



N12<522518450 021



ubTÜBINGEN



TR.

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 46 · 1962 · September

Vierte Serie · Zehnter 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)	19
Arthur Vööbus: Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahaṣ	25
Hieronymus Engberding OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie (Fortsetzung)	33
Edmund Beck OSB: Philoxenos und Ephräim	61
Paul Krüger: Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Großen	77
Stanley Kazan: Isaac of Antioch's Homily against the Jews (Part two)	87
M. A. van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie (Fortsetzung)	99
Maria Cramer: Nachtrag zu dem Artikel: Vat. Copt. 18 und die Aussprache des Koptischen	116
Hieronymus Engberding OSB: Irreführende Angaben in Conybeares »Old Armenian Lectionary«	117
Ernst Hammerschmidt: Das Thomasevangelium und die Manichäer	120
Peter Wirth: Die Wahl des Patriarchen Niketas II. Muntanes von Konstantinopel	124
Besprechungen	127
Mitteilungen	152

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

Preis dieses Heftes DM 26,–

Manuskripte werden erbeten an
P. Dr. Hieronymus Engberding OSB, 4421 Gerleve;

Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. D. Dr. Joseph Molitor, 86 Bamberg, Oberer Stephansberg 46

Gesamtherstellung: Bundesdruckerei Berlin

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 46

Band 46 - 1962 - September

Marie Perle - Zürich 1962

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor

Band 46 · 1962 · September

Vierte Serie · Zehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



Jd 368

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961

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 Paralleltextrn verglichen (Fortsetzung)	1
Joseph Molitor: Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung (Fortsetzung)	19
Arthur Vööbus: Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats	25
Hieronymus Engberding OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie (Fortsetzung)	33
Edmund Beck OSB: Philoxenos und Ephräim	61
Paul Krüger: Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Großen	77
Stanley Kazan: Isaac of Antioch's Homily against the Jews (Part two)	87
M. A. van den Oudenrijn OP: Uniteurs et Dominicains d'Arménie (Fortsetzung)	99
Maria Cramer: Nachtrag zu dem Artikel: Vat. Copt. 18 und die Aussprache des Koptischen	116
Hieronymus Engberding OSB: Irreführende Angaben in Conybeares »Old Armenian Lectionary«	117
Ernst Hammerschmidt: Das Thomasevangelium und die Manichäer	120
Peter Wirth: Die Wahl des Patriarchen Niketas II. Muntanes von Konstantinopel	124
Besprechungen	127
Mitteilungen	152

A B K U R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AnaphSy	= 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
ByZ	= 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
OrSy	= L'Orient Syrien
PG	= Migne, Patrologia Graeca
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
Ren	= Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio
RvBén	= Revue Bénédictine
RvEtBy	= 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

Ap	=	Apostelliturgie
ApKo	=	Apostolische Konstitutionen
Bas	=	Basiliusliturgie
Chrys	=	Chrysostomusliturgie
Cyrill	=	Cyrillusliturgie
Greg	=	Gregoriusliturgie
Jak	=	Jakobusliturgie
JohBosr	=	Anaphora des Johannes von Bosra
JohEv	=	Anaphora des Johannes Evangelista
JohScr	=	Anaphora des Johannes Scriba
Mark	=	Markusliturgie
Nest	=	Nestoriusliturgie
Sar	=	Anaphora des Jakob von Sarug
Sev	=	Anaphora des Severus von Antiochien
Tim	=	Anaphora des Timotheus von Alexandrien

äg	=	ägyptisch
äth	=	äthiopisch
ar	=	arabisch
arm	=	armenisch
bo	=	bohairisch
by	=	byzantinisch
ko	=	koptisch
ma	=	maronitisch
sa	=	sa'idisch
sy	=	syrisch

Das Adysh-Tetraevangelium

Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexten verglichen

von

Joseph Molitor

Johannes 11—16

11,1 Et¹ fuit aliquis (= quidam) aegrotus² Lazarus (lazare) a-Bethania³, a-castello³ Mariae (mariamisi) et Marthae (mart'ajsi) sororis eius. 2 Haec illa Mariam (mariami) est⁴, quae unxit Dominum (*dat.*) unguento (*acc.*)⁵, et abstersit⁶ pedes capillis eius (= suis)⁶, cuius frater eius Lazarus⁷ aegrotus fuit. 3 Transmiserunt ad-eum⁸ sorores eius, et ei-dixerunt: Domine, ecce en⁹, qui (+ *ese*)¹⁰ tibi-carus-est (= quem diligis)¹¹ aegrotus est. 4 Ut-primum¹² audivit Iesus, dixit: Illa aegrotatio¹³ non est mortifera¹⁴, sed propter gloriam Dei, ut glorificetur Filius Dei <foras->de¹⁵ illo. 5 Et caruserat Iesu Mariam (mariami) (= diligebat Iesus Mariam), et Martha (mart'a) soror eius¹⁷, et Lazarus (lazare)¹⁸. 6 Ut-primum audivit quoniam¹⁹ aegrotus est, locumprehendit (*aor.* = *qunhqlh un.*) ibi²⁰ ubi²¹ fuit, duos dies. 7 Deinde²² post hoc dixit discipulis suis: Venite²³, ibitis deinde (= iterum)²³ ad-Iudaeam. 8 Dixerunt illi (*dat.*) discipuli illi²⁴: Magister²⁵, nunc adhuc quaerebant te Iudaei lapidare (*verb.* lapidem aggregare *term.*) et deinde (= iterum)²⁶ is (*praes.*)²⁷ ibidem (= eodem)²⁸? 9 Respondit²⁹ Iesus: Non duodecim tempora (*sg.* = horae)³⁰ sunt³¹ (*sg.*) diei? Si-igitur <ali>quis ambulabit die³², non labitur (*it.* = offendit)³³, quia lumen huius regionis (= mundi) spectat. 10 Et si³⁴ <ali>quis ambulabit nocte³⁵, labetur (= offendet)³⁶, quia lumen non est (*praes. consuet.*)³⁷ in illo. 11 Hoc ut-primum³⁸ dixit, post hoc dixit illis: Lazarus amicus noster³⁹ obdormivit, sed ego⁴⁰ ibo et expergeficiam illum. 12 Dixerunt illi (*dat.*) discipuli illi⁴¹: Si-igitur dormit⁴², vivet. 13 Iesus⁴³ autem propter mortem eius dixit⁴³, et illi isto [-modo]⁴⁴ cogitaverant (*verb.* ab-illis cogitatum-erat) [de] dormitione (*dat.*)

¹ om et OT. — ² infirmus OT. — ³ e Bethania (a Bethania Tb) castello OT. — ⁴ fuit Mariam (mariam) OT. — ⁵ unguento (*acc.*) unxit Dominum (*dat.*) Op; unxit unguento (*acc.*) pedes (*dat.*) Domini Tb. — ⁶ capillis suis abstersit pedes eius OT. — ⁷ om Lazarus Op.* — ⁸ ad-Iesum OT. — ⁹ om en OT. — ¹⁰ om *ese* OT. — ¹¹ qui carus-erat tibi (= quem diligebas) OT. — ¹² + hoc Tb. — ¹³ hic languor OT. — ¹⁴ mortifer OT. — ¹⁵ ex OT. — ¹⁶ om et OT. — ¹⁷ Martha et soror eius Mariam (om Mariam Tb) OT. — ¹⁸ lazare OT. — ¹⁹ quia OT. — ²⁰ tunc permansit adhuc in-illo loco