find corroboration and some confirmation of these sources in an inscription on a stone pedestal of one of the church's relics, the cross. The pedestal was discovered in the church itself in 1938, and seems to be of the same date as the church⁵³. The inscription is executed in Georgian sacerdotal script called "*Khuzuri asomt'avruli*" (ecclesiastical

of Persia, but does not mention Stephanos' name. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Եղրւանից Աշխարհի (Tiflis 1913) 159-60. According to the Byzantine sources, the name of the Georgian Prince was Varsamuse (Theophane's *Chronographia* 1, 315). According to Markwart, it must have been "Vahramashusha", (Markwart, *Osteuropäische Streifzüge* 104). However, Toumanoff says that it was Stephanos, which is confirmed by the Georgian Annals (*K.* p. 224¹¹⁻¹²; p. 226¹⁻²). As concerning the title patrikios, the following is to be said; it was introduced by Constantine I and Zenon in the fifth century (474-491). This rank was given to those who in the past had been Consuls and Prefects. In distinction from the rank of Consul — which was given for a certain period of time only — the rank of Patrikios was given in perpetuity. In the seventh century, the Patrikioses were hierarchically higher ranking. E. Hanton, *Lexique explicatif du Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie mineure* = Byzantion 4, 115/6. In regard to the grades of dignity, especially ὑπατος, πατρικιος and κουροπαλάτης, see J. B. Bury, *The Imperial administrative System in the Ninth Century, with a revised text of the Kletorologion of Philotheos* = British Academy Supplemental Papers I (1911) 22ff. Hirschfeld, *Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit* = Sitzungsberichte der Berliner Akademie (1901) and Koch, *Die Byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700* (1903) were inaccessible to me.

⁵² Georgian historical sources give us no information about the dates of Adrnerse's (Ադրնեբրսէ) rule as a Duke, although his name is mentioned in the correspondence relating to the Armeno-Georgian religious dispute. This correspondence was a result of an appeal by the Bishop of Tsurtavi to the assistant of the Armenian Catholicos Ukhtanes. In the letters we find Adrnerse's name is always given the first place. (*Book of Letters* [Tiflis 1901] 133, 138). In a letter to the Catholicos of Georgia, Kirion, the Marzapan of Gurgan, Sumbat, refers to Adrnerse as the "ruler of the country" or, more exactly, he addresses himself . . . "to the princes of your country of Adrnerse and all the nobility." „իշխանաց աշխարհիդ Ադրնեբրսէի եւ ամենայն լաւաց" = գլխ.ք թղթոց 54-168. The head of the Georgian church in turn addressed his replies to Sumbat in the name of Adrnerse and other rulers (*Book of Letters* 170, 174).

Thus, from these letters, it seems that at that time (604-607) Adrnerse was already a well known political figure, and was held in the highest esteem by the Georgians, though it must be pointed out that his title of Hypatos is never mentioned in the letters although Movses Kagankatuaci reports that Adrnerse the ruler of K'art'li was thrice honored by the Romans. (Պատմութիւն Եղրւանաց Աշխարհի, 1912, pp. 203, 204). Toumanoff gives us additional data (*op. cit.* 201). See also Markwart, *Osteuropäische Streifzüge* 439.

⁵³ In his work, *Monuments* 42-44, Chubinashvili gives a full report on these excavations.

majuscule), or simply *Mrgvlovani* (rounded)⁵⁴ and reads in translation: “(This Mtzkheta Cross was erected) in prayer for Stephanos Patrikios, Demetre Hypatos, and Adrnerse Hypatos to save their souls and bodies and to protect their whole house⁵⁵”.

However, the importance of this inscription is not limited to the fact that it mentions these persons, in the same order as before. Its importance lies also in the fact that it considers all those named as belonging to the same family, and suggests that whatever antagonism might have existed between the Guaramids and the Chosroids it did not prevent members of both families from being depicted together. Unfortunately the carvings of the Eristavs of K'art'li on the eastern façade are so damaged, especially as far as their faces are concerned, that it is rather difficult to make a stylistic analysis or to compare them one to another. However, an examination of undamaged fragments — robes, hair, certain remaining facial features — shows that the artist was not satisfied with a hackneyed, stereotyped, and impersonal representation, but must have portrayed his contemporaries with their distinctive individual facial characteristics. This becomes clear with a stylistic comparison of the overall images. The figure of Christ has the traditional features of early Christian art; the representation of the Eristavs, however, an attempt at individuality is evident. For here the master used not stereotypes, but original creations. These are not abstract, impersonal figures, they are attempts at a “portrait representation” of the Eristavs of K'art'li who played a part in the building of Jvari. These Eristavs were close to each other in time, and it is entirely possible, as Strzygowski has noted, that the artist did try to portray them as individuals⁵⁶. If so, it follows that the persons represented on the eastern façade, Stephanos I, Demetre, and Adrnerse I, were very likely contemporaries of the sculptor. On the other hand, Adrnerse II, whom Prof. Toumanoff identifies as one of the figures, is completely unknown to us. Not only Juansher, but even the author of the *Martyrdom of St. Archil*, the notable historian Leonti Mroveli, fails to

⁵⁴ The second form of Khuzuri will be *Nushkuri* or minuscule. Khuzuri, an adjective, is derived from *Khuzesi* — a priest. But, contrary to what many still think today, this does not mean that the Khuzuri script was designed especially for use by priesthood or for use in churches only. Beginning with earliest times, during the prevalency of Khuzuri and even for a while after the introduction of Mkhedruli (eleventh century), not only books of sacerdotal character but also those of a secular nature were written in Khuzuri. Similarly, after the introduction of Mkhedruli, both kinds of books were written in this script. The terminus *Kkuzuri* itself is first used very late in 1365.

On this term see R. P. Blake and Sirarpie Der Nersessian, *The Gospels of Bert'ay, an old-Georgian MS of the tenth century = Byzantion*, 16 (1942-43) 228, note 6. See also I. Javakhishvili, *K'artuli damcerlobat'a mcodneoba anu palographia* (Tiflis 1926) 188-230. K. Kekelidze, *K'artuli literaturis Istoria* 1 (Tbilisi 1941) 29, 30.

⁵⁵ G. Chubinashvili, *Monuments* 43, cf. 82-84, fig. 10. In the second volume of the same work (pl. 31) a photograph of the postamentum is reproduced.

⁵⁶ J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa* 1 (Wien 1918) 431.

supply us with adequate information on this subject⁵⁷. "Nerse, Prince of Iberia, son-in-law of Kamsarakan," mentioned in a note to an Armenian manuscript⁵⁸, and whom Prof. Toumanoff tries to identify with Adrnerse II, is not a possible candidate because Armenian sources call him Nerse and not Adrnerse, and in those days the two names were not considered identical either in Georgian or in Armenian. The names Nerse and Adrnerse are not synonymous⁵⁹. In substantiation of this, we know, for instance, that in the second half of the eighth century, an Eristav (Kuropolat) Adrnerse was succeeded by his brother Nerse⁶⁰, and that when the *Book of Letters* and other sources speak of Adrnerse I, they always refer to him as such and never as Nerse⁶¹. It is, therefore, impossible to identify the person who is known in Armenian sources as Nerse with Adrnerse represented on the Jvari relief.

Prof. Toumanoff is quite correct, however, in believing this Nerse to have been the son of Stephanos II. In this connection an argument is provided by the church of Ateni or "Atenis Sioni" which is a replica of Jvari. On the eastern façade of Ateni there are sculptures, as there are on the eastern façade of Jvari, but for our purpose only the two male figures, probably "Ktitors", represented on the northern façade are important. At the feet of these figures, pictured in richly ornamented robes, there are proper names, discovered in 1938⁶², which are inscribed in Georgian Mrglovan. One inscription says: "Stephanos", the other "Nerse". These could

⁵⁷ In Georgian historiography, Leonti Mroveli has long been the subject of different opinions; Marr, Janashvili and recently Tarkhnishvili (*Sources Arméno-Géorgiennes de l'histoire ancienne de l'église de Géorgie* = Mus 60 [1947] 37-42) and Toumanoff, *op. cit.* 17-18, note 1, placed Leonti Mroveli in the seventh to eight centuries; on the other hand, Javakhishvili, *Dsveli K'artuli saistorio mtserloba*, 1916, p. 170, and Kekelidze, *Leonti Mrovelis Literaturuli C'karoebi* = Bulletin de l'Université de Tiflis 3 (1923) 27-56, insisted on eleventh century. In 1957, near the Georgian town of T'rekhvi, an ornamented plate was found, bearing a Georgian inscription, which proves that Leonti Mroveli cannot be placed in the seventh to eight centuries, but as Javakhishvili and Kekelidze claimed, in the eleventh, that is during the reign of King Bagrat IV (1027-1072). The inscription reads: "St. Archangel Michael . . . I, Leon Mroveli under great difficulty built this cave for the icon of the Lord, to serve as a haven for the flock of the church of Ruisi, in the days of misfortune during the times of ravages by Sultan Alparsalan in the chronicon SPW" (= 1066).

„წმიდად მიქელ მთავარანგელოზი, -მე ლეონტი მროველმან, დიდითა მოჭირვებითა აღუაშენე ესე ქუაბი, ხატისათვის ღმრთეებისა და დღესა ჭირისასა, ნავთსაყუდელად რუისისა საყდრისა შვილთათვის, ჟამთა შინა აღფარსალან სულტანისაგან ოხრობისთა, ქორონიკონსა სპვ.“ (= 1066).

⁵⁸ Toumanoff, *op. cit.* 207, note 33.

⁵⁹ About the Genesis of the proper noun see F. Justi, *Iranische Ortsnamen* 3-4; H. Adjarian, *Hoyotz Anznanuinneri paravan* (Armenian) 1 (Erevan 1942) 61, 62.

⁶⁰ P. Ingorovka, *Mertchule* (Tiflis 1955); C. Toumanoff, *op. cit.* 209-13.

⁶¹ *Book of Letters*, pp. 133, 138, 168, 170, 174.

⁶² G. Chubinashvili, *Monuments* 161.

be Stephanos II and his son Nerse, the latter of whom, according to Armenian sources, was married to a princess of the House of Kamsarakan⁶³.

This suggestion is valid if we take into account, first, that the architect of "Atenis Sioni" was an Armenian named T'odos, and, second, that both Georgian and Armenian inscriptions and single letters are found on the walls of this church. Here is further proof of an intimate and close relationship between Georgians and Armenians at that time. "Atenis Sioni" is truly a reproduction of Jvari; that is, it was built after Jvari, and since Nerse was married to Princess Kamsarakan about 645, only Adrnerse I could have been represented at Jvari.

A similar question of identity arises concerning Stephanos, the father of Archil and Mir. Was he really a son of an Adrnerse II? We have no proof of this whatsoever⁶⁴.

Thus, taking all the above into consideration, it is clear that the fourth argument for identifying the builder of Jvari as Stephanos II cannot be substantiated. The central thread, traceable throughout the whole investigation, leads to the inescapable fact that on the eastern façade of Jvari, the figure in the right plaque represents not the hypothetical Adrnerse II, but Adrnerse I, father of Stephanos II.

The fourth argument does not justify itself and creates uncertainty and confusion. Why should the representation on the eastern façade be considered not Adrnerse I, but Adrnerse II? If we accept Toumanoff's view that the persons represented at Jvari are of the Chosroid dynasty, how can we explain the omission of a figure of Adrnerse I, who restored that dynasty? If a representation of him in the company of Guaramids is unlikely, the same would hold true for Adrnerse II, a Chosroid. Finally, Toumanoff's claim that the figure in the center of the eastern façade is of Stephanos II, rather than of Stephanos I does not hold up either, and the identification of the figure as Adrnerse I is still admissible⁶⁵.

To help solve the question of the figures' identity an indication of their proper hieratical order would be helpful. The outer figures of the eastern façade of Jvari, i. e. Demetre and Adrnerse are called Hypatoi in their accompanying inscriptions. In contrast to Demetre, Adrnerse is called *Erist'avi K'art'lisai*, i. e. Duke of K'art'li. Nevertheless, Demetre occupies the place of honor on the heraldic right, while Adrnerse, who is hierarchically superior, is placed on the left.

⁶³ C. Toumanoff, *op. cit.* 207, note 33.

⁶⁴ It would not be out of place to mention here that, in opinion of Kekelidze, Stephanos, father of Archil and Mir, was a son of a sister of Eristav, (Duke) Nerse II and Gurgén Erist'avi; also, that Stephanos is mentioned in the "Life of St. Abo Tbileli". (Kekelidze, *K'art'uli literaturis Istoria* (Tbilisi 1941) 219; in the German translation of this work by Tarkhnishvili, *Georgische Literaturgeschichte* (Studi e Testi 185, Citta del Vaticano 1955) 414.

⁶⁵ Apparently for Toumanoff the same argument does not apply where Demetre Hypatos is concerned. Toumanoff, *op. cit.* 206.

Logically we would expect Adrnerse to have been represented on the right for, as the Duke of K'art'li, greater honor was due to him than to Demetre. How was it possible, therefore, considering the dispute, which according to Prof. Toumanoff, then existed between the Guaramids and Chosroids, that the more honored place (i. e. the right) was given to Demetre (a Guaramide) while Adrnerse (a Chosroid) was placed on the left? There are two answers to this: first, because Stephanos I (Demetre's brother), not Stephanos II, was commemorated in the center of the tryptich, and second, because the principal builders of the church of Jvari were Stephanos I and his brother Demetre, who are named in the historical sources. Therefore, as one of the principal builder, Demetre was doubtless entitled to occupy a place of honor greater than that of Adrnerse.

Such a hierarchical arrangement is not exceptional. There are other examples where historical figures were similarly placed. For instance, in Georgia, in the relief of Opisa preserved in the National Museum of Tbilisi⁶⁶, on the right of the enthroned Christ the large figure of Ashot Kuropalat († 826) is represented holding the model of the church built by him, while the Prophet David (said to be the founder of the Bagratide dynasty)⁶⁷ is placed on Christ's left. In the south vestibule of St. Sophia in Constantinople, the mosaic group depicting two Roman Emperors, Justinian and Constantine the Great, with the enthroned Virgin, provides an additional interesting example. On the right of the mother of God we find not the Emperor Constantine, recognized by the Byzantine Church as a canonized saint and an equal of the Apostles (ισαπόστολος), but Justinian, builder of St. Sophia⁶⁸.

From these examples it is clear that on the right, the side of greater honor, those personages are represented who had played a particular role in the building of these churches and were closely connected with them. The left is reserved for those, who, although higher hierarchically had no connection with the churches, and served only as clear reminders of the

⁶⁶ Sh. Amiranashvili, *Istoria Gruzinskogo Isskusstva* (Moscow 1951) 212/3; pl. 111.

⁶⁷ Constantin Porphyrogenitus tells us, that Iberians, pique themselves upon their descent from the Prophet David.

“Ἰστέον, ὅτι ἑαυτοὺς σεμνύνοντες οἱ Ἰβηρες, ἤγουν οἱ τοῦ κουροπαλάτου, λέγουσιν ἑαυτοὺς κατάγεσθαι ἀπὸ γυναικὸς Οὐρίου, τῆς παρὰ τοῦ Δαυίδ, τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως μοιχευθείσης. ἐκ γὰρ τῶν ἐξ αὐτῆς τεχθέντων παίδων τῷ Δαυίδ ἑαυτοὺς λέγουσι κατάγεσθαι καὶ συγγενεῖς εἶναι Δαυίδ, τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως καὶ ὡς ἐκ τούτου καὶ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου διὰ τὸ ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυίδ ταύτην κατάγεσθαι.

Constantin Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 45, p. 113, col. 349; English translation by R. J. H. Jenkins, p. 205. The same opinion was widely spread already during the times of Ashot Kuropalat († 826). According to Grigol Merchule, Grigol Khanzeli says to Ashot: “princeps qui diceris filius David prophetae et (regis) uncti a Dominus, illius regni ac virtutum heredem te faciat Christus Deus”, Peeters, *op. cit.* 234.

⁶⁸ Th. Whittemore, *The mosaics of St. Sophia at Istanbul, preliminary report on the first year's work* (Oxford 1931/2/3) 28/9, pl. V.

past. The Emperor Constantine was represented in St. Sophia because he was the founder of Constantinople and the first Christian Emperor; the Prophet David because he was the ancestor of the Bagratides.

In the same way, at Jvari, Adrnerse — the restorer of the Chosroid branch — is placed on the left-hand side, while Demetre, together with his brother Stephanos, the chief and actual builder of the church — is given the more honored right side.

It is fitting, to point out here that the inscription explained above mentions the three persons described in the same hierarchical succession; first Stephanos, second Demetre, and third Adrnerse.

II

Still further information pertinent to the identity of the figures on the eastern façade can be obtained from a study of those on the southern façade of Jvari, and it is to the figures in the plaque over the middle window of the centre portal of the south side of the church that we now turn our attention. One of these figures is said to have been geneologically related to those on the eastern façade⁶⁹.

The plaque shows St. Stephen, dressed in a belted chimation, holding a book in his covered left hand, while with the other he blesses a kneeling person who extends his hands in a gesture of adoration toward the Saint. Each figure is full length and represented "en face" (fig. 6). The whole composition is enclosed by a wide deep frame and seems to belong to the same period and artist as the reliefs on the eastern façade.

Especially important for our purpose is the left kneeling figure. Dressed very richly, he does not wear a coat as do the Dukes on the eastern façade, but is clad in a long light, and probably silken robe (*καββάδιον*). The lower part of his costume, as well as the cuffs and both shoulders, are covered with jewels, pearls, and rows of embroidery, while around his neck he wears a cape heavily embroidered with pearls and precious stones — probably the so-called *maniakion*. The figure's upper sleeves are covered with vertical, richly embroidered bands, perhaps epaulettes or an insignia of rank, which extend up to the *maniakion* and seem to repeat its design. As far as can be judged his boots, too, are ornate and embroidered. Also important is the figure's curious belt, which we will discuss later at greater length for its insignia might be considered an important clue in deciphering the inscription and identifying the person described.

The purpose of six bands or strips of some material which extend in a V from across the bottom border of the *maniakion*, to where they join at the center of the lower part of the breast remains a mystery, for at the bottom of the V where the strips are brought together the sculpture is broken off. The strips may be merely the draped folds of the figure's robe,

⁶⁹ G. Chubinashvili, *Monuments* 146; id. *K'art'uli Khelovnebis istoria* (Tbilisi 1936) 111 (in Georgian).

Prof. Chubinashvili translated this inscription as follows: "St. Stephen save K'obul Stephanos⁷⁴". Of special importance to us is the third line, where Prof. Chubinashvili reads the proper name Stephanosi and concludes that it refers to the same person represented on the eastern façade as a young boy with Adrnerse, i. e. the son of Adrnerse, Stephanos II. Prof. Chubinashvili maintains that Stephanos had two names, the pagan, "K'obul" and the christian "Stephanos⁷⁵".

However, this problem could hardly be solved so easily and some facts seem to contradict Prof. Chubinashvili's identification of the two Stephanoses as one and the same person. First of all, it is obvious that these two figures, which seem identical to Prof. Chubinashvili, were of different ages. Between them there is a period of some fifteen to twenty years. If we remember Prof. Chubinashvili's declaration that the Jvari church was built in a very short time (*ca.* ten to fifteen years)⁷⁶ and that all the reliefs were done at the same time, then the difference in the figure's ages becomes inexplicable; besides there seems to have been no justification for two representations of Stephanos.

Furthermore, we do not know that Stephanos had two names, and if we remember the characterization of Stephanos II by Juansher or Sumbat Davitidze; his piety, his devotion to the Christian faith, and his nearly ascetic religious dedication⁷⁷, it is hardly conceivable that he could be represented on a Christian monument with two names, especially as priority is given to the pagan name K'obul, which is written first and in full, while the Christian name Stephanos is written second and is abbreviated.

All this obliges us to look for a different reading of the third line of the inscription; a reading which is suggested by the figure of the personage itself.

Above all, it is unlikely that the person depicted on the southern façade is an Eristav (Duke), for he is not wearing the coat characteristic of Eristav's, but a long and richly adorned "parade dress" (*καββάδιον*), worn mostly by highranking officials of the Byzantine Empire⁷⁸.

The *καββάδιον* was customarily made of wool or silk and was designed to be worn close to the body, to allow for freedom of movement. Apparently this dress had been known throughout the Orient from the earliest times. In a work about court and church (*De officialibus palatii C. politani et de officiis magnae ecclesiae liber*), which was probably written during the period of Johannes VI Kantakuzenos (1347—1353) and was erroneously attributed to the Kuropalat G. Kodinos, it is said that the kabbadion is a pagan — that is, Assyrian (i. e. Persian) — garment⁷⁹.

⁷⁴ Chubinashvili, *Monuments* 146ff.

⁷⁵ *Ibid.* 146.

⁷⁶ *Ibid.* 155.

⁷⁷ *QA.*, p. 147; *QM*, p. 197; *K*, p. 228.

⁷⁸ cf. N. Kondakow, *Otsherki i sametki* (Praha 1929) 229-30; J. Ebersolt, *Constantinople* (Paris² 1951) 62; A. Vogt, *Commentarium* I, 114.

⁷⁹ *De off.* VI, 54.

But later, like the skaramagion it became a popular garment at the Byzantine court⁸⁰. Various kinds of kabbadion can be distinguished by their different colors and their pearl embroidery⁸¹.

It is important that in the plaque K'obul wears around his shoulders a cape, richly adorned and embroidered with precious stones and pearls. Obviously it is the maniakion (μανιάκιον)⁸² worn by generals and distinguished military personnel in the Byzantine Empire as well as in Persia⁸³ and bestowed upon them for outstanding military achievements⁸⁴.

Candidates, for example, received as a military decoration a golden maniakion, with three buttons (τρίκομβον)⁸⁵ fastened on the breast, and

⁸⁰ *Ibid.* IV, 19–20.

⁸¹ *Ibid.* III, 14.

⁸² Until today there seems to exist a confusion between the *torques* and *maniakion*; even Reiske understood by *maniakion* a torques (*Commentarium* II, 190 [81, 10], p. 292/3 [275, 11]), but on page 543/4 [469, 15], (what had been noticed by Kondakow, *Otsherki* 185, note 3) he found the true significance of the maniakion, and also Kondakow (*op. cit.* 185) confirms that the maniakion is a cape, draped around the shoulders, sewn with golden cords and embroidered with silk, it was buttoned and worn over the sticharion or Kabbadion. In the same sense, *μανιάκινα χρυς* *De cer.* I, 145 is to be understood. Maniakion is also a synonym for these torques which have been also described here; see Ainalow, *op. cit.* 359.

The oldest prototypes of maniakion are to be found in Egypt and Persia, where the insignia were fastened to the drees around the shoulders. Kondakow believes that the Maniakion was made popular in Byzantium by numerous foreign functionaries, who were active at the Byzantine court and according to their ranks and services wore different maniaki of various styles and fashion; cf. Kondakow, *Emaux* 74/5; J. Ebersolt, *op. cit.* 72. Situated in the southern part of the cupola of the Jvari Church is a carving of a kneeling figure, whose garments offer a very close relationship to K'obul's figure. However, I am not taking it into consideration because of contradictions expressed by Tschubinashvili (*Monuments*, I, 148; II, fig. 22a) and Tshkhikvadze (*Arkitektura Jvari* [Moscow 1940] 17, fig. 29).

⁸³ Kondakow, *Russkie Drevnosti*, 5 (Petersburg 1897) 130ff.

⁸⁴ R. Grosse, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der Byzantinischen Themenverfassung* (Berlin 1920) 109, note 1; 238; 320. P. Steiner, *Die Donna Militaria* = *Bonner Jahrbücher* 1905, I, 14, p. 22ff. Lenormant, *Histoire des peuples de l'Orient* (Paris⁹ 1883) 75. The maniakion was also given as a decoration for victory to emperors, for example, when Theophilus (829–42) triumphantly returned to the capital from the war against the Arabs, the prefect of the city welcomed him at the Golden Gate and presented him a golden maniakion, adorned with precious stones and pearls; Ensslin, *op. cit.* 282, note 1. See also the list of orders enumerated by Philotheos (*Bury*, *op. cit.* 22).

⁸⁵ N. Kondakow, *Otsherki* 185; *id.*, *Izobrashenie Russkoi Kniazheskoi semi* (Petersburg 1906) 102; Even though they were no candidates this type of maniakion for example is worn by St. Sergius and St. Bakhus in the Sinai Icon in Kiev (sixth century) (Ch. Diehl, *La peinture Byzantine* [Paris 1933] 92; 98, pl. XCII); the first was *primakarius* — the second — the following lesser grade of *Deptorius*; By the way, Codinus (*De off.* III, 14–18) calls this type of maniakion *στρεπτόν* and means by it torques. However, it has been established by Du Cange (Gloss. Gr. see *μανιάκις*, Ed. alt. 1891, Vol. I, col. 869) that the Greeks could distinguish between maniaki and torques though these two terms later became synonymous (Reiske, *Commentarium*, ed. Bonn. II, 640). About various types of maniakion see also Ainalow,

the importance of the maniakion can be realized from the fact that it was awarded by the Emperor and that its removal signified degradation⁸⁶.

In Byzantium, especially during the fifth and sixth centuries, the maniakion occasionally replaced the diadem at the coronation of new imperators⁸⁷, a practice, which originated in the Roman Empire, where the newly elected imperators were crowned with a torque⁸⁸. Constantin Porphyrogenitus tells us that candidates, spatharocandidates and protospatharii, received maniakion adorned with jewels and gold, from the Emperor himself⁸⁹, and mentions, too, that garments with maniakion were presented also to dignitaries from foreign countries⁹⁰, and in the time of Constantin Porphyrogenitus, during peace negotiations and exchanges of prisoners, maniakion embroidered with pearls and various types of richly decorated apparel were bestowed upon distinguished foreigners⁹¹.

It is Kondakov's opinion that in Persia and countries of the Caucasus the kabbadion was usually worn with the maniakion and belt⁹². But it should be noted that the kabbadion and maniakion were made differently in different countries; they varied in style, color, and even in their significance which changed with the changing times⁹³. But it is certain that both the kabbadion

Sinaiskie Ikoni Voskovoi Živopisi = Vis. Vrem. 9 (1902) 359ff. Various types of maniaki are described by Constantin Porphyrogenitus (*De. cer.*, II, pp. 708/9) who placed first this kind of maniakion worn by St. Sergius and Bakhus.

⁸⁶ This becomes clear from the Life of St. Sergius and Bakhus; when they refused to worship the idol of Zeus, by order of the Emperor they were deprived of all insignias and first of all, their maniakions were withdrawn; cf. AnBoll 14 (1895) 380; D. Ainalow, *op. cit.* 358ff. Reiske, *Commentarium* II, 292/3.

⁸⁷ Crowned with a maniakion were Leo I, (457-74), Anastasios I (491-518), and Justinian I (518-27); J. Ebersolt, *op. cit.* 19; Especially: W. Ensslin, *op. cit.* 268ff; *De cer.* I, 410f.

⁸⁸ In the Roman Empire the coronation with torques was a popular custom. When Julianus Caesar was proclaimed Augustus by his troops in Paris, a *Draconarium* crowned him with a torque (cf. W. Ensslin, *op. cit.* 268ff.; A. Alföldi, *Insignien und Tracht der Römischen Kaiser* = Deutsches Archäologisches Institut, Rom. Abtlg., Mitt. 50 [1935] 52ff.). Especially in *Cer. I*, p. 411, where Reiske understood by maniakion a torque (*Commentarium* II, 411/2, [239 A 1]); Already in the year 372 the coronation of Firmus the Rebel in Africa with a torque is known. The same is to be said of the coronation of Avitus in Gaul in 455 (Alföldi, *op. cit.* 52f.); Ensslin, *op. cit.* 274ff. S. Reinach, *Torques* = Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines* (Paris 1887) Vol. V, 2, 375ff.

⁸⁹ *Cer. I*, pp. 81, 148, 286, 290, 302; N. Kondakow, *Otsherki* 185; J. Ebersolt, *Constantinople* 72, note 2; Vogt, *Commentarium* I, 114.

⁹⁰ Reiske, *op. cit.* 624ff. Kondakow, *Otsherki* 279.

⁹¹ Kondakow, *op. cit.* 241, *Isobrashenie Rus. Kn. Semi.* 102.

⁹² N. Kondakow, *Otsherki* 241.

⁹³ In Byzantium there are large numbers of differently executed maniakion, which vary by design, adornment and by their number of buttons (κόμβον). We have one buttoned maniaki on the missorium of Theodosius I (end of IV century), Delbrück, *Spaetantike Kaiserportraits*, p. 200, pl. 96-97; H. Pierce, R. Taylor, *L'Art byzantine* 1 (Paris 1932) 46f., pl. 36; in *Mosaics of San Vitale* (Middle sixth century); H. Pierce, R. Tyler, *op. cit.*, II, 96, pl. 76; F. W. Deichmann,

and the maniakion were originally intended for the exclusive use of high-ranking military personnel.

However, during the sixth and seventh centuries a prototype for the maniakion of K'obul should be sought not in Byzantium but in Persia, where from early times until the end of the Sasanian Empire it underwent several interesting transformations^{93a}.

One of the earliest Persian examples is offered in the stone relief of Antiochos I, of Hommagene, originating from Nimrud Dag (69—34 B.C.)⁹⁴. We find similar pieces also around the neck of King Nerseh (293—303)⁹⁵, on a bronze statue representing a Sasanian king⁹⁶, and on the cast of a Sasanian gem in the Museum in Berlin⁹⁷.

Contemporary examples of maniakion depicted in Jvari can be seen on the figure of the Sasanian King Khosro II Parvez (590—628) in Tag i Bustan⁹⁸, on a capital in Tag i Bustan⁹⁹, and on a silver dish in the Nat. Museum in Paris, where a hunting King Khosro is depicted¹⁰⁰.

The next article of dress worn by the figure in the southern plaque which we must examine is the belt, and our attention is especially drawn to three short straps, presumably of leather, that hang vertically from it. Clearly these straps, which seem to be of even length, terminate in thonglike tabs, and this characteristic provides an important clue for the identification of the personage wearing the belt.

Fruehchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Baden-Baden 1958), fig. 368; St. Demetrius of Salonika, Mosaic of St. Sergius (629—643 A. D.); Ch. Diehl, *La peinture byzantine* 67, pl. XIV; Especially W. F. Volbach, *Fruehchristliche Kunst, Die Kunst der Spaetantike in West- und Ostrom* (Muenchen 1958) 86, 87, fig. 216, with extensive bibliography; base of the obelisk of Theodosius I (SW side) around 390; A. Grabar, *Empereur dans l'art Byzantin* (Paris 1936) 54, pl. XII; G. Bruns, *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel* (Istanbul 1935) 63ff., pl. 62; W. F. Volbach, *op. cit.* 56, fig. 55; Codex purpureus in Rosano, (sixth century), The Judgement of Pilate; A. Grabar, *Byzantine Painting, 'SKIRA'*, p. 162. While the Homilies of Gregor Nazianzen (around 880) in the Natl. Bibl. of Paris (Mar. Gr. 510, Omont, *op. cit.*, pl. XLI), as well as in the Icon of St. Sergius and Bakhus (VI cnt.), show two-buttoned maniaki. Diehl, *op. cit.*, pl. XCII, shows this kind of maniakion, which has been called three-buttoned by Porphyrogenitus (*μανιάκια τρίκομβα*); *De cer.*, I, p. 708; D. Ainalow, *op. cit.* 359; Konstantin Porphyrogenitus gives a list of various court ranks, entitled to different types of maniaki, *De. cer.*, I, pp. 707/8.

^{93a} N. Kondakow, *Les Costumes Orientaux à la cour byzantine = Byzantion* 1 (1924) 9ff.

⁹⁴ F. Sarre, *Kunst des alten Persien* (Berlin 1923) 26ff. pl. 56, here the maniakion consists of four rows of embroidered pearls and can be mentioned as a distant prototype for Jvari.

⁹⁵ *Ibid.* 49, 50, fig. 14.

⁹⁶ *Ibid.* 51, fig. 15.

⁹⁷ *Ibid.* 54, fig. 18.

⁹⁸ E. Herzfeld, *Am Tore von Asien* (Berlin 1920) pl. LI.

⁹⁹ *Ibid.* 17, pl. LV, LVI.

¹⁰⁰ *Ibid.* 72, pl. LIII.

A brief reminder of the significance of the belt to the dress of certain personages in those countries with which Iberia had relations will not be amiss. We know that in central Asia as well as in the Roman Empire special importance was attributed to the belt, and that along with maniakion and other garments, the belt too became an insignia¹⁰¹. In Rome it even outranked other insignia in significance. Andreas Alföldi states that the Roman emperors and high officials were distinguished by their belt¹⁰², and as early as 373, in his oratio XI Themistius reveals that the belt denoted that certain privileges had been bestowed by the emperor upon its wearer¹⁰³. The importance of the belt is also clearly pointed out in the Lives of Saints Sergius and Bacchus.

However, in Professor Alföldi's opinion the belt was not of Roman but of Achaemenian origin, and was adopted by Alexander the Great¹⁰⁴. It became popular in Persia also, where it could be worn only if it had been presented by the king¹⁰⁵. At the court of Bagdad it was customary to identify dignitaries by their belts¹⁰⁶, and even as early as the fourth century, the gold studded belt became a symbol of administrative office¹⁰⁷.

In our case, however, we are not concerned with the common *cingulum* (ζωστρία), usually made either of leather with seams along the edges and closed by a golden buckle¹⁰⁸, or covered with silk or velvet, and adorned with precious stones¹⁰⁹. We are interested rather in the military belt (βαλτιδία), which was used mainly by high ranking officers (*magister militum*) and which served as a means of carrying arms¹¹⁰.

If, therefore, the military belt was awarded by the emperor as an insignia and was worn over either the sticharion¹¹¹, or the kabadion¹¹², we have further proof that the person represented on the southern façade of Jvari must have been an officer of superior rank. Furthermore, we know that the belts sometimes presented by Byzantine emperors to barbarians were of a different kind than those presented to military officers¹¹³.

¹⁰¹ cf. R. Delbrück, *Die Kaiserdiptychen* (Berlin-Leipz. 1929) 39.

¹⁰² cf. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser* = Deutsches Arch. Inst., Rom. Abtlg., Mitt. 50 (1935) 64, 65.

¹⁰³ A. Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts* (Berlin-Leipzig 1933) pl. XIX.

¹⁰⁴ A. Alföldi, *op. cit.* 65.

¹⁰⁵ *Bell. pers.* I, 17; N. Kondakow, *Otsherki* 278, note 1.

¹⁰⁶ *Ibid.* 278.

¹⁰⁷ *Bell. pers.*, I, p. 17.

¹⁰⁸ A. Delbrück, *op. cit.* 36; βαλτιδία is used sometimes as a synonym for ζωστρία or ζωστήρ. (E. Saglio, *Cingulum* = Daremberg et Saglio, *op. cit.*, I, 2, 1176ff., especially 1178); A. Müller, *Cingulum militare* = Mitt. der K. K. Zentral-kommission 21 (1866) CXIII (was not available unfortunately).

¹⁰⁹ N. Kondakow, *Otsherki* 227. See also n. 136a.

¹¹⁰ A. Delbrück, *op. cit.* 39; A. Alföldi, *Insignien.* 64/5; E. Saglio, *op. cit.*, Vol. I, 1, 664ff.

¹¹¹ A. Delbrück, *op. cit.* 39.

¹¹² N. Kondakow, *Otsherki* 185.

¹¹³ *Ibid.* 241; 277/8.

For prototypes of such belts we turn to Persia, where we find comparable examples worn by the figure of King Sapur I (260 A.C.) from Naksh i Rustom¹¹⁴ (fig. 8), and in the hunting scenes on the right and left walls of the Grotto Tag i Bustan (ca. 260 A.C.) where belts with various straps of different lengths can be seen¹¹⁵. An interesting example from the time of King Ardashir I (224—241) is offered by a golden tab preserved in the Museum in Wiesbaden¹¹⁶, and later Oriental examples of leather belts with tabs tipped and studded with metal are represented in large numbers in the wall paintings of the Ghaznevide palace of the Lashkari Bazar (eleventh century)¹¹⁷. These examples are important because, as far as can be judged, all the dignitaries represented here are wearing this type of belt, and this indicates a decline in the eleventh century of its importance as a military belt and an extension of its accessibility for more general use. Schlumberger maintains that this kind of belt was a general characteristic of Central Asian dress¹¹⁸.

Still earlier examples are found in the exquisite costume of a hunter in a wall painting in Teheran (early ninth century)¹¹⁹ and in a richly decorated Armenian church in Achtamar (first half of the tenth century)¹²⁰. Among examples found in Byzantine embroideries, one fabric from Mozac now in Lyon should be mentioned¹²¹, as well as other interesting examples of a later period in the Homilies of Gregor of Nazianz, Ms. Par. Gr 510 (A.D. 880/6)¹²².

Of special interest are two golden Syrian panels at Dumbarton Oaks decorated with abstract geometric¹²³ and plant ornaments, in which two confronting birds are enclosed¹²⁴. These are sixth century panels, and without doubt they are tabs of belt straps because of their great similarity to the examples we have already mentioned, and because on the upper part of each there is a special opening permitting the end of the strap to

¹¹⁴ F. Sarre, *Kunst des alten Persien*, fig. 74.

¹¹⁵ E. Herzfeld, *Am Tore von Asien*, p. 71, pl. XIV, XLVIII, XLIV, XLVI; O. Falke, *Kunstgeschichte der Seidenweberei* (Berlin 1921) 11, ff. pp. 59, 60, 61.

¹¹⁶ F. Sarre, *Kunst des alten Persien* (Berlin 1922) 53, fig. 16.

¹¹⁷ M. D. Schlumberger, *Le Palais Gaznevide Bazar = Syria* 29 (1952) 261/7, pl. XXXI, 2, 3, XXXII, 1. I am grateful to Prof. R. Ettinghausen, who drew my attention to this example.

¹¹⁸ *Ibid.* 267.

¹¹⁹ P. Hauser, *The Museums excavations at Nishapur = Bull. Metr. Mus.* 37 (1942) note 4, pp. 116, 118, fig. 45.

¹²⁰ I am grateful to Prof. Der Nersessian, who drew my attention to this example and who supplied me with photos of Achtamar.

¹²¹ O. Falke, *op. cit.* 23, pl. VIa.

¹²² H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XI^e Siècle* (Paris 1902) 25, 29, 31; pl. XLI, LIII, LIX; V. Lazarev, *History of Byzantine painting* (Moscow 1947) 78, and gives on page 299, note 8 an extensive bibliography.

¹²³ *The Dumbarton Oaks Collection, Handbook* (Washington 1955) 80, note 192.

¹²⁴ *Ibid.* 80, note 191.

be fastened to the belt. In addition there are two small holes through which the nails (or screws) were probably inserted in order to secure the tab to the strap.

Considering all the arguments presented above, it would seem that Chubinashvili's reading of the third abbreviated line in the plaque of the southern façade of Jvari as Stephanos, cannot be accepted.

I believe that no further corroboration or confirmation than these arguments are needed to justify the identification of the kneeling figure in the plaque as the high ranking military personage K'obul.

This opens up a possible reading for the third line, which surely can identify non other than a person of high military Byzantine rank perhaps a "*spatharocandidati*" or "*strategi*" (στρατηγός)^{124a} which would be perfectly compatible with the garments and insignia of K'obul on the one hand, and on the other with the high ranking dignitaries of Iberia represented on the eastern façade.

In regard to St. Stephen, who is represented on the southern façade, it should be pointed out that his was a very high rank in the eastern church. In Oriental liturgy he took precedence over even the Apostles¹²⁵, and he was similarly revered in Armenian liturgy where he is mentioned after the Mother of God and John the Baptist¹²⁶, which explains his presence in representations of the Deesis¹²⁷. That St. Stephen was extremely popular in Georgia¹²⁸, is confirmed by the special reverence paid him in several Georgian churches. As early as the fifth century King Archil built a church in Mtzkhet'a, the metropolis of Iberia, and dedicated it to St. Stephen¹²⁹, and literary sources reveal that every Tuesday the Saint's name was invoked in the bishop's church in Mtzkhet'a¹³⁰, all of which seems not unnatural, for after all, St. Stephen was not only the protomartyr, but also the proto-diacon. Furthermore, we know that the chapel of the palace and the coronation church of the emperor of the Bosphorus were dedicated to St. Stephen, which confirms the fact that he was the Court Saint¹³¹.

It is not surprising therefore, that the figure of St. Stephen should have been given the place of highest importance on the southern façade of Jvari. One might even credit the theory that he was represented at Jvari as the Patron Saint of the Dukes of Iberia. (To be continued).

^{124a} Regarding the rank of Strategos see Bury, *op. cit.* 39ff.; n. 51.

¹²⁵ E. Kantorowicz, *Ivories and Litanies* = Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942) 81; Brightm 169.

¹²⁶ A. Rücker, *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie* 4, *Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandria* = OrChr 23 (1927) 152.

¹²⁷ A. Goldschmidt, K. Weitzmann, *Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen* (Berlin 1934) II, N. 77, p. 48ff.

¹²⁸ K. Kekelidze, *Jerusalimskij Kanonar VII Veka* (Tiflis 1912) 177ff.

¹²⁹ K., p. 140; *QM*, p. 118.

¹³⁰ K., p. 229; *QM*, p. 197.

¹³¹ E. Kantorowicz, *op. cit.* 81.

Besprechungen

Bibliographia patristica = *Internationale patristische Bibliographie*. Unter Mitarbeit von K. Aland, Münster; H. D. Altendorf, Tübingen; L. Bieler, Dublin; F. L. Cross, Oxford; J. Daniélou, Paris; E. Dekkers, Steenbrugge; G. Garitte, Louvain; J. N. D. Kelly, Oxford; G. Kretschmar, Hamburg; B. M. Metzger, Princeton; M. Pellegrino, Torino; A. Pincherle, Roma; H. Riesenfeld, Uppsala; M. A. Siotis, Thessaloniki; W. C. van Unnik, Utrecht; J. Vives, Barcelona; herausgegeben von W. Schneemelcher, Bonn. I. Die Erscheinungen des Jahres 1956. Groß-Oktav. XXVIII, 103 S. 1959. Ganzleinen. 23 DM. Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35.

Zu den beglückendsten Anregungen, welche von der 2. *International Conference on Patristic Studies in Oxford* im September 1955 ausgingen, gehört ohne Zweifel die Herausgabe einer Bibliographie, welche alle Arbeiten an griechischen, lateinischen und östlichen Schriftstellern (bis etwa 787 n. Chr.), die irgendwo in aller Welt erscheinen, gewissenhaft verzeichnet und so der Forschung bekannt macht.

Prof. W. Schneemelcher, Bonn, hat sich in dankenswerter Weise dieser Anregung angenommen und mit den im Titel genannten Mitarbeitern das vorliegende erste Heft herausgebracht, welches die im Laufe des Jahres 1956 erschienenen Arbeiten erfaßt.

Die Gruppierung des vielschichtigen Stoffes erfolgt nach bewährten Grundsätzen. Die lateinischen Überschriften für die einzelnen Gruppen und Untergruppen in Verbindung mit der Anführung des Titels in der Originalsprache machen die Bibliographie ohne weiteres international brauchbar. Niemand wird in Zukunft dieses »Werkzeug« entbehren mögen.

Deswegen hat der Herausgeber die Rezensenten gebeten, auf etwaige Mängel aufmerksam zu machen, damit die Brauchbarkeit des »Werkzeuges« sich immerzu steigere.

Aus diesem Grunde erlauben wir uns auf folgende Punkte aufmerksam zu machen:

A. Versehen

In nr. 532 ist der Slawenapostel Cyrill als Cyrill von Alexandrien gewertet und deswegen falsch eingereiht worden! — Außerdem ist hier die Seitenziffer 368 in 385 zu verbessern.

Ebenso wurden falsch eingeordnet:

nr. 848: Strunk, Oliver, *The Byzantine Office at Hagia Sophia* — gehört unter *Officium divinum*.

nr. 834: Gindele, *Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo officii* — gehört ebenfalls unter *Officium divinum*.

Auf S. 50 erscheint ein Martinus Bracadiensis neben Martinus Bracarensis, obschon es sich in beiden Fällen um Martin von Braga handelt.

Die Namen von griechischen Verfassern erscheinen gewöhnlich im Genitiv (aber nicht immer; z. B. Karayannopulos). Man kann über die Zweckmäßigkeit dieser Methode geteilter Meinung sein; jedenfalls stiftet sie unter Nicht-Eingeweihten sehr viel Verwirrung an. So erscheint auch hier im Register ein und derselbe Tomadakis als zwei verschiedene Persönlichkeiten!

B. Lücken

S. Nucubidze, K proizhoždeniju grečeskogo romana »Varlaam i Ioasaf« = zur Entstehung des griechischen Romans »Barlaam und Joasaph« Tiflis 1956 VIII, 246 S. (bedeutsam wegen seiner Theorie von Johannes Moschus als dem Autor des Romans).

D. I. Pallas, 'Ο ὕμνος τῶν Πράξεων τοῦ Ἰωάννου, κεφ. 94/7 (παρατηρήσεις στὴν πρωτοχριστιανικὴ ποίηση) = Mélanges O. et M. Merlier 2 (1956) 221—64; bedeutsam wegen der Beziehungen zu den Kontakien des Romanos.

Th. Xydes, 'Ο πλεονασμὸς στὴ βυζαντινὴ ὕμνογραφία, ebenda 213—20.

J. H. Gruninger, Les dernières années de Saint Jean Chrysostome 404—407. Son second exil et sa mort = Proche-Orient Chrétien 6 (1956) 3—10. Diese Zeitschrift erscheint auch nicht im Abkürzungsverzeichnis. Daher erscheinen auch nicht: N. Edelby, La Transjordanie chrétienne des origines aux Croisades = a. a. O. 97—117 und P. de Lanversin, Une belle »Dispute«. Hippolyte est-il d'Occident ou d'Orient? = a. a. O. 118—22.

A. Frolov $\frac{IC}{NI} \mid \frac{XC}{KA}$ = Byslav 17 (1956) 98—113.

Bei nr. 1012 fehlt die vorhergehende Folge RAM 32 (1956) 31—58.

P. Sherwood, Jean de Dalyata: Sur la fuite du Monde = Or Syr 1 (1956) 305—312 hätte auch noch aufgenommen werden sollen, da er in der zweiten Hälfte des 8. Jh. lebte.

C. zu den Sigla

Zur MP: Z statt Ž ist unmöglich. Sollte die Druckerei kein Ž haben, wäre J vorzuziehen; vgl. JA oder JS.

UBHG müßte UBHJ lauten.

SHVL würde SHVU statt SHVSU verlangen.

Das n in LnQ wirkt störend und ist ganz unnötig.

Könnte man nicht bei den Abkürzungen für Revue-Revista-Rivista-Review (R—Ra—Re—Ri) eine größere Folgerichtigkeit erreichen? Rv!

Dasselbe 2. Band. *Die Erscheinungen des Jahres 1957*. Ebenda 1959. 115 Seiten.

Inzwischen ist auch der zweite Band erschienen. Man merkt auf Schritt und Tritt die Erfahrung, welche die Bearbeiter gesammelt haben. So ist die Bibliographie in noch stärkerem Maße zum unentbehrlichen Rüstzeug des Forschers geworden. Einige Ungenauigkeiten:

1. Der Verfassersname scheint in nr. 600b, 660b, 757, 1052 nicht erkannt zu sein; jedenfalls steht er nicht an der richtigen Stelle.

2. Titel wie Hieromonach, Archimandrit, Proegumenos sind gelegentlich zu Vornamen geworden; vgl. nr. 676 und (676) auf S. 86 und das Register; nr. 636 im Register; nr. 188 im Register.

3. Schwierig ist das Zitieren von Mönchsarbeiten, da diese sich gern nur mit ihrem Vornamen und dem zugehörigen Kloster bezeichnen. Letztere Bezeichnung wirkt dann wie ein Eigenname; vgl. nr. 178 Dionysiatu; nr. 188 Lauriotes.

4. In nr. 740 ist der Neuplatoniker Proklus mit dem gleichnamigen Bischof von Konstantinopel verwechselt worden! — Verunglückt ist die Übersetzung des russischen Titels in nr. 607: es muß heißen: *das Buch des Hermas: der Hirte*. — in nr. 636 ist ohne Grund die Einzahl im russischen *tainy* als Mehrzahl wiedergegeben. — in nr. 62 sollte es nicht heißen *Bischofsliste von 325*, sondern *von 325 an!* H. Engberding

Maria Cramer, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute*. Wiesbaden 1959. VIII, 142 S. u. 68 Tafeln mit 133 Abb. sowie 3 Karten. Broschiert 24 DM.

Die Vfn. hat die große Liebe ihres Lebens dem Studium des Koptischen, der koptischen Sprache, den koptischen Hss., der koptischen Literatur, dem koptischen Christentum, der koptischen Kunst geweiht. Was alles sie in diesen Jahrzehnten selbst erforscht oder

an Hand der bedeutendsten Veröffentlichungen nachgeprüft hat, ist hier in einer übersichtlichen Schau zusammengestellt. Zwar verleiht diese Entstehung des Buches der Arbeit etwas Mosaikhaftes; aber diese Eigenart nimmt man gerne hin, da man die feste Überzeugung gewinnt, hier wird nur wirklich selbständig Durchgearbeitetes geboten; an mehr als einer Stelle nimmt man den erfrischenden Hauch der unmittelbaren Berührung mit den entscheidenden Quellen und die liebenswürdigen Konturen des konkreten Einzel-falles wahr; an anderen Stellen scheut sich die Vfn. auch gar nicht, lange Stellen aus grundlegenden Werken abzudrucken. So gewinnt man nebenher auch einen guten Durch-schnitt durch die Koptologie der letzten 30 Jahre.

S. 1—15: *Allgemeine Geschichte*: Die Frage des Beginns der eigentlichen koptischen Epoche; das Koptische im Rahmen der Geschichte der ägyptischen Sprache; die Gnosis im Nilland; der große Fund von Nag Hammadi; die Bibel in der koptischen Sprache; Schenute als Typ des national-ägyptischen Christentums, welches seit 451 der mono-physitischen Lehre folgte; das Mönchtum im Kampf gegen die Entscheidung von Chalcedon.

S. 15—26: *Kairo*: die römische Festung; der Name Babylon; Fustât; Abū Sarġe; al-muallaqa; St. Barbara; andere Kirchen.

S. 26—41: *das Mönchtum*: die Klöster im Wādi 'n-Natrūn; das Antoniuskloster; das Pauluskloster; Dēr Anbā Samuel und Dēr al-moharraq; Pachomius und sein Werk; das Weiße und das Rote Kloster; die Thebais; Mönchtum und Patriarchat.

S. 41—49: *Liturgie*: Kirchweihe; Ausstattung der Kirche; die drei Anaphoren; das Stundengebet; Difnār; Theotokien, Weihe-Riten; Tauf-, Bestattungs-, Trauungs-Ritual; das Karwochenbuch; Gesangsweise.

S. 50—68: *Koptische Literatur*: der Kambyzes-Roman; der Alexander-Roman; die Erzählung von Theodosius und Dionysius; Legenden; Apokryphen; Apophthegmata; Zaubertexte; gnostische Werke; das koptische Recht; Arzneikunde.

S. 68—90: *Kunst*: »Gibt es eine koptische Kunst?«; die Beziehungen zur islamischen Kunst; die Ornamentik; das Paragraphenzeichen; die Initiale »A«; Wirkereien.

S. 90—96: Die Koptologie in Europa; zum Wandel des Bildungs- und Erziehungs-wesens in Ägypten seit 1800; koptische wissenschaftliche Institute; zur Geographie und Statistik der Gegenwart.

S. 97—122: Ausgewählte Texte in Übersetzungen.

Ganz besonders müssen jedoch die 68 Tafeln hervorgehoben werden, welche sowohl wegen der Vortrefflichkeit der Wiedergabe wie auch hinsichtlich der Verdeutlichung des geschriebenen Wortes von unvergleichlichem Wert sind.

Im allgemeinen darf sich der Leser ruhig der Führung des Buches anvertrauen; nur in einigen theologischen Fragen wird der Fachmann eine geschicktere Fassung wünschen.

Einige Ungenauigkeiten:

Der koptische Kalender wird mal nach dem gregorianischen Kalender, mal nach dem julianischen Kalender umgerechnet, ohne daß der Leser erfährt, welche Umrechnung im vorliegenden Fall angewandt worden ist. So wird S. 18 das Fest der Flucht nach Ägypten am 24. Baschons mit dem 1. Juni gleichgesetzt; d. i. der gregorianische Kalender. Auf der-selben Seite wird das Fest der hl. Sergius und Bacchus am 4. oder am 10. Babeh dem 1. und dem 7. Oktober gleichgesetzt; d. i. der julianische Kalender. — S. 44 wird die Aus-dehnung des Monats Choiak mit 10. Dezember bis 9. Januar angegeben; d. i. gregori-anischer Kalender; S. 19 dagegen das Fest des hl. Demetrius am 29. (nicht 19., wie irr-tümlich gedruckt ist) Babeh mit dem 26. Oktober gleichgesetzt; d. i. julianischer Kalender.

S. 43: Die Eucharistiefeyer des Samstags fand nicht erst am Abend statt, sondern bereits am Vormittag. Erst dadurch bekommt der Samstag seine Sonderstellung, welche mit der des Sonntags konkurriert.

S. 28: Die Art, wie hier »Nilus vom Sinai« eingeführt wird, und die Tatsache, daß nur auf Fr. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita* (Münster 1915) hingewiesen wird, läßt nicht auf Vertrautheit mit den Problemen schließen, welche sich mit diesem Namen verknüpfen.

S. 96: Daß in einem Buche, welches Anfang 1959 erschienen ist, im Abschnitt *Zur Geographie und Statistik der Gegenwart* als Patriarch der unierten Kopten der am 2. Februar 1958 verstorbene Markos II. Khouzam noch als regierend erwähnt wird, kann wenig überraschen; wohl aber überrascht es, wenn bei den monophysitischen Kopten der bereits am 13. November 1956 verstorbene Patriarch Amba Youssab II. als noch unter den Lebenden weilend erscheint.

S. 38: Recht unglücklich berührte mich die Umschrift des koptischen ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲉⲛ durch cowhec. Nach welchem Alphabet soll einem aufleuchten, daß das c einen S-Laut darstellt?

Auf S. 30, Anm. 7, ist über das Antonius- und das Pauluskloster in der Wüste am Roten Meer zu lesen: »Wissenschaftliche Untersuchungen fehlen überhaupt.« Ich möchte gern wissen, was Jean Dorese zu diesem Satz meint. Hat er doch auf Grund eigener Untersuchungen noch in diesem Jahrzehnt folgende Veröffentlichungen herausgebracht: *Les monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul* = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1951, S. 268—274 — *Deux monastères coptes oubliés: Saint-Antoine et Saint-Paul dans le désert de la Mer Rouge* = La Revue des Arts 2 (1952), 3—14, und in AnalBoll 71 (1953), 216—218, wies er darauf hin, daß mit »Antoniuskloster« drei Örtlichkeiten bezeichnet werden: 1° le plus souvent, le grand monastère, encore vivant, du ouadi 'Arabah dans le désert de la Mer Rouge, élevé après la mort du saint sur le lieu de son dernier ermitage; 2° le monastère établi à proximité du Nil près d'El Maimoun en un lieu où Antoine résida précédemment et où ses disciples se groupèrent dès son vivant; 3° d'autres couvents du désert du Qolzoum, appelé lui-même du terme trop général de «montagne de Saint-Antoine». Dazu kommen seine interessanten Angaben über die aus dem Antoniuskloster stammenden Hss.: Vat. copt. 7;9;66. H. Engberding

C. Detlef G. Müller, *Die Engellehre der Koptischen Kirche*. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten. Verlag Otto Harrasowitz — Wiesbaden 1959, XII u. 324 S., br. 40,— DM.

Wie der Vf. im Vorwort bemerkt, möchte er für ein Gebiet des koptischen Christentums — für die Engelverehrung und die Vorstellungen von den Engelmächten — »einen sicheren Grundstein« legen (VII). Zu diesem Zweck gibt er in einem ersten (systematischen) Hauptteil (1—132) eine Darstellung der koptischen Engelsanschauungen, wobei er zunächst die drei Hauptgestalten der Engelwelt: Michael, Gabriel und Raphael, behandelt (3—53), um sich dann den übrigen Engeln: Erzengeln (54—62), den Engeln im allgemeinen (63—82), den Vier Geistlichen Tieren (83f.) und den 24 Ältesten (85—87) zuzuwenden. Dem Führer der himmlischen Engelhierarchie ist ein eigenes koptisches Schriftwerk, *Das Buch von der Einsetzung des Erzengels Michael*, gewidmet. Nach dessen Auffassung stand an der Spitze der Engelwelt ursprünglich ein Engel namens Saklitaböth, der sich aber weigerte, den eben erschaffenen Menschen anzubeten. Bei seiner Vertreibung aus dem Himmel soll er den Namen Mastëma oder Saklam empfangen haben. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der Name Mastëma für den bösen Geist in Verfolgung der Linie spätjüdischer Vorstellungen (auf die auch der Vf. S. 77, Anm. 590, hinweist) auch in Qumrân auftaucht, wo er auch Belial oder »Fürst über die Herrschaft des Frevels« heißt [vgl. R. Mayer-J. Reuss, *Die Qumranfunde und die Bibel* (Regensburg 1959) 58, 109, 116]. Eine weitere bemerkenswerte Entsprechung findet sich im *Apokryphon des Johannes*, wo die Sophia ein unvollkommenes, häßliches Wesen gebiert, das den Namen Jaldabaoth oder Saklas trägt [vgl. W. C. van Unnik-J. Bauer-W. C. Till, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt 1960) 86, 197].

Der beherrschenden Stellung Michaels gegenüber müssen Gabriel und Raphael etwas zurücktreten. Von den übrigen Erzengeln sind dem Namen nach noch Suriel (Uriel), Zedekiel, Serathiel und Ananiel bekannt. Hier kommen in den Listen allerdings kleinere Variationen vor. Größer werden diese Verschiedenheiten auf dem Gebiete der Magie, die die Grundlagen der Engelsvorstellungen der Kirchenlehre entnimmt (59f.).

Die Natur der Engel wird als Licht gesehen, da sie ja durch das Licht der Gottheit leben, das in ihnen ist (17 u. 61). Feuer und Licht sind ihre unkörperlichen Elemente.

Im zweiten Teil der Arbeit, dem Quellenteil (133—317), bringt der Vf. eine Aufstellung und Inhaltsangabe der Quellen, die seinen Darstellungen zugrunde lagen.

Zwei große Gedanken, die sich aus dieser Arbeit ergeben, erscheinen mir sehr bedeutsam. Das eine ist die Erkenntnis, daß die Engelsvorstellungen der Kopten in erster Linie bibelgebunden sind, d. h. daß das AT und NT (einschließlich der apokryphen Literatur) entscheidend das prägte, was die Kopten über die Engel aussagten (vgl. 130). Damit soll nicht geleugnet werden, daß sich auch manche Neu- und Weiterbildungen finden. Entscheidend sind die Grundlagen. Das zweite ist der sich aufdrängende Schluß, daß die altägyptische Religion und Kultur nicht als Quelle der koptischen Engelsvorstellungen angesehen werden kann (89—102). Was diesen Vorstellungen wesentlich zugrunde liegt, ist das spätjüdisch-apokalyptische Weltbild. Auch hier soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß bei den Kopten manches eine ihrer altägyptischen Herkunft und Eigenart entsprechende Ausprägung gefunden hat.

Man kann den Vf. zu seiner gründlichen Arbeit nur beglückwünschen. Nichts wird hier gesagt und behauptet, ohne daß es durch die entsprechenden Quellen belegt wird. So kann man mit Genugtuung feststellen, daß der Vf. durch seine saubere und gediegene wissenschaftliche Arbeit sein Ziel, für die koptische Angelologie »einen sicheren Grundstein« zu legen, voll und ganz erreicht hat. Mit Freude können wir seiner Publikation der koptischen Engelstexte entgegensehen.

Ernst Hammerschmidt

T. Jansma, *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis. An Approach to the Exegesis of the Nestorian Church and to the Comparison of Nestorian and Jewish Exegesis* = Oudtestamentische Studien 12 (1958) 69—181.

In nestorianischer Überlieferung ist ein Kommentar zum Penteuch in Form von Erklärungen dunkler Stellen und schwieriger Wörter vorhanden. Der Vf. ist nicht bekannt. Der Kommentar ist in 10 Hss. auf uns gekommen, von denen aber 4 nur Abschriften ein und desselben Zeugen sind. Von diesem Kommentar hatte A. Levene 1951 den auf die Genesis bezüglichen Teil herausgegeben, zusammen mit einer englischen Übersetzung und einem Kommentar. Levene hatte sich dabei einzig auf die in der Sammlung Mingana befindliche Hs. beschränkt, welche eine von den genannten Abschriften ist.

In einer vorbildlich gründlichen Studie greift J. den Gegenstand noch einmal auf. Die ersten 6 Seiten der Mingana-Hs. (fol 1v bis 4r = Gen 1,1—2,7) werden eingehendst untersucht; bei den folgenden Seiten (bis fol 18r) werden wenigstens die benutzten Autoren namhaft gemacht. Das Ergebnis ist folgendes: Wie der Kommentar selbst angibt, erscheinen als Fundorte: Theodor von Mopsuestia, Ephraem, Johannes und Abraham von Beth Rabban, Michael (wahrscheinlich der Badoqa der Schule von Nisibis) und »andere Lehrer«. Unter den letzteren sind auszumachen: Theodoret, Diodor, Basilius, Johannes Chrysostomus, Prokop, Narsai, Mar Aba, Flavius Josephus u. a. Ein Einfluß jüdischer Exegese ist nur in geringem Ausmaß festzustellen. Wo er vorliegt, geht er meistens auf Vermittlung durch Griechen oder Ephräm zurück. — Die Arbeit ist eine notwendige Ergänzung zur Veröffentlichung Levenes.

Nicht zustimmen konnte ich dem Vf. in seiner Forderung: *An edition is to be based upon MS Mosul 1, MS Kerkouk 8*. Denn wenn auch die älteste Hs. aus dem Jahr 1605 während des ersten Weltkrieges der Vernichtung anheimfiel, so behalten die vier nach ihr gefertigten Abschriften — zumal diese wenigstens in drei Fällen selbständige Abschriften zu sein scheinen — dennoch einen sehr hohen Zeugenwert, der manchmal sicher der Urschrift gleichkommt. Die letzte Entscheidung kann natürlich erst gefällt werden, wenn alle Zeugen einander gegenübergestellt werden.

H. Engberding

Rudolf Mayer — Joseph Reuss, *Die Qumranfunde und die Bibel*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959. 168 S., Lwd. 10 DM, kart. 7,50 DM.

Aus öffentlichen Vorträgen des Alttestamentlers (Mayer) und des Neutestamentlers (Reuss) von Regensburg ist dieses Buch herausgewachsen, das — ohne die Ergebnisse eigener Forschungsarbeit vorzutragen — über den Stand der Forschung und der Probleme

orientieren will. Die auf dem Gebiete von Qumrān äußerst intensive Forschung hat bis zu Ch. Burchards *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 76 (Berlin 1957), 1556 selbständige Publikationen und 352 Besprechungen in 22 Sprachen von 651 Verfassern hervorgebracht. Daher darf man nüchterne zusammenfassende Darstellungen für das breite Publikum besonders willkommen heißen.

M. behandelt (A) den Fund von Qumrān (11—28) und (B) Qumrān und das AT (31—82), R. (C) Qumrān und das NT (85—159). M. bietet zunächst einen recht übersichtlichen Einblick in den Fund selbst, wobei er alle wichtigen Gesichtspunkte der Forschung (so in der Frage der Altersbestimmung auch den Karbontest) berücksichtigt; im Hinblick auf das vom Buch sich selbst gesetzte Ziel dürfte sich die Übersicht über die gefundenen Texte (21—28) besonders nützlich erweisen. Der Abschnitt über Qumrān und das AT bringt dann die eigentliche Darstellung der Sektenlehre, die in allen Punkten mit den Aussagen des AT zusammengestellt wird. Da bei der Diskussion um die Funde der Ausdruck »Dualismus« in Gefahr ist, zu einem in seiner Bedeutung oft nicht greifbaren Schlagwort zu werden, wird man dem Vf. besonders danken, daß er — aufbauend auf der Begriffsbestimmung in RGG³ (2/272—276) und U. Bianchi [*Il Dualismo religioso* (Rom 1958)] — einmal klar herausarbeitet, um welche Art von Dualismus es sich bei den Qumrāntexten eigentlich handelt; nämlich um einen kosmischen Dualismus ethischer Prägung (57). Daß M. selbst auf dem Gebiete der orientalischen (bes. persischen) Religionsgeschichte gearbeitet hat, verleiht ihm für die Frage der Beziehungen zu Persien eine besondere Qualifikation.

Im neutestamentlichen Teil untersucht R. einerseits die Ähnlichkeiten und Berührungspunkte, dann auch die Verschiedenheiten zwischen den Qumrāntexten und dem NT. Seine Darlegungen zeichnen sich durch große Klarheit aus. Teilweise macht sich aber ein apologetischer Zug bemerkbar, der störend wirkt. Wenn der Vf. auch durch die Fülle des Materials gezwungen wurde, sich möglichst knapp zu fassen, so hätte er doch an etlichen Stellen den Eindruck vermeiden müssen, daß er die auftauchenden Fragen durch ein allzu einfaches Schema in der Beantwortung umgehe. Vor allem läßt sich eine Konfrontierung mit der Welt des NT nicht durch eine gehäufte Angabe von Stellen (so z. B. 112, besonders 153 u. 156) durchführen. Hier muß man doch mehr differenzieren. Zur Frömmigkeit der Sekte (93—108) ist nun auch die gründliche Untersuchung von S. Wibbing über *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* = Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 25 (Berlin 1959), heranzuziehen, die R. bei der Abfassung seines Abschnittes freilich noch nicht vorlag.

S. 126 wird von der »späteren Gemeinde von Damaskus« gesprochen, obwohl gerade die neuesten Forschungen zur Annahme neigen, daß die Sekte nicht nach Damaskus ausgewandert sei. Damaskus kann entweder — in Anlehnung an Amos 5,27 — ein Symbolname für die Gegend an der Nordwestecke des Toten Meeres [so I. Rabinowitz in: *Journal of Biblical Literature* 73 (1954) 11—35], oder ein anachronistischer Ländername sein, da die Gegend von Qumrān 87—63 v. Chr. zum Nabatäerreich gehört haben soll [so R. North in: *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1955) 1—14, 34—48]. H. Bardtke neigt mehr zur These von North, ohne die von Rabinowitz ausschließen zu wollen (*Die Handschriftenfunde am Toten Meer* 2 (Berlin 1958) 192f.).

Zu S. 137f.: Es hieße offene Türen einrennen, wollte man gegen eine angenommene Predigtstätigkeit des Täufers als Sektenmitglied zu Felde ziehen. Allgemein wird eine solche Tätigkeit ja nur nach seinem (freiwilligen oder unfreiwilligen) Ausscheiden aus der Sektengemeinschaft angenommen. Doch weist auch R. (138) darauf hin, daß die bestehenden Ähnlichkeiten irgendeine Beziehung zwischen dem Täufer und der Qumrānsekte vermuten lassen.

Um gerecht zu sein, muß man feststellen, daß der Vf. ein Gebiet voll von Problemen vor sich hatte; und man kann ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er — ebenso wie sein alttestamentlicher Kollege — in den von den Vff. selbst gesteckten Grenzen etwas Nützlichendes geschaffen hat.

Ernst Hammerschmidt

Evangelium nach Thomas. Koptischer Text. Herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah Abd el Masîh. 62 S. E. J. Brill (Leiden 1959).

Über die Bedeutung des Evangeliums nach Thomas, welches sich unter den 1945 in Nag' Hammâdi gefundenen gnostischen Schriften befindet, ist an dieser Stelle kein Wort mehr zu verlieren. Darum stimmen wir den Bearbeitern dieses Werkes unumschränkt zu, wenn sie aus der zu erwartenden Ausgabe jetzt bereits im Vorabdruck den koptischen Text mit einer deutschen Übersetzung und einem Mindestmaß von Erläuterungen zugänglich machen.

Die Darbietung des koptischen Textes entspricht Zeile um Zeile dem Original; hinzugefügt sind Wortabtrennungen und Ziffern, nach welchen die einzelnen Logia gezählt werden, sowie ein Mindestmaß eines kritischen Apparates. — Die deutsche Übersetzung hält sich genau an diese Zeilenabteilung. Sie verrät auf Schritt und Tritt die Kenner. Ich habe die Übersetzung von Johannes Leipoldt in *Theologische Literaturzeitung* 83 (1958) 481—93 verglichen und mußte an allen Stellen, an denen ich Unterschiede feststellte, der vorliegenden Übersetzung den Vorzug geben sowohl hinsichtlich der Richtigkeit der Wiedergabe wie der Wahl des zutreffenden Wortes wie des sprachlichen Flusses. Nur ein Beispiel: Logion 11: Leipoldt: *ihr wirktet beide zusammen*; hier: *ihr seid zwei geworden*. — Angesichts solcher Vortrefflichkeit wirken auch kleinste Unebenheiten sehr peinlich; vgl. S. 86,5: der Ort, an den du bist; 82,17: der Himmel über ihn.

H. Engberding

Hans-Martin Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. 57 S., brosch.

Die 1945 (oder 1946) in der Nähe des heutigen Nag' Hammâdi (Oberägypten) gefundene gnostische Bibliothek ist für die Erforschung der Gnosis, aber auch für die des jungen Christentums von außerordentlicher Bedeutung (wenn ich auch nicht so weit gehen würde, sie unter dem objectum formale des Christentums in ihrer Bedeutung den Handschriftenfunden vom Toten Meer gleichzustellen). Leider geht die Edition der Texte nur sehr schleppend vor sich. Einen Hauptgrund sieht W. Till (m. E. mit vollem Recht) in dem undurchsichtigen Verhalten der orientalischen Stellen selbst [vgl. W. C. van Unnik-J. Bauer-W. C. Till, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt 1960) 153—155]; — ein weiterer Beweis dafür, daß es durchaus nicht bedauerlich ist, wenn Handschriften u. ä. aus diesen Ländern nach Europa oder in die USA gebracht werden.

Abgesehen von den Texten des Papyrus Berolinensis 8502 [W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* (Berlin 1955) = TU 60], dem Thomas-Evangelium, den Übersetzungen und Besprechungen von H.-M. Schenke des Philippus-Evgl. [ThLZ 84 (1959) 1—26], der Schrift »Vom Wesen der Archonten« [ThLZ 83 (1958) 661—670], einer titellosen Abhandlung: Vom Ursprung der Welt [ThLZ 84 (1959) 243—256] und einer vorläufigen photographischen Studienausgabe von Pahor Labib [Coptic Gnostic Papyri I (Cairo 1956)] ist bis jetzt nur das sog. Evangelium Veritatis (= EV) ediert worden [M. Malinine-H.-Ch. Puech-G. Quispel, *Evangelium Veritatis* (Zürich 1956)]. Zur Herkunft dieses sog. EV nimmt Schenke in seiner knappen, aber prägnanten Arbeit Stellung.

Zunächst untersucht er den literarischen Charakter und den Aufbau der Schrift. Dann wendet er sich der Frage zu, ob diese Schrift mit dem valentinianischen EV identisch sein könnte — eine Frage, die der Vf. verneint. Die beiden ersten Worte der Schrift (»Das Evangelium der Wahrheit ...«) sind »grammatisch ein Teil des langen Anfangsatzes« (13). In diesem Sinne haben sie die Bedeutung: Heilsbotschaft, die erlösende Gnosis, die Jesus bringt. Evangelium ist hier »nicht die Bezeichnung einer bestimmten Literaturgattung«. Weiters arbeitet der Vf. die Lehre der Schrift heraus (15—20), um dann — gleichsam als Höhepunkt seiner Arbeit — mit schwerwiegenden Argumenten die Identität der Schrift mit dem valentinianischen EV zu bestreiten. [Übrigens lehnt auch

J. Leiboldt in ThLZ 82 (1957) 825—834, diese Identifizierung ab.] Der Vf. bringt dabei fünf negative und drei positive Argumente vor; die negativen sind (20—22):

1. Die gnostische Terminologie der Schrift ist nicht spezifisch valentinianisch.
2. Wenn die Herausgeber des EV darauf hinweisen, daß die Schrift allgemein der »geistigen Haltung« des Valentinus entspreche, so ist dazu zu sagen, daß wir von dieser »Haltung« im ganzen neun(!) Fragmente kennen.
3. Die Markosier, die im Osten in den Valentinianern aufgingen, haben das Gleichnis vom verlorenen Schaf mit der Zahlenspekulation von Irenäus I 16,2 überhaupt nicht in Zusammenhang gebracht.
4. Der Terminus »Vater der Wahrheit« ist nicht nur valentinianisch.
5. Dafür fehlen in der Schrift charakteristische valentinianische Lehrpunkte.

Positive Beweise (22—25):

1. In der Lehre vom Fall der Äonen bestehen zwischen Valentinianismus und dem sog. EV, nach dem der Vater nicht erkannt werden will, tiefgreifende Unterschiede.
2. Die Ptolemäer sahen nicht die Unwissenheit, sondern die Begierde und Erregung der Sophia als die entscheidenden Ursachen der Weltentstehung an. Die *πλάνη* der Ptolemäer ist zudem nur der geistige Zustand, nach dem sog. EV ist sie selbst Person.
3. Die valentinianische Christologie (drei Christusse) ist mit der des sog. EV (ein einziger Christus) völlig unvereinbar.

Der Vf. bleibt aber nicht bei diesem negativen Ergebnis stehen. In einem letzten Kapitel (26—29) zeigt er, daß die Oden Salomons die einzigen gnostischen Texte sind, »in denen wir die Zentralgedanken des sog. EV wiederfinden« (26). Die von ihm behandelten Stellen führen zu dem Schluß, daß das sog. EV einem gnostischen Kreis entstammt, »dem auch der Verfasser der Od. Sal. angehört« (29).

Im Anhang bietet der Vf. eine vollständige Übersetzung des sog. EV, die auch die vier in der großen Edition (Zürich 1956) fehlenden Seiten miteinschließt. In vielen Punkten weicht er — wie auch Till — von der Übersetzung der Herausgeber ab. Ein erster Apparat bringt die Schriftstellen (hauptsächlich aus dem NT und den Oden Salomons), ein zweiter Erläuterungen zum Text.

Die gut begründete These des Vf. ist eine erfreuliche Bereicherung der Studien über Chenoboskion, seine Übersetzung (jetzt auch in *Evangelien aus dem Nilsand* 174—185) eine willkommene Handreichung, besonders da die große Edition beinahe unerschwinglich teuer ist.

Ernst Hammerschmidt

Mark-Antoine van den Oudenrijn, O. P., *Gambiel*. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur = Spicilegium Friburgense, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 4. 187 und LXIX S. Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1959.

Von einem Bischof Quryāqūs (Huryāqūs) von al-Behnesa, dem alten Oxyrhynchos, dessen Existenz — von seiner Lebenszeit erst gar nicht zu reden — aus anderen Quellen freilich nicht ermittelt werden kann, sind uns in arabischer Sprache u. a. 2 Homilien erhalten, welche vor allem wegen des in ihnen verarbeiteten literarischen Stoffes die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen haben. Es sind dies eine Marienklage und eine Homilie über den Martertod des Pilatus; vgl. Graf I, 247f und 239f. Von diesen beiden Homilien gibt es auch eine äthiopische Bearbeitung, die auf den bekannten »Übersetzer (Materguem)« Abbā Salāmā (+ 1387/88) zurückgeführt wird. Da bislang nur zwei ganz winzige Bruchstücke dieser äthiopischen Bearbeitung veröffentlicht worden sind, rechtfertigt allein diese Tatsache eine Ausgabe und Übersetzung des gesamten Textes. Hinzu kommt die jetzt gegebene Möglichkeit einer eingehenden Untersuchung der Eigenart dieser äthiopischen Bearbeitung, vor allem hinsichtlich der Benutzung älterer apokrypher Quellen.

Auch die Tatsache der Existenz eines Briefwechsels zwischen Pilatus und Herodes, dessen Fassung von der griechischen und syrischen Bearbeitung völlig abweicht, verdient Beachtung.

Am meisten hat den Vf. an diesen Homilien die Beziehung zum apokryphen Gamaliel-evangelium interessiert. Deswegen hat er in der ersten Homilie sorgfältig zwischen dem Eigengut des Homileten und dem Stoff aus dem Gamaliel-evangelium zu scheiden versucht; deswegen hat er der ersten Homilie, welche ihrem eigentlichen Zweck nach eine Marienklage ist, die zweite, welche ein Dersän zur öffentlichen Verlesung am Feste des Pilatus am 25. Sane ist, hier angefügt; deswegen nimmt die Einleitung gerade auf diese Dinge immer wieder Bezug (die erhaltenen Reste des Gamaliel-evangeliums; seine literarische Eigenart; sein Verhältnis zu den echten Evangelien und den Apokryphen); deswegen bekam sogar die ganze Veröffentlichung den Titel Gamaliel, ein Titel, welcher die schnelle Erfassung des dargebotenen Stoffes nicht gerade erleichtert.

An verschiedenen Stellen der Homilie zeigen sich Unausgeglichenheiten in der Darstellung; ein Teil von ihnen läßt sich erklären durch die Tatsache der Benutzung mehrerer Quellschriften; für andere verweist der Vf. auf die Eigenart der Persönlichkeit unseres »Gamaliel«.

Aufs Ganze gesehen macht die Veröffentlichung einen vorzüglichen Eindruck. Der Text ist mit großer Gewissenhaftigkeit dargeboten; die Übersetzung treu und zuverlässig; die Einleitung behandelt alle wünschenswerten Fragen; die einschlägige Literatur ist gebührend berücksichtigt; in den Anmerkungen wird weitere Aufhellung strittiger Punkte geboten oder in dunklen Fragen die Lage gekennzeichnet.

In einigen Punkten darf man indes wohl anderer Meinung sein:

S. XVII bemerkt der Vf.: »Der Name dieses Bischofs wird in unseren Texten als Heryāqos überliefert. Bei neueren Schriftstellern kommt der Name — wohl zu Unrecht — unter der verchristlichten Form »Cyriacus« vor«. In derselben zurückhaltenden Weise hatte sich auch André Caquot in *Annales d'Ethiopie* 1 (1955) 64, ausgesprochen.

Dazu ist folgendes zu sagen: Es steht einwandfrei fest, daß unser äthiopischer Text auf die entsprechenden arabischen Homilien zurückgeht. Ferner, daß die einmütige Bezeichnung ihres Autors im Äthiopischen als Heryāqos auf arabisches Huryāqūs zurückgeht. Dieser Name findet sich tatsächlich in der arabischen hsl. Überlieferung (vgl. Graf 1,465, Anm 4). Daneben findet sich jedoch — wohl noch besser bezeugt — auch Quryāqūs. Die Frage ist nun: »Welcher Name ist der ursprüngliche?« Denkbar wäre gewiß eine Umformung eines ganz fremden Namens wie Huryāqūs zu einem bekannteren Quryāqūs. Aber dieser Wandel scheint nicht erst durch arabisch Sprechende oder arabisch Schreibende hervorgerufen zu sein. Leichter läßt er sich begreifen bei bohairisch Sprechenden oder bohairisch Schreibenden; hier lassen sich nämlich κ und χ nebeneinander verwenden; und gelegentlich, wenn auch inkorrekt, χ neben ρ; vgl. χρεπῆ mit ρεπεῆ. Solange man nichts besseres weiß, dürfte also die Gleichsetzung von Heryāqos mit Kyriakos als besser begründet anzusprechen sein.

Liqāna kahnāt wird mal mit »Hohepriester«, mal mit »Oberpriester«, mal mit »Erzpriester« wiedergegeben. Im Deutschen ist der Ausdruck »Hohepriester« für die ἀρχιερεῖς der Juden einzig gebräuchlich. Warum dieser Wechsel?

S. 179 wird zu V. 9 »sogar die Martyrer priesen ihn« bemerkt: »Diese sonderbare Aussage fehlt in den arabischen Rezensionen, und auch im äthiopischen Text dürfte wohl ein Traditionsfehler vorliegen«. Viel einfacher ist die Erklärung dieser Erscheinung als eine Art von Anachronismus: dem Bearbeiter waren Wendungen wie »die Engel loben dich; die Martyrer preisen dich« geläufig; er übersieht aber im Augenblick, daß das zweite Satzlein hier noch nicht am Platze ist. — Ähnlich ist die Bezeichnung des Sohnes des Kaisers Tiberius als Cäsar zu bewerten. Seit den Tagen der Reichsreform Diokletians trugen die Anwärter auf die Nachfolgerschaft als Augustus den Titel Cäsar. Wie mancher Kaisersohn in Byzanz erhielt den Titel Cäsar! — Auf S. 150, V. 15 läßt der Vf. den Satz »ich habe (es) geheiligt für die Welt« einfach aus dem Text fort, weil er ihm »im Zusammenhang keinen verständlichen Sinn abgewinnen konnte«. Nach meiner Meinung spielt der Text hier auf die spätere ungeheuer beliebte Verehrung des Hauptes des Täufers an; also auch ein Anachronismus. — Ebenso die Anrede des Pilatus an Herodes: »Geliebter im Herrn« (S. 76). Ebenso zu beurteilen ist der Titel »mein Vater« für Petrus, Joseph von Arimathäa, Joseph, den Mann Mariens usw.

In einigen Fällen scheint mir der Vf. den äthiopischen Text zu Unrecht nach Maßgabe der arabischen Version korrigiert zu haben; z. B. S. 70 lesen alle Hss. »ich habe dieses aus Angst vor den Juden getan«. Vf. aber glaubt hier ein »nicht« einschieben zu müssen. Ein solcher Vorgang gegen das einmütige Zeugnis der Hss. erscheint immer bedenklich. Näher liegen dürfte die Annahme, daß Abbā Salāmā hier selbst seine Vorlage entsprechend dem biblischen Bericht korrigiert hat. — Ebenso erscheint in Marienklage 3,7 die Entscheidung zugunsten der Hs. C gegen alle übrigen nicht gerechtfertigt, zumal die Lesung der letzteren durchaus einen guten Sinn ergibt; man prüfe: »ich gebiete dir, den Tempel weiterhin als Hoherpriester nicht zu betreten; vielmehr als Sünder (sc. fortzubleiben)«. Dann braucht man nicht die folgende schwerfällige Ergänzung: »(der Eintritt sei dir) bloß als Laie (gestattet)«. Und erst recht braucht man nicht die folgende, im Text überhaupt nicht zur Erscheinung kommende Ergänzung: »Und wenn mir jemand anzeigt, daß du (den Tempel als Hoherpriester) betrittst ...«. Gerade die letzte Ergänzung ruft große Bedenken wach.

H. Engberding

Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* = *Dumbarton Oaks Studies* 4. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1958. X und 342 S. 6 \$.

In der Auseinandersetzung zwischen dem päpstlichen Rom und dem ökumenischen Patriarchen spielt der Gedanke der »Apostolizität des Bischofsstuhles« eine nicht unbedeutende Rolle. Deswegen greift Prof. Dvornik, welcher durch seine Forschungen über Photius schon so oft mit den Rechtsansprüchen des Ökumenischen Stuhles in Berührung gekommen ist, in der vorliegenden Studie diesen Gedanken auf und macht ihn zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung.

1. Ursprünglich richtete sich die Rangordnung der Bischofsstühle nach der politischen Bedeutung der Bischofsstädte. Das wird besonders deutlich bei der Begründung des Ehrevorrangs des Bischofsstuhles des »Neuen Rom« (381). Dieser politische Akzent in der Stellung des Stuhles von Kpl blieb noch Jahrhunderte durch im Vordergrund.

2. Im Abendland wird es seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. Brauch, Rom als *sedes apostolica* anzusprechen. Das 5. Jh. bringt mit Innocenz I. eine starke Vertiefung dieses Gedankens. Diese Bezeichnung wird nicht nur vom Westen, sondern auch vom Osten anerkannt.

3. Für den Bischofssitz Konstantinopel erscheint die Bezeichnung *apostolisch* in der Amtssprache zum ersten Mal in Verbindung mit dem 6. ökumenischen Konzil (680). Die theologische Begründung für die Berechtigung zu dieser Bezeichnung bot im letzten die Tatsache, daß Christus sein Lehramt allen Aposteln insgesamt übertragen habe; also sind alle Bischöfe Nachfolger der Apostel; also alle Bischofssitze apostolisch; vor allem die fünf durch die Entwicklung herausgehobenen Stühle von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem (die Pentarchie).

Im Rahmen der Momente, welche den apostolischen Charakter des ökumenischen Stuhles bekunden sollen, widmet der Vf. ein ganz besonderes Augenmerk der Andreaslegende. Denn nach dieser geht der Bischofsstuhl von Byzanz auf den Apostel Andreas, den »Erstberufenen«, zurück; damit konnte der römische Papst einer wichtigen Waffe im Kampfe mit Konstantinopel beraubt werden.

Indessen zeigt eine eingehende Prüfung der Dokumente ein viel differenzierteres Bild. Erst im 9. Jh. lassen sich Spuren dieser Legende nachweisen. Und noch im 10. Jh. spielen diese Gedanken nicht einmal in Konstantinopel eine besondere Rolle. Erst seit 1204 macht man häufiger Gebrauch von dieser Waffe.

Diese, für die Beurteilung des Verhältnisses von Rom zu Byzanz so wichtigen Tatsachen klar und einwandfrei herausgestellt und mit allen erreichbaren Dokumenten belegt zu haben, bleibt das erste große Verdienst der vorliegenden Studie.

Aber auch die Aufarbeitung der verschlungenen Wege, welche die Andreaslegende gegangen ist, verdient unseren Dank. Freilich kann hier unsere Zustimmung nicht so unumwunden erfolgen. Das bringt die Lage der Quellen geradezu notwendig mit sich.

Wie wenig Sicheres wissen wir über die Zeit der Entstehung der in Frage kommenden Schriften. Vf. hat sich redlich um die Bestimmung des terminus a quo und terminus ad quem in den einzelnen Fällen bemüht. Und doch wird man ein gewisses Gefühl der Unsicherheit nicht los; man spürt überall, daß unser Wissen nicht ausreicht; darum scheinen manche Ansätze nicht tragfähig genug zu sein; erst recht, wenn dann auf diesen schwanken Grundlagen neue Ansichten aufgebaut werden. Oft scheinen diese Quellen auch nach Dingen befragt worden zu sein, über die sie gar keine Auskunft geben wollten. Ob da nicht die Deutung des Vf. zu gesucht ist? H. Engberding

Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel. (Die Regierungszeit der Kaiser Alexios Angelos, Isaak Angelos und Alexios Dukas, die Schicksale der Stadt nach der Einnahme sowie das »Buch von den Bildsäulen« (1195—1206) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Mit einem Anhang: Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Joannes Komnenos.) Je übersetzt, eingeleitet und erklärt von Franz Grabler = Byzantinische Geschichtsschreiber 9. 320 S., 3 Karten, 1 Bild. 13,50 DM. Styria, Graz.

Zu den dunkelsten Punkten der Geschichte der Kreuzzüge gehört ohne jede Frage die Eroberung Kpls durch die Lateiner im Jahre 1204. Noch betrüblicher wirkt dieses dunkle Ereignis auf denjenigen, welcher gerade die Beziehungen des christlichen Abendlandes zum christlichen Osten zum Spezialgebiet seiner Interessen gemacht hat. Gerade dieses dunkle Ereignis ausgerechnet von einem östlichen Geschichtsschreiber — und dazu noch von einem Niketas Choniates — dargestellt zu finden, bedeutet da einen wirklichen Reiz. Vor allem sollte niemand versäumen, das Klagelied auf sich wirken zu lassen, welches Niketas ob des Falles der Hauptstadt anstimmt (S. 153/8 dieser Ausgabe)!

Wiederum muß man der Leitung der Sammlung »Byzantinische Geschichtsschreiber« für diese kluge Auswahl die verdiente Anerkennung aussprechen. Nicht weniger Dank verdient der schon im 2., 7. und 8. Band dieser Reihe bestens bewährte Franz Grabler für seine Leistung in Einleitung, Übersetzung und Kommentar.

Es ist geradezu bewundernswert, was alles er in seinen Anmerkungen aufgestöbert hat zur Erklärung dunkler Stellen im Text. Nur an unwesentlichen Stellen hätte ich etwas zu bemerken. So z. B.: auf S. 183 ist βία μᾶλλον ἤπερ πειθοῖ κατισχύουσα übersetzt: »seine Mitbürger mehr mit Gewalt als mit ihrem Willen beherrscht«. Warum nicht wörtlicher und doch deutlicher: »mehr mit Gewalt als mit der Kunst der Überredung«? — Auf S. 15 hätte auch Robert Lee Wolff, *Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople 1204—61* = *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 227—303 eine Erwähnung verdient.

H. Engberding

Anton Baumstark, *Nocturna laus, Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Odilo Heimig = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 32. Aschendorff, Münster, 1957. VIII und 240 S., kart. 19,50 DM.

Wohl in keiner seiner Veröffentlichungen hat der Altmeister der vergleichenden Liturgiewissenschaft sich so gut porträtiert wie in der vorliegenden, welche 9 Jahre nach seinem Tode herauskam: Hier leibt und lebt der echte Baumstark, hier leibt und lebt der ganze Baumstark: unbesiegbar durch die selbst den Fachmann erdrückende Fülle des herangezogenen vielschichtigen Materials, unbesiegbar durch den Scharfsinn, mit welchem er aus dieser Fülle immer gerade das herauszufinden weiß, was seine Ansicht zu stützen vermag; unbesiegbar durch sein überwachtes Gespür, Dinge wahrzunehmen, welche anderen stets verborgen bleiben; immer mitreißend durch Feuer seiner Forscherseele, durch die schöpferische Fruchtbarkeit seiner Ideen, durch die hellsichtige Erfassung der Probleme, durch die überraschenden Durchblicke bei den Übersichten, durch seine Geistes-

blitze und Hypothesen, deren Wert selbst da nicht aufhört, wo die Annahme als solche sich nicht halten läßt.

Damit ist schon gesagt, daß das Werk eine unterschiedliche Beurteilung verlangt: einerseits wohnt ihm ein bleibender Wert inne; andererseits muß unumwunden zugegeben werden, daß B. manches nicht gesehen hat, manches falsch gesehen hat (beachte vor allem die ganz ausgezeichneten Ergänzungen, die der Herausgeber selber, der gewissenhafte Treuhänder Baumstarkschen Erbes, beigesteuert hat). Aber selbst an diesen Punkten ist die Überlegung, aus welchem Grunde diese Mängel möglich waren, nicht ohne Nutzen. Der letzte Wert des Buches liegt nicht in der Bereitstellung des Materials, nicht in der Erarbeitung der Erkenntnisse, sondern in seiner Eigenart als Denkmal der Forschung.

Die Spuren einer christlichen nächtlichen gottesdienstlichen Feier führen hinauf bis in antike Gewohnheiten. Wesentliche Bauelemente für spätere Ordnungen steuerte bereits die Feier der Osternacht der frühen Christenheit bei. Die 12 Lesungen, verbunden mit 12 Responsorien, in den Vigilien der Sonn- und Festtage nach der Ordnung St. Benedikts wie auch die Zwölfzahl von Lesungen in der römischen Feier der Osternacht (bis 1951) werden hier ihren Ausgangspunkt haben. Freilich ist die Frage, ob diese 12 Lesungen in Rom wirklich ursprünglich waren, nicht so sicher mit »ja« zu beantworten. — Die Zwölfzahl der Psalmen in den benediktinischen wie in den römischen (bis 1912) Vigilien dürfte mit den Vigilien der pachomianischen Klöster zusammenhängen.

Die hier erstmals festzustellende Übereinstimmung von Rom und Benedikt bedeutet nicht notwendig Abhängigkeit, sondern meist nur Auswirkung gleich gerichteter Grundkräfte. In den Fällen, wo jedoch wirkliche Abhängigkeit besteht, hat B. leider oft falsch gesehen. Trotzdem gehört die Kennzeichnung der Grund- und Wesenszüge der Ordnung Benedikts zu den besten Teilen des Buches: B. sieht in ihr ein Werk, das mit größter Sorgfalt, Liebe und Gewissenhaftigkeit, mit starkem Einfühlungsvermögen in Überliefertes und doch mit äußerst selbständiger Entschlußkraft und Wahlfreiheit geschaffen ist; Benedikt weiß überall zu finden, geschickt auszuwählen, verschieden Geartetes organisch miteinander zu verbinden und gestaltet so ein wahres Kunstwerk ganz individueller Prägung.

Während die alte Gemeindevigil im Anschluß an die Feier der Osternacht nur alttestamentliche Lesungen kannte, verwendet Pachomius neben der alttestamentlichen auch eine neutestamentliche. Dieselbe Berücksichtigung des NT treffen wir in der 3. Nokturn in Rom und bei Benedikt. Bei letzterem gilt das auch für das Kapitel der 2. Nokturn an den Werktagen, wie ja auch Benedikt diese Nokturnen durch die Verwendung des Alleluia auszeichnet. Beides deutet auf die Nähe des kommenden Herrn hin.

Ebenso lichtvoll wirkt die Herausstellung der Tatsache, daß das Fehlen des *Canticum Nunc dimittis* bei Benedikt dem gleichen Fehlen in der Odenreihe von Jerusalem und Konstantinopel entspricht, während Rom in diesem Punkte mit der Odenreihe des Alexandrinus übereinstimmt.

Lichtvoll ist auch die Gegenüberstellung der Zweiteilung der Stichologie des Psalteriums im byzantinischen Orthros und der Zweiteilung der 12 Psalmen in den monastischen Vigilien, die Gegenüberstellung der Anfügung des Ps. 118 bzw. des Polyeleos an Sonn- bzw. Festtagen drüben und der Anfügung der Cantica-Dreierheit für die gleichen ausgezeichneten Tage hüten. Freilich bleibt noch ein weiter Weg von dieser Gegenüberstellung bis zum Erweis der Tatsächlichkeit; das gilt erst recht für das postulierte Zwischenglied »Südtalien«.

Die Rückführung der Dreiteilung des nächtlichen Dienstes auf die römische Art, die Nacht zu teilen (für den Wachdienst der Soldaten), verfehlt nicht ihren Eindruck. Die Spuren in Ost und West (Sinai, Ostsyrer, Westsyrer, Maroniten, Byzantiner, Rom, Benedikt, Spanien, Mailand) reden eine selten einmütige Sprache!

Auch das Durchbeten des ganzen Psalters weist interessante Tatsachen auf: einen Höhepunkt stellt ohne Zweifel das Beten von allen 150 Psalmen in einer einzigen Nacht dar, welches uns durch den berühmten Bericht der Sinaipilgermönche überliefert ist. Daneben finden wir denselben Brauch in der Osternacht des Makariusklosters in der Sketis und in der ostsyrischen Festvigil und — in einer gewissen Abwandlung — in der

mailändischen Heiligenvigil. Die Kolumbanregel sieht die gleiche Leistung in wenigstens zwei Nächten vor: für Samstag und Sonntag im Winter. In einer anderen Richtung verläuft der ostsyrische Brauch, wenigstens im Ablauf eines einzigen liturgischen Tages das ganze Psalterium durchzubeten. Mit dem Zeitraum einer ganzen Woche für dieses Penum begnügen sich Rom, Benedikt und der endgültige byzantinische Brauch, während Mailand sich mit einem Zeitraum von zwei Wochen für dasselbe Ziel zufrieden gibt.

Wenn auch die Beweggründe, welche Benedikt zur Einfügung eines Psalms vor dem eigentlichen Beginn der Vigilien und der Matutini bewogen haben mögen, in den konkreten Verhältnissen des klösterlichen Lebens zu suchen sind, so liest man doch mit größtem Interesse die Ausführungen über Aufkommen und Gestaltungen von Einleitungspsalmen in den verschiedenen Liturgiegebieten (S. 91/3).

Selbst neben den so beachtlichen Untersuchungen von J. M. Hannssens behalten die Auffassungen B.s über die ursprüngliche Selbständigkeit von Morgengottesdienst und Vigilie ihren Wert.

So reißt die Kette wichtiger und wichtigster Beobachtungen nicht ab. Niemand wird sie leichthin mißachten dürfen. Wir müssen es uns versagen, hier noch weitere Einzelheiten hervorzuheben. B.s Buch bleibt trotz aller Mängel eine staunenswerte Leistung. Viele Forscher sind nach ihm aufgestanden; einzelne haben Vorzügliches geleistet; gleichgekommen ist ihm aber niemand. Diesen Kranz der Dankbarkeit legen wir auf das Grab des Begründers und Meisters der vergleichenden Liturgiewissenschaft. H. Engberding

Gabriel Henning Bultmann, *Romanos der Melode. Festgesänge auf Christgeburt, auf Theophanie, auf den Ostersonntag*. Erste deutsche Nachdichtung. Thomas-Verlag Zürich, Ferdinand Schöningh München—Paderborn—Wien. 1960. 103 S. 12°. Kart. 4,80 DM, geb. 5,80 DM.

Helle Begeisterung für den Fürsten unter den liturgischen Dichtern der byzantinischen Kirche hat unserem Vf. die Feder geführt, als er sich daran machte, die drei Kontakien auf die höchsten Feste (Weihnachten, Theophanie, Ostern) ins Deutsche zu übertragen und dieser Übertragung eine kurze Einleitung voranzuschicken. Und wie die Begeisterung der Quellgrund seines Werkchens ist, so soll das Werkchen auch echte Begeisterung wecken. Angesichts dieser Zielsetzung erscheinen Worte einer objektiven Würdigung wenig angebracht.

Bei der Übertragung hat der Vf. hohe Forderungen an sich gestellt: er möchte im deutschen Sprachgewand sogar die Satzglieder, die Silbenzahl und selbst die Tonstellen eines jeden Satzgliedes des Originals beibehalten, so daß die Melodie des griechischen Textes ohne Schwierigkeit auch für die deutsche Übertragung paßt; es kann also der deutsche Text nach der in der griechischen Kirche heute üblichen Melodie ohne weiteres gesungen werden! Man ist erstaunt, was der Vf. bei diesem schwierigen Unterfangen zuwege gebracht hat; man ist erstaunt, wie wenig Freiheiten er dazu benötigt hat! Man spürt tatsächlich etwas von der Eigenart und der Kunst des Originals. Ich kann den Vf. nur zu weiterem Wagen ermuntern.

Demgegenüber bedeuten bei der Zielsetzung des Ganzen kleine Unebenheiten so gut wie nichts; z. B. sagen wir im Deutschen nicht *der Akrostichos*, sondern *die Akrostichis*; S. 26 ist der eigentliche Sinn von ἐγεννήθη παιδίον νέον ὁ πρὸ αἰώνων θεός wohl: geboren ist als kleines Knäblein der vorweltliche Gott. — Was soll S. 55 das *wider* in *zeichnet wider sich auf uns*? H. Engberding

Philip Sherrard, *Athos. Der Berg des Schweigens* = Stätten des Geistes, 2. Band. 120 Seiten mit 28 farbigen Abbildungen. Einband Ganzleinen mit farbigem Schutzumschlag. Preis 38 Fr./DM.

An Büchern über den Athos ist wahrlich kein Mangel; selbst an guten und trefflichen nicht. Es ist darum kein geringes Lob, wenn hier gleich zu Anfang gesagt werden kann, daß unter diesen vielen Büchern das vorliegende sich mühelos seinen Platz erobern und behaupten wird.

Vor allem sind es die herrlichen, einzigartig gelungenen, eindrucksvollen farbigen Aufnahmen, die den Siegeszug dieses Buches garantieren. Von den 28 über das ganze Buch verteilten farbigen Aufnahmen gehen die meisten auf Paul de Marchie van Voort-huysen zurück, während 5 von P. Chrysostomus Dahm OSB beige-steuert wurden.

Der Text stammt von dem bekannten Athosfachmann Philip Sherrard, der als Mitglied des Englischen Institutes in Athen jedes Jahr mehrere Monate auf dem Athos verbringt. Nach einer kurzen, aber liebenswürdigen Einführung von dichterischer Kraft in die geographische Lage, in die landschaftlichen Reize und in die Bedeutung des hl. Berges für das Mönchtum (S. 7/8) berichtet *die Geschichte des athonitischen Mönchtums* (S. 11—34) von dem legendären Besuch der Mutter Gottes, von den Anfängen unter dem hl. Petrus, dem hl. Euthymius, dem hl. Johannes Kolobus, dem hl. Athanasius, von der Verfassung, wie sie in den beiden ersten Typika niedergelegt ist; von der Herrschaft der Lateiner und dem Widerstand der Athosmönche; von den Katalanen und den Türken, von der Athos-Akademie, von der türkischen Besatzung zur Zeit der griechischen Freiheitskämpfe; von den nationalen Gegensätzen; von der Verfassung von 1924.

Der zweite Abschnitt (S. 37—67) behandelt das *monastische Leben* und beginnt mit den Herrenworten, welche der Ursprung allen Mönchtums sind, und kommt über Antonius d. Gr., Pachomius, Basilius d. Gr. zu den Formen des athonitischen Mönchtums. Die Anlage der Athosklöster im allgemeinen und der Großen Lawra im besonderen wird gut verständlich gemacht; hier findet sich auch ein Wort über Reliquien.

S. 71—90 sind dem *Leben des Mönches* nach seiner asketischen und liturgischen Seite gewidmet: die Stufen im Mönchtum, die Gelübde, die Bekleidung, die äußere und innere Aszese, die körperliche Arbeit, das liturgische Beten.

S. 93—114 *das kontemplative Leben*: der Ausgangspunkt, die Reinigung, die Suche nach dem Meister, das Schweigen, die geistige Nüchternheit, das Jesusgebet, die Einung.

Unter den verschiedenen Kapiteln verdient das letzte über das *kontemplative Leben* unsere ungeteilte Bewunderung. Hier ist auf engstem Raum alles Wesentliche über den Inhalt und den Aufbau dieses Lebens durch geschickte Auswahl der klassischen Stellen aus den Werken der bedeutendsten geistlichen Lehrer zusammengestellt, so daß man lange suchen muß, bis man auf etwas ähnlich Hochwertiges stößt. Gerade die Tatsache, daß der Vf. es versteht, seine eigenen Worte auf ein verschwindend geringes Ausmaß verbindenden Textes zu beschränken, macht die Wirkung dieser Zusammenstellung geradezu durchschlagend. Auf Schritt und Tritt empfindet man, daß diese weise Selbstbeschränkung nicht aus Mangel an Vertrautheit mit dem Stoff herrührt, sondern im Gegenteil von tiefstem Eindringen kündet. Der Knappheit des eigenen Wortes hält die Straffheit des Aufbaus beglückend die Waage.

Auch die übrigen Teile des Buches vermitteln dem Leser »gesunde Kost«. Ohne allzu viel Wissenschaftlichkeit werden wichtige Tatsachen und wesentliche Einblicke in ansprechender Weise dargeboten; überall merkt man: es geht dem Vf. nicht um Sensation, nicht um neue Forschungen, sondern nur um das große Anliegen des Athos: die reine Selbstdarstellung des Mönchtums.

Deswegen würde man es auch gern sehen, wenn einige Unrichtigkeiten vermieden worden wären: So ist S. 40 von »Skete, einem nordwestlich von Nitria gelegenen Orte« zu lesen. Wer das 26 Seiten umfassende Kapitel *The Topography of the Mount of Nitria and Scetis* in dem 2. Band von Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n-Natrun: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis* (New York 1932) studiert hat, wird sich wohl niemals so ausdrücken. — S. 78 wird das Handbuch des Malers vom Athos noch dem Mönch Dionysius aus dem Kloster Zographu um 1458 zugeschrieben, während man schon seit langem darüber klar ist, daß es von Dionysius Phurnographus im Anfang des 18. Jh. unter Benutzung älteren Materials gearbeitet worden ist. — Wenn man weiß, daß die Athosmönche die liturgischen Tagzeiten auf zwei große Feiern (Mesonyktikon, Orthros, Prim, Terz, Sext, Non, Liturgie in der zweiten Hälfte der Nacht und am frühen Morgen, Vesper und Komplet am Nachmittage) zusammendrängen, berührt es zum mindesten irreführend, auf S. 88 im Anschluß an die Tagzeitenordnung des hl. Basi-

lius zu lesen: »das ist noch immer der Plan, nach welchem die Gebetszeiten der Athosmönche eingeteilt sind«. — Man sollte auch nicht mehr »Studion-Kloster« sagen (S. 44).

Ein besonderes Wort erfordert noch die Übersetzung. Was soll sich ein unbefangener Leser bei folgendem Satz denken: »Jeglicher Anblick dieses Rituals ist von sinnbildlichen Werten durchdrungen«? Gemeint ist: Von welcher Seite man auch das Leben des Athosmönches betrachten mag, stets webt in diesem Tun das Sinnbild; alles weist auf den übernatürlichen Gehalt hin. — Im Deutschen spricht man nicht von einem »geheimen« Gebet (S. 88f.); gemeint ist das persönliche, private Gebet. — Auch kann man im Deutschen die objektive Ordnung — im Gegensatz zur subjektiven, ichhaften — nicht ohne weiteres »unpersönlich« nennen! (S. 94). — S. 19 »selbstherrlich« gibt im Deutschen nicht den Begriff »autonom« wieder. — »Regelmäßig« ist weniger deutlich als »der Regel gemäß«.

Vielleicht lassen sich diese Schönheitsfehler bei einer zweiten Auflage, die wir als selbstverständlich annehmen, vermeiden.

Für diese zweite Auflage möchten wir außerdem empfehlen, bei den Strichzeichnungen auch die Texte — wenigstens dem Inhalt nach — zu übersetzen. Einige Male ist das zwar geschehen; aber für die übrigen Fälle wird der Leser ebenso dankbar sein. Ich denke da vor allem an die schwer zu entziffernde Kopfleiste S. 45: Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΡΙΑΒΕΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ oder an das Gegenstück S. 55: Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΕΝ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ Χρυσοστόμου mit dem Beginn der εὐχὴ τῆς προθέσεως oder auch an den textgeschichtlich so interessanten Abschnitt Lk 8,45 ff. auf S. 46.

Auch könnte die Beschriftung *Lesender Priestermonch in der Pforte zum Allerheiligsten* auf S. 75 wohl konkreter gefaßt werden. Es handelt sich doch offenkundig um den Augenblick, da der zelebrierende Priester den Gläubigen das Evangelium vorsingt.

H. Engberding

Heinz Skrobucha, *Sinai*, mit farbigen Aufnahmen von George W. Allan = Stätten des Geistes. 120 S. Text mit 21 farbigen, 8 schwarzweißen Tafeln und zahlreichen Zeichnungen im Text. Urs Graf-Verlag, Olten, 1959. 38 DM oder sFr.

Dem Buch über den Athos folgt das Buch über den Sinai auf dem Fuße — und übertrifft es noch. Der Text ist äußerst sorgfältig gestaltet und zeugt überall von großer Sachkenntnis; er atmet die religiöse Weihe, die der Gegenstand ausströmt; er entrollt auf knappstem Raum die ganze Geschichte, die sich mit dem Sinai verknüpft: Die Landschaft, heidnische Kulte in der Frühzeit, Ägypten am Sinai, die sinaitischen Inschriften, die Israeliten in Ägypten, Moses am Sinai, die Selbständigkeit der Sinai-Überlieferung, der Sinai nach Moses, Nabatäer und Sarazenen am Sinai; die ersten Christen am Sinai, die ersten Einsiedler, die 40 Mönche und Märtyrer des Sinai und von Raithu, Ätheria am Sinai, die Mönche Silvanus, Natera, Nilus, die Gründung des Klosters durch Justinian, der Sinai als Bistum, Johannes Klimakos und seine Paradiesesleiter, Hesyehius, Philotheus, Gregorius Sinaita; der Sinai im Koran, moslemische Moses-Legende, Nebi Salih, der Schutzbrief des Propheten, Firmane der Chalifen, die Moschee im Klostergebiet, die Beduinen am Sinai, das Kloster der hl. Katharina, ihre Legende, ihre Reliquien, Pilger und Pilgerfahrten, die hl. Stätten des Sinai, die Klosteranlage, die Basilika, der Klosterchatz, das Leben der Sinaimönche, Rom und der Sinai, Napoleon und der Sinai, der Codex Sinaiticus, die Klosterbibliothek, die Ikonen.

Meistens wird das, was gesagt werden soll, durch Zitate — auch sehr umfangreiche — aus einschlägigen Werken zum Ausdruck gebracht. Und die Reihe der Autoren, welche zu Wort kommen, ist so bunt wie nur möglich. Da steht der naivste Pilgerbericht neben dem kritischen Gerhard von Rad; da stehen Autoren des heidnischen Altertums neben solchen des christlichen Mittelalters und neben den modernsten Forschern, neueste Ausgaben neben ältesten und veralteten. Diese Zusammenstellung verleiht dem Werk einen ungeahnten Reiz, erzeugt freilich daneben auch im Leser eine gewisse Unsicherheit, weil

er nicht sogleich durchschaut, welches objektive Gewicht dem zukommt, was gerade gesagt wird.

Nur kleine Versehen bleiben zu beanstanden; zu S. 77: Aikaterina hat nichts mit katharos zu tun. — S. 41, 116 und 121 erscheint ein Antoninus Martyrus, der S. 23 richtig Antoninus Martyr genannt wird.

Bei der Behandlung des Apsismosaik »Verklärung Christi« in der Basilika (S. 93f.) hätte auch Erwähnung verdient, daß die jetzige Gestalt das Ergebnis von Restaurationen ist, daß die Inschrift sich vielleicht auf die Restauration von 1840 bezieht und daß die vor diesen Restaurationen liegende Gestalt in einer Zeichnung des Pilgers Leo von Laborde greifbar wird. Vgl. A. Guillou, *Le monastère de la Théotokos. Origines; épiclèse; mosaïque de la Transfiguration; Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration* = Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'Ecole Française de Rome 1955, 217—258. — Bei der Beschreibung der Bestände der Bibliothek ist auffallenderweise der umfangreiche Katalog von Murad Kamil (Kairo 1951) nicht erwähnt. — Bei dem Kreis, an welchen die Veröffentlichung sich eigentlich wendet, dürfte die nirgends aufgeschlüsselte Bezeichnung Codex Syrsin (S. 110) weithin unverstanden bleiben. Die farbigen Reproduktionen sind ganz vorzüglich.

H. Engberding

Weitere Besprechungen mußten aus Mangel an Raum zurückgestellt werden.

Mitteilungen

Dritte Internationale Patristiker-Konferenz in Oxford

Der Aufschwung, den die patristischen Studien im 19. und 20. Jh. genommen haben, besonders auch die Entdeckung zahlreicher verschollener Werke aus dem syrischen, armenischen, georgischen, koptischen und äthiopischen Sprachgebiet, brachte eine Spezialisierung mit sich, die dem einzelnen Forscher den Überblick über das Gesamtgebiet immer mehr erschwerte. Notwendig wurde daher ein Ort, an dem die neuesten Erkenntnisse ausgetauscht werden können, wo eine internationale Begegnung stattfinden kann.

Dieser geistige Ort wurde in den Internationalen Patristiker-Konferenzen in Oxford (offizielle Bezeichnung: International Conference on Patristic Studies) geschaffen, deren dritte vom 21. bis 26. September 1959 stattfand (1. Konf.: 24.—29. Sept. 1951; 2. Konf.: 19.—24. Sept. 1955). Das Zentrum lag dabei, wie auch schon vorher, im Christ Church College, dessen *Cathedral* zugleich die Domkirche der anglikanischen Diözese Oxford ist und dessen Theologieprofessoren zugleich die Kanoniker des Kapitels sind.

Die dritte Konferenz stand unter der Präsidentschaft von Rev. Dr. H. Chadwick, Regius Professor of Divinity, und Rev. Dr. J. N. D. Kelly, Principal of St. Edmund Hall. Der umsichtige Sekretär war Rev. Dr. F. L. Cross, Lady Margaret Professor of Divinity (alle: Oxford). Als Konferenzsprachen fanden das Englische, Französische, Deutsche und Italienische Verwendung.

Den Rahmen der Konferenz gab das »General Programme« ab. Innerhalb dieses »Programme« waren vier verschiedene Veranstaltungsgruppen eingerichtet worden, von denen jeder an den einzelnen Tagen ein bestimmter Zeitabschnitt zugewiesen war:

I. Die großen allgemeinen Vorlesungen, deren Themata für alle Tagungsteilnehmer von Bedeutung waren. So wurde die Konferenz am Montagabend mit der Vorlesung von Prof. G. Florovsky (Cambridge-USA), dem bekannten orthodoxen Theologen, eröffnet, der über den Schöpfungsbegriff bei Athanasius sprach. Der Vortrag war von bedeutendem Verständnis der Tradition und von Ehrfurcht ihr gegenüber getragen, ließ aber in manchen Punkten ein kritisches Eingehen auf die Probleme etwas vermissen.

Der nächste Tag brachte den — sowohl dem Inhalt wie der Form nach — ausgezeichneten Vortrag von Prof. Dr. K. Aland (Münster), der das wichtige Problem der »Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte« aufgriff. Dabei führte er aus, daß sämtliche Evangelien anonym sind und in ihrem Wirkungskreis jeweils »das Evangelium« waren. Selbst die Apostelgeschichte verzichtet auf eine Verfasserangabe. Ähnlich ist die Situation bei den Apostolischen Vätern. Bei pseudonymen Schriften, wie der Didache, wird das ganze Apostelkollegium als Verfasser dargestellt. Hier wie bei den anderen, in Frage kommenden Schriften ist aber das Phänomen festzuhalten, das in der geisterfüllten Rede nicht mehr der jeweilige Verfasser, sondern der Herr selbst oder die Apostel, deren Sprachrohr der tatsächliche Verfasser ist, sprechen. Bis zur Mitte des 2. Jh. ist das christliche Schrifttum vom heidnischen durch die Geistwirkung unterschieden. Die Anonymität und Pseudonymität können daher nicht durch die Kategorien der *pia fraus* und der rein psychologischen Betrachtung allein begriffen werden.

In einer weiteren allgemeinen Vorlesung behandelte die bekannte Mandäer-Forscherin Lady E. S. Drower (Oxford) die »Sacramental Rites in a Mandaeen Sanctuary«; Prof. E. Kirschbaum S. J. (Rom) berichtete über die »Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom nach den neuesten Ergebnissen«. Prof. Dr. H. Dörries (Göttingen), der durch

verschiedene Publikationen hervorgetretene Konstantin-Forscher, hielt eine feinsinnige Vorlesung über die »Beichte im alten Mönchtum«, während der Chicagoer Professor für NT, Rev. Dr. R. M. Grant, (leider zur gleichen Zeit) über den »Appeal to the Early Fathers« sprach. Bedauerlich war, daß die für Freitagvormittag angesetzte Vorlesung von Staatsrat Exz. Dr. E. Cerulli (Rom) über »Ethiopic Literature and Patristic Studies« ausfallen mußte. [Grants Vortrag jetzt = JThSt 11 (1960) 13–24.]

Für diese Gruppe (I) wie für die folgenden drei gilt die Feststellung, daß nur eine beschränkte Auswahl aus den reichlich dargebotenen Vorlesungen und Referaten berücksichtigt werden kann, wobei zwei Faktoren für die Auswahl bestimmend waren: einmal das Objectum formale unserer Zeitschrift (wobei die Grenzen keineswegs eng gezogen wurden) und zweitens der Umstand, ob der Berichterstatter einer Veranstaltung selbst beiwohnen konnte (was bei der Vielzahl paralleler Veranstaltungen natürlich nur in ganz beschränktem Umfang möglich war).

II. Als zweite Gruppe sind die sog. Instrumenta studiorum, d. h. Kurzberichte über die Herausgabe von patristischen Texten, Abhandlungen und Lexika, zu nennen. An drei aufeinanderfolgenden Vormittagen erhielten die Konferenzteilnehmer einen gefaßten Überblick über fast alle einschlägigen Publikationsreihen. Vom orientalistischen Standpunkt aus waren hier besonders die *Patrologia Orientalis*, die *Patrologia Graeca* von Migne, die *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, die patristischen Arbeiten der *Deutschen Akademie der Wissenschaften*, die *Bibliographia Patristica* und das *Reallexikon für Antike und Christentum* von Interesse.

III. Die dritte Abteilung wurde durch die Kurzvorlesungen (Communications) gebildet; für jede dieser Kurzvorlesungen war eine Redezeit von 18 Minuten vorgesehen, die streng eingehalten wurde. Im Großen und Ganzen waren diese Referate nach Themenkreisen geordnet, wenn auch nicht so streng wie die noch weiter unten zu besprechenden »Master Themes«. In diesen Kurzvorlesungen entfaltete sich die ganze Mannigfaltigkeit der patristischen Studien, die sich z. B. in einem Vortrag von Prof. A. H. M. Jones (Cambridge) sogar auf das kirchliche Finanzwesen im 5. und 6. Jh. erstreckten. Einen sehr aufschlußreichen und interessanten Beitrag lieferte Prof. N. Q. King aus Ghana (Westafrika), als er die Erhebung des Heidentums von 393 (unter dem durch Arbogast zur Herrschaft gekommenen Eugenius) im Spiegel der zeitgenössischen Münzen schilderte.

Für einige der Referate (auch der Gruppe IV) ist es mir gelungen, von den Vortragenden selbst eine ganz kurze Zusammenfassung ihrer Thesen zu erhalten, die im folgenden mitgeteilt werden sollen. Dies hat den Vorteil, daß es sich dabei um eine authentische Wiedergabe handelt.

Zunächst ist das Referat von Rev. D. Webb (Wilburton/Cambs.) über »Antonio de Gouvea's Version of the Nestorian Liturgy of the Apostles«¹ zu nennen, dessen Ergebnisse der Referent wie folgt zusammenfaßte:

»1. The assumption that alterations were made deliberately or accidentally in the first part of the translation of the Malabar Liturgy printed in de Gouvea's *Jornada do arcebispo de Goa*, is unnecessary.

2. When the order of the parts of the service in that translation is compared with the order of the parts of the service as written in the manuscripts B. M. Add. 7181, Cambridge (University Library) Add. 2045 and Add. 1984, it will be seen that the latter contain considerable reduplications.

3. If, as may well be the case, de Gouvea was using a manuscript of this type in making his translation, then it is not unreasonable to suppose that he omitted these reduplications; and, with justification from the rubrics, associated the setting of the mysteries on the

¹ Im Appendix zu dem *Jornada do arcebispo de Goa . . . : Missa de que usam os antigos christãos de São Thome do Bispado de Angamalle das Serras do Malabar da India Oriental . . . tresladada de Siviaco ou Suriano de verbo ad verbum em lingua Latina*, Coimbra 1606; vgl. Brightm LXXVIII. Vgl. auch die Arbeit des Referenten: *Mar Joseph Sulaga et la liturgie du Malabar = L'Orient Syrien* 3 (1958) 185–208.

altar with the Deacon's litany. This would account for the order which appears in his version.«

Dom Dr. B. Botte OSB. (Louvain) befaßt sich mit dem »récit de l'institution dans l'anaphore chaldéenne des Apotres Addai et Mari«. Botte »fait le point de la controverse au sujet de l'anaphore des Apotres, et répond aux objections présentées par Dom H. Engberding dans *Oriens Christianus* 41 (1957) 102—124². Il critique en particulier l'interprétation que celui-ci donne de la prière 'Et nos quoque, domine, servi tui fragiles et debiles et infirmi...', comme suite de la prière d'intercession³. L'emploi du nominatif absolu en cet endroit lui paraît philologiquement indéfendable.«

Frl. Dr. A. Wlosok (Heidelberg) sprach über die »Herkunft der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz«: »Ein reichliches Drittel der atl. Testimonien in den Institutiones IV des Laktanz läßt sich nicht aus der Testimoniensammlung Cyprians ableiten. Der Gebrauch apokrypher Logien (Esra in IV 18,20 — sonst nur noch bei Justin dial. 72,1; Jerem. in 8,1 = Iren. epid. 43 u. Thomas-Evgl. Logion 19) und die auffällige Zitierung der unkanonischen Oden Salomos in IV 12,3 weisen über die Tradition der Kirche von Karthago hinaus. Die naheliegende Annahme, daß sich Laktanz bei seinem Aufenthalt in Bithynien dort weitere theologische Quellen beschafft hat, wird entscheidend durch den Umstand gestützt, daß das Odenzitat mit anderen nichtcyprianischen Testimonien zu einem geschlossenen christologischen Lehrstück verknüpft ist, und daß sich der Einfluß der Oden gerade in der zeitgenössischen christologischen Exegese des griechischen Ostens findet (Euseb v. Caesarea). Überdies läßt die Auslegung der christlichen Erlösung als Aufrichtung und Erleuchtung bei Laktanz die Einwirkung einer den Oden nahestehenden östlichen Theologie erkennen.«

Prof. Dr. J. Irmscher (Berlin) untersuchte die Frage »War Palladas Christ?«⁴ Er wandte sich eingangs gegen jede unstatthafte Simplifizierung in dem Problem der Konfrontierung von Christentum und Paganismus (wie z. B. bei P. Waltz⁵), die »der komplizierten inneren Situation der Stadt Alexandria jener Epoche nicht gerecht« wird. Indem er Palladas⁶ (geb. um 360, gest. 430/40), der zu den Dichtern der griechischen Anthologie gehört, in seine Zeit hineinstellte, gab er einen gerafften, aber in seiner Prägnanz ausgezeichneten Einblick in die geistige Welt jener Zeit. Das rasch an Boden gewinnende Christentum wurde durch zwei Strömungen bestimmt: »die griechische auf der einen Seite, aus der in vergangenen Zeiten die Katechetenschule... erblüht war, und neben ihr die ägyptische Strömung, bestimmt durch das wachsende nationale Selbstbewußtsein, zuweilen auch durch die Solidarität der unterdrückten Klassen gegenüber den hellenistischen-heidnischen Großgrundbesitzern, unterwandert von Superstition in verschiedenen Formen, repräsentiert durch das ebenso ungebildete wie fanatische Mönchtum«. Gerade die menschlich so fragwürdige Rolle, die das einheimische Mönchtum spielte, stieß die griechische Bildungsschicht, deren Schwerpunkte »bei den großen Grundeigentümern auf dem Lande und in Alexandria bei den besitzenden Schichten und ihrem intellektuellen Anhang« lag, zunächst ab und versteifte dann ihren Widerstand. Palladas hat sich den Einflüssen, die auf ihn zukamen, weit geöffnet, doch für seine Person klar Stellung bezogen. An negativ-kritischen und zwei bezeichnenden positiven Beispielen zeigte der Referent, daß Palladas, ohne deswegen dem alten Götterwesen oder auch dem Neuplatonismus anzuhängen, der christlichen Gemeinde innerlich, und wohl auch organisatorisch, fernstand.

² Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j).

³ A. a. O. 113—120.

⁴ Der Referent stellte für diese Zusammenfassung freundlicherweise das Originalmanuskript zur Verfügung.

⁵ *Revue des études grecques* 59/60 (1946/47) 198ss.

⁶ Dazu die zusammenfassende Darstellung des Referenten: *Pallad = Vizantijskij Vremennik* 11 (1956) 247—70; deutsche Fassung = *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 6 (1956/57) 163ff.; Autorreferat = *Bibliotheca Classica Orientalis* 2 (1957) 158s.

Von den anderen Referaten dieser Gruppe seien noch erwähnt, das von Prof. Dr. H. Chadwick (Oxford) über »Justification by Faith and Hospitality«; der Themenkreis um die Frage der Passion und Kreuzigung: Rev. Dr. W. H. Cadman (Oxford) »The Christian Pascha and the Date of the Crucifixion — Nisan 14 or 15?« — Rev. N. Walker (West Ewell, Surrey) »Maundy Tuesday« — Dr. P. Winter (London) »The Passion Stories on the Trial of Jesus«; dazu gehörte auch das Referat von Prof. Dr. D. Daube (Oxford) über Lk 23,24: »For they know not what they do.« Der Dominikaner Rv. G. Mathew, M. A., (Oxford), sprach über die Frage »Is there a pre-Nicene symbolism for the Eucharist?«. Einen wertvollen Beitrag lieferte auch Rev. Dr. J. W. B. Barns (Oxford), der ein »Coptic Apocryphal Fragment in the Bodleian Library« bekanntgab. Obwohl Dr. Barns seinen Zuhörern den Text und eine Übersetzung auf hektographierten Blättern vorlegte, soll diese Entdeckung der Veröffentlichung der Konferenzakten vorbehalten bleiben. Es sei nur bemerkt, daß es sich um ein apokryphes Gespräch zwischen Jesus und Andreas handelt. — Inzwischen erschienen: JThSt 11 (1960) 70/6.

Streng nach Fachgebieten gegliedert waren

IV. die »Master Themes«, die als Schwerpunkt der Konferenzarbeit bezeichnet werden können. Bei dieser Gruppe trafen sich die Spezialisten der einzelnen Fachgruppen, um nach einem längeren einschlägigen Vortrag eingehend über diesen zu diskutieren und die Forschung auf diese Weise voranzutreiben. Es waren elf solcher Gruppen eingerichtet worden:

1. *Greek Patristic Editions and Texts*. In dieser Sektion sprach u. a. Mme. D. Hemmerdinger-Heliadou (Paris) »vers une nouvelle édition de l'Ephrem grec«.

2. *The Texts and Criticism of the Bible*, wo der Altmeister der biblischen Textgeschichte, Prof. P. Kahle (Oxford), über »Greek Bible Manuscripts used by Origin« berichtete.

3. *Biblical Theology* (in der patristischen Zeit).

4. *The Gnostic Manuscripts from Nag-Hammadi*; mit den Vorträgen von Prof. Dr. H. Jonas (New York) über »Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation« und Prof. Dr. G. Quispel (Utrecht) über »The Gospel of Thomas and the Heliand«. Rev. Dr. E. Segelberg (Uppsala) beschäftigte sich mit dem »Baptismal Ritual in some of the Coptic Gnostic Texts of Nag-Hammadi«, vor allem im »Evangelium Veritatis (= EV) und Evangelium Philippi (= EPH): »EV is regarded as a baptismal, or rather 'confirmation' homily. The ritual which one can discover in EV is not closely connected to the rite reflected in the Odes of Solomon but to that reflected in Pistis Sophia and Book of Jeu. The same is the case with EPH which clearly distinguishes between baptism and charismatism. The rite of EPH is in some detail different from that ascribed to Valentinians in patristic texts.«

5. *St. Augustine (theology)*.

6. *St. Augustine (historical problems)*.

7. *Trinitarian Theology* [u. a. Prof. Dr. C. Andresen (Marburg) »Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes« und Rev. G. C. Stead (Oxford) »The Significance of the Homousios«].

8. *The Fathers and Philosophy*.

9. *Liturgy*. In dieser Fachgruppe berichtete am ersten Tag der in London wirkende Franziskaner S. J. P. van Dijk, D. Phil., ausführlich über seine Forschungsarbeiten an dem alten römischen Ritus. Er gab dabei die grundlegenden Gesichtspunkte seines, zusammen mit Dr. J. H. Walker, B. D., (London), verfaßten Werkes *The Origins of the Modern Roman Liturgy* bekannt. Dr. van Dijk faßte das Ergebnis folgendermaßen zusammen: »Against the hypotheses of Hucke, Lipphardt and Smits van Waesberghe, a new one is established: Old Roman rite ist the oldest Roman, urban rite. Gregorian rite is New Roman, developed with the station liturgy during the seventh century, therefore a papal rite and chant.«

Am nächsten Sitzungsnachmittag skizzierte Prof. Dr. H. Odeberg (Lund) den Charakter und Aufbau der synagogalen Liturgie (»The Underlying Ideas of the Synagogue Liturgy«), am dritten vertrat Klaus Gamber vom Liturgiewissenschaftlichen Institut Kloster Prüfening bei Regensburg in seinem Referat »Der Liber mysteriorum des Hilarius

von Poitiers« die Ansicht, »daß der von Hieronymus erwähnte ‚Liber mysteriorum‘ nicht identisch sei mit dem von Gamurrini Ende des vorigen Jahrhunderts gefundenen ‚Tractatus mysteriorum‘ und ein liturgisches Buch darstelle. Dieses entspräche dem späteren ‚Liber sacramentorum‘ und sei stark abgeändert in verschiedenen gallikanischen Sakramentaren, so im Missale Gothicum, uns überliefert. Auffällig in den Gebeten dieses ‚Liber mysteriorum‘ sei die sehr häufige Anrede an den Sohn, was auf einer antiarianischen Tendenz beruhe.« Die im letzten Satz von Gamber getroffene Feststellung ist auch für die Beurteilung der ägyptischen Gregoriosliturgie wichtig, deren antiarianische Tendenz sich ebenfalls in der Häufung der Anreden an den Sohn manifestiert (vgl. E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora*, Berlin 1957, passim u. 178). In dieser Hinsicht bietet Gammers Feststellung eine weitere Stütze für die antiarianische Tendenz der Gregoriosliturgie.

Am vierten Nachmittag sprach Dr. Dr. E. Hammerschmidt (Mannheim-Saarbrücken) über das »liturgische Formkriterium. Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien.« Der Referent wies an Hand ausgewählter Beispiele nach, daß man bei den orientalisch-liturgischen Texten in der Feststellung von Abhängigkeitsverhältnissen sehr vorsichtig vorgehen müsse. In jedem einzelnen Fall müsse zunächst die Frage geklärt, ob Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen in Wort- oder Satzgruppen nicht durch dieselben Quellen, das gleiche Anliegen, den gleichen Zweck (Bestimmung) oder denselben geistigen Hintergrund bedingt sein könnten, bevor man zur Behauptung von Abhängigkeiten fortschreitet. Zweck des Referates war es, hier ein Warnschild für vor-eilige Behauptungen aufzustellen. In der Diskussion stellte Dr. van Dijk fest, daß dieses Prinzip nicht nur für die orientalische Liturgiewissenschaft, sondern wohl auch bei der Erforschung der abendländischen Liturgien zu beachten wäre.

10. Hagiography.

11. *The Fathers and Christian Spirituality.*

Wie schon bemerkt, konnte für diesen Bericht nur eine ganz beschränkte Auswahl aus den Referaten berücksichtigt werden. Waren doch für die rund 550 Teilnehmer 16 allgemeine Vorlesungen, 44 größere Spezialvorlesungen in den »Master Themes«, 27 Kurzberichte über die *Instrumenta studiorum* und rund 210 Kurzvorlesungen veranstaltet worden. Daß dies überhaupt möglich war, ist nur der sorgfältigen und wohlüberlegten Organisation der Konferenz durch Canon Dr. Cross zu verdanken. Die Vorlesungen und Beiträge sollen übrigens in den »Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur« im Druck erscheinen.

Leider verlied die Fülle des Gebotenen der Konferenz einen etwas hektischen Charakter. Bedauerlich war auch, daß man die Teilnehmer nicht wenigstens einmal zu einem gesellschaftlichen Beisammensein versammelte (die beiden Exkursionen nach Abschluß der Konferenz können kaum als solches betrachtet werden), wie dies sonst bei solchen Konferenzen üblich ist.

Die Konferenz vereinigte Teilnehmer aus allen konfessionellen Lagern: Anglikaner (darunter einige Bischöfe), römisch-katholische Wissenschaftler (die Orden der Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten waren besonders gut vertreten), Orthodoxe (darunter Bischöfe und Archimandriten), Vertreter der orientalischen Nationalkirchen und zahlreiche evangelische Theologen, und Wissenschaftler, die keiner konfessionellen Richtung in besonderer Weise verbunden sind. Sie alle bemühten sich einmütig um die Förderung und Vertiefung der weitverzweigten patristischen Studien.

Ernst Hammerschmidt

Lienhard Delekat weist in *ZatW* 71 (1959) 165—201 nach, daß die syropalästinische Übersetzung des Isaias auf ein aus dem masoretischen Text geflossenes, von einem Einfluß durch die LXX freies Targum zurückgeht. Er kommt damit zu demselben Ergebnis, welches Anton Baumstark in *OrChr* 32 (1935) 201—24 bei der Prüfung des syropalästinischen Pentateuchtextes gewinnen konnte. Delekats Ausführungen bieten darüber hinaus treffliche Zusammenfassungen über das syropalästinische Idiom im allgemeinen, die Schrift, die Literaturdenkmäler, die Kreise, welche dieses Idiom benutzten. Die Abhand-

lung ist gleich dem 3. Kapitel einer Dissertation, welche im Jahre 1956 von der ev.-theol. Fakultät der Universität Heidelberg angenommen wurde. Das erste Kapitel derselben Dissertation wurde bereits in *Biblica* 38 (1957) 185—99 und 321—35 unter dem Titel *Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta* veröffentlicht.

H. Engberding

Das berühmte Lexikon des Photius, das bisher nur bruchstückweise durch zwei Hss. überliefert war, ist jetzt durch den Prof. für klassische Philologie und griechische Literatur an der Universität Saloniki, Linos Politis, im Kloster Osios Nikanor zu Zavordas an der makedonisch-thessalischen Grenze in einer vollständigen Hs. entdeckt worden. Die Veröffentlichung liegt in den Händen der philosophischen Fakultät der Universität Saloniki unter Mithilfe des königlichen Forschungsinstituts. Zunächst soll der Teil A—E herausgebracht werden, da gerade dieser Teil in der Cambridger Hs. fehlt. Später soll eine Gesamtausgabe, auch unter Heranziehung der Cambridger Hs., erfolgen.

H. Engberding

Von der georgischen Zeitschrift *Bedi Karthlisa*, deren jährliche nur in europäischen Sprachen sich präsentierende Extraausgabe jetzt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft erscheint — ein Beweis für ihre wissenschaftliche Bedeutung — liegt für 1959 die nunmehr bereits 160 Seiten umfassende Doppelnummer 32—33 vor. R. Lafon setzt seine Artikelreihe *Pour faire mieux connaître la langue géorgienne* mit der Darstellung des neugeorgischen Verbs fort (7—19). — G. Garitte bespricht kurz (20—23) die Ausgabe des großen Sinaihomiliars von 864 durch A. Šanidze. Aus *Bedi Karthlisa* Nr. 11 (1952, nur neugeorgisch!) wird, ins Französische übersetzt, nochmals ein Aufsatz von M. Tarchnišvili (†) publiziert unter dem Titel *Un vestige de l'art géorgien en Egypte* (24—26). Es handelt sich um ein 1950 von Monneret de Villard entdecktes georgisches Kloster in der thebäischen Wüste, dessen Erbauungszeit von T. ins 5.—8. Jh. verlegt wird. — Es folgt ein Beitrag von R. H. Stevenson über *Rusthaveli und Ariost* (26—28). — In Fortsetzung seiner Studien *Ex Ponto, III and IV* (29—47) deutet W. E. D. Allen zunächst die Darstellungen eines bei Ausgrabungen 1936—1940 in Trialethien (Südgeorgien) gefundenen Silberbechers aus heidnischer Vorzeit (Abbildung S. 33). Im Anschluß daran spricht er von Hund- und Wolfskopf als Stammes-Totem. Seine manchmal etwas gewagten Kombinationen sollen nach seinen eigenen Angaben zur Kritik herausfordern. — A. Nikuradze bringt (48—52) eine Würdigung *Dr. Otto Günter v. Wesendonk* († 1933) als *Karthvelologe* (Bild S. 49). — Die kurzen Ausführungen des Unterzeichneten *Zur Textgeschichte des georgischen Alten Testamentes* (53—55) geben eine kleine Voranzeige der Habilitationsschrift von J. Assfalg über den altgeorgischen Text von Amos, Michäas, Jonas, Sophonias und Zacharias. — J. Assfalg zeichnet den Lebensweg von *P. Michael Tarchnišvili* und schließt mit einer Bibliographie seiner Werke (56—64). — Der Prager Professor J. Jedlička bringt eine gelehrte Untersuchung über die *Komposita in Vep'xistqaosani* (= der mit dem Tigerfell), der berühmten Dichtung Šoṭha Rusthavelis (65—76). — Die Untersuchungen M. v. Tserethelis über *Das Sumerische und das Georgische* entfalten zwar ein umfangreiches Vergleichsmaterial (77—104) sumerischer und georgischer Wurzeln, vermögen aber nicht innerlich zu überzeugen. — Außerordentlich ist es zu begrüßen, daß Heinrich Rohrbacher mit dem Abdruck von *Materialien zur georgischen Bibliographie* beginnt und als 1. Teil das deutsche Schrifttum behandelt (105—144). — Thamaz Naskidašvili richtet mit seinem Artikel *A propos d'une grammaire de Guillaume Postel* (145—147) unsere Aufmerksamkeit auf einen französischen Orientalisten des 16. Jhs. († 1581). — Weiter enthält die Revue eine Würdigung Prof. Garittes (mit Bild), dem der Prix Francqui 1959 verliehen wurde, durch den Herausgeber K. Salia (3—7), ein Gedenken des 80. Geburtstages von Kornelius Kekelidze und andere kleinere Beiträge (147—160).

Joseph Molitor

Totentafel

Demetrios Simu Balanos (Μπαλάνος), geb. 1877 in Athen, nach Studien in Athen, Jena, Leipzig, Halle und Breslau Lehrbeauftragter für dogmatische Theologie an der theologischen Fakultät der Universität Athen, 1924 Ordinarius für Patrologie, 1949 entpflichtet; seit 1931 Mitglied der Akademie von Athen; 1935/6 und 1945 Kultusminister; † 10. Aug. 1959. — Werke: Patrologie 1931; *Kirche und Nation in der orthodoxen Kirche Griechenlands* = Zeitschrift für Kirchengeschichte 57 (1938) 554—65; *Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur* = Fr. Siegmund-Schultze, *Ekklesia* 10 = Geschichte und Verfassung der orthodoxen Kirche (Leipzig 1939) 36—54; *Ἱστορία τῆς θεολογικῆς σχολῆς* (der Universität Athen) 1837—1937 (Athen 1937); *Die großen Gestalten der alten Kirche* (griechisch. Athen 1942); *Οἱ βυζαντινοὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453*. (Athen 1951) 232 S. — Lebensbildnis mit Schriftenverzeichnis: K. I. Μπώνης, *Δημήτριος Σίμου Μπαλάνος* = *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστ. Ἀθηνῶν* 1955/6 (1957) 7—49. vgl. auch Religion in Geschichte und Gegenwart³ 1,847.

Dom Lambert Beauduin OSB, Gründer (1926) der Benediktiner von Amay-Chevetogen, die sich in so hervorragendem Maße um das Verständnis für die Ostkirchen bemühen; geboren 4. April 1873, † 11. Jan. 1960.

Msgr. Giulio Belvederi, Schüler von Orazio Marucchi, 1923—48 Schriftleiter der *Rivista di Archeologia Cristiana*, 1924—42 Dozent für Christliche Archäologie am Kolleg der Propaganda, Sekretär des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Begründer der Società degli Amici delle Catacombe; geb. 3. April 1882 zu Bologna; † 28. September 1959 zu Rom.

Prof. D. Dr. Albert Debrunner, Bern, der bekannte Bearbeiter von Friedrich Blau, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 9 1954), Herausgeber des zweiten Bandes der durch Eduard Schwyzer bearbeiteten klassischen Griechischen Grammatik Karl Brugmanns (Handbuch der Altertumswissenschaft II. Abt., 1. Teil. München 1950); † 2. Febr. 1958.

Erzbischof Alexander Ewreinow, geb. 8. März 1877 zu St. Petersburg, Sekretär der Kaiserlichen Russischen Botschaft zu Konstantinopel und Rom; nach seiner Konversion bis 1928 im päpstlichen diplomatischen Dienst; dann Rektor der russisch-katholischen Kirche in Paris; 1936 Bischof mit der Jurisdiktion für die unierten Russen des byzantinischen Ritus; seit 1947 Leiter des Ufficio Lettura Stampa Estera im päpstlichen Staatssekretariat; † 20. August 1959.

Prof. Dr. Ciro Giannelli, Ordinarius für byzantinische Philologie und Geschichte an der Universität Rom, seit 1952 Nachfolger von Silvio Giuseppe Mercati, vorher Scriptor an der Vaticana. Von seinen Werken nennen wir hier das unentbehrliche *Codices Vaticani graeci* 1485—1683 (XXVIII und 536 S. Rom 1950). † 3. Dezember 1959 zu Spezia.

Prof. D. theol. Johannes Herrmann, emeritierter o. Prof. für atl. Theologie in der ev. theol. Fakultät der Universität Münster; geb. 7. Dez. 1880 zu Nossen (Sachsen), 1907 Privatdozent in Wien, 1913 o. Prof. in Rostock, seit 1922 in Münster, † 6. Febr. 1960.

Prof. Dr. Ferdinand Hestermann, geb. 1878 zu Wesel, studierte Sprachwissenschaft und Völkerkunde und begründete mit Wilhelm Schmidt die Zeitschrift *Anthropos*, deren Chefredakteur er 12 Jahre war; seine grundlegenden Arbeiten erschienen größtenteils im Ausland (New York, Paris, Kopenhagen, Upsala, Leiden, Wien); nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Hamburg und Münster — hier setzte er sich vor allem für die Pflege des Studiums des Georgischen ein — siedelte er 1948 nach Jena über, wo er der Leiter der Hilprecht-Sammlung vorderasiatischer Altertümer an der Universität Jena wurde. H. beherrschte über hundert lebende oder tote Sprachen; † im Dezember 1959.

David Lathoud, A. A., Mitarbeiter an den *Echos d'Orient* in den Jahren 1924/7; † 10. Aug. 1958 im Alter von 66 Jahren.

Msgr. Louis-Théophil Lefort, geb. 1. Aug. 1879 zu Orchimont in den Ardennen, zunächst als klassischer Philologe ausgebildet (Diss.: *La nature de l'incubation dans le culte d'Asklépios*), dann Schüler von Adolphe Hebbelynck und Paulin Ladeuze, 1909

Prof. der koptischen Sprache an der Universität Löwen, 1912 Ordinarius, von 1921 an Schriftleiter des Mus, Begründer der Bibliothèque du Muséon, 1936–50 Direktor des Institut orientaliste an der Universität Löwen, Leiter der koptischen Abteilung im CSCO, seit 1946 Mitglied der Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique; † 30. Sept. 1959. — Werke: (auf Anregung von H. Hyvernat) Sammlung und Bearbeitung der *koptischen Vitae des h. Pachomius und seiner Nachfolger*: bohairisch und lateinisch = CSCO 89 und 107; saidisch = CSCO 99/100; französisch = Bibliothèque du Muséon 16; *Werke des hl. Pachomius und seiner Schüler* = CSCO 159/60; *Die griechischen Wörter im saidischen NT* = CSCO 124; *Die apostolischen Väter in koptischer Überlieferung* = CSCO 135/6; *Festbriefe und asketische Abhandlungen des h. Athanasius in koptischer Überlieferung* = CSCO 150/1. — Festschrift (aus Anlaß der 25 jährigen Tätigkeit als Schriftleiter des Mus) = Mus 59 (1946); *Bibliographie Lefort* = Mus 72 (1959) 265–76.

Louis Mariès SJ, Honorarprofessor am Institut Catholique zu Paris. Schüler von Frédéric Macler und Antoine Meillet widmete er seine Lebensarbeit dem Studium des Eznik von Kolb: *Le »De Deo« d'Eznik de Kolb connu sous le nom de »Contre les sectes«. Etudes de critique littéraire et textuelle* (Paris 1924; 212 S.) — *Etude sur quelques noms et verbes d'existence chez Eznik* (Paris 1928; 132 S.) — *Le sens de Nachabarbar chez Eznik* = Mélanges de l'Université de Saint-Joseph (Beyrouth) 30, fasc. 3 (1953) 51–61. — Die Ausgabe mit französischer Übersetzung konnte aber erst nach seinem am 19. Nov. 1958 erfolgten Tode erscheinen = PO 28, 409–778. — Vgl. außerdem: *Une antiphona de Saint Ephrem sur l'Eucharistie* = RechScRel 42 (1954) 394–403 und *Deux Antiphonae de Saint Ephrem* ebda 45 (1957) 396–408.

F. Miltner, seit 1954 Leiter der Ausgrabungen des Österreichischen Archäologischen Instituts zu Ephesus (auch an den Ausgrabungen in Aguntun und Lavant [Osttirol] beteiligt); † 23. Juli 1959. Hauptwerk: *Ephesos, Stadt der Artemis und des Johannes* (Wien 1958).

Prof. Dr. Wladimir R. Sas-Zaloziecky (früher auch bloß Zaloziecky); geb. 10. Juli 1896 zu Lemberg; 1924 Habilitation in Wien bei Max Dvorák; dann an den Universitäten Prag, Berlin, Lemberg, Wien; hier 1947 a. o. Prof.; seit 1948 Ordinarius für Kunstgeschichte in Graz als Nachfolger von Hermann Egger. 1954 Gastprofessor an der Columbia University in New York; † 12. Okt. 1959. Sein Hauptaugenmerk war auf die Beziehungen der byzantinischen Kunst zum Abendland gerichtet. Mit Leidenschaft betonte er die Abhängigkeit der byzantinischen Kunst von der mittel- und spätrömischen Formenwelt. Werke: *Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur* (Città del Vaticano 1936); *Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen* (Salzburg 1936); *Die Kunst Ost- und Westroms im frühen Mittelalter* = Das Münster 5 (1952) 301–13; *Westrom oder Ostrom? Revisionistische Ansichten über das Verhältnis der bildenden Kunst Byzanz' zu Rom und Orient* = Jahrb. der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft 2 (1952) 149–74; *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter abendländischen und islamischen Einwirkungen* (München 1955). 1947 gründete S. die Österreichische Byzantinische Gesellschaft und zeichnete einige Jahre als Herausgeber ihres Jahrbuches; Mitglied zahlreicher ausländischer Akademien und Institute. Festschrift zu seinem 60. Geburtstag (Graz 1956).

Prof. Dr. Artur Steinwenter, Ordinarius für Römisches und Bürgerliches Recht an der Universität Graz; Erforscher des griechisch-byzantinischen Eigenkirchenrechtes; seit über 30 Jahren Autorität auf dem Gebiete der Urkunden des koptischen Rechtes; geb. 17. Mai 1880 zu Marburg an der Drau; † 14. März 1959 zu Graz. Werke: *Das Recht der koptischen Urkunden* = Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft X. Abt., 4. Teil, 2. Bd. *Geschichte der griechischen Sprache II* = Sammlung Göschen. vgl. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt. 76 (1959) 670 ff.

Bonaventura Ubach et Medir OSB, 1920–30 Prof. des Hebräischen, Arabischen und Syrischen am internationalen Kolleg St. Anselm zu Rom; viele Jahre hindurch in Palästina; Herausgeber der »Biblia de Montserrat«; seit 1940 Pontificiae Commissionis Biblicae Consultor; durfte in syrischer Sprache zelebrieren; geb. zu Barcelona 1879; † zu Montserrat 19. Febr. 1960.

Bede Winslow OSB, geb. 1888, gründete 1936 mit Donald Attwater die *Eastern Churches Quarterly*, † 30. Oktober 1959.

Yassa Abd el-Masih, Bibliothekar des Koptischen Museum zu Kairo; † 1959. Werke: *The Doxologies in the Coptic Church* = BullSocArchCopt 4 (1938) 31—61; 5, 175—91; 6, 31—61. *The martyrdom of St. Philotheos* = OrChrP 4 (1938) 584—90.

Personalia

Prof. Dr. W. F. Albright, Baltimore (Md.) wurde zu Ende des SS 1959 entpflichtet. Sein Nachfolger wurde Dr. W. G. Lambert von der Universität Toronto (Canada).

Prof. Sophia Antoniadou wurde Leiterin des neubegründeten Griechischen Institutes für byzantinische und nachbyzantinische Studien in Venedig.

Prof. Nicolaus Banesco wurde aus Anlaß der Vollendung des 80. Lebensjahres der 17. Bd der *RvEtByz* (1959) gewidmet.

Univ.-Prof. Dr. Alexander Böhlig-Halle wurde zum Prof. mit vollem Lehrauftrag auf einen an der dortigen Universität neugeschaffenen Lehrstuhl für Byzantinistik berufen. — Außerdem wurde er zum korrespondierenden Mitglied der Société d'Archéologie Copte in Kairo ernannt.

Der durch seine Forschungen zur hethitischen Sprache und Kultur bekannte Prof. Dr. H. Th. Bossert (Istanbul) wurde zum Honorarprofessor an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg-Breisgau ernannt.

Univ. Prof. Dr. Franz Dölger wurde zum 31. Oktober 1959 wegen Erreichung des 68. Lebensjahres emeritiert.

Antonio Ferrua SJ, Sekretär der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra zu Rom, Herausgeber der *Inscriptiones christianae Urbis Romae VII saeculo antiquiores* erhielt vom Präsidenten der italienischen Republik die Goldmedaille dei benemeriti della cultura.

Am 17. Juni 1959 verlieh König Baudouin von Belgien Prof. Gérard Garitte von der Universität Löwen den Franqui-Preis.

Archimandrit Hieronymos Kotzonis wurde im Juni 1959 zum Professor für Kirchenrecht in der theologischen Fakultät der Universität Saloniki ernannt. Werke: Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Οἰκονομίας (Athen 1957. 280 S.); Ἡ κανονικὴ ἀποψις περὶ τῆς Ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν Ἑτεροδόξων (Athen 1957. 334 S.); Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὄργανισμοῦ κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Athen 1956. 69 S.). Dazu die Übersetzung ins Griechische von Romano Guardini, *Der Herr* und Holzner, *Paulus*.

Professor Dr. Antanas Maceinas wurde für die Dauer eines Jahres an der Universität Münster eine Gastprofessur für Geistesgeschichte Osteuropas übertragen.

Abbate D. Giuseppe Ricciotti, Prof. an der Universität Bari, erhielt vom Präsidenten der italienischen Republik die Goldmedaille dei benemeriti della scuola, della cultura et dell'arte.

Prof. Anton Schall wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 1959 auf ein neugeschaffenes Extraordinariat für Neuere Semitistik und Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg berufen.

Prof. Dr. Georg Stadtmüller wurde zum neuen Direktor des Osteuropa-Instituts in München gewählt. Nachfolger von Prof. Dr. Hans Koch, der im vergangenen Jahr gestorben ist.

Prälat Dr. Ludwig Völkl wurde Direktor des Römischen Institutes der Görresgesellschaft.

460 K 5976 ✓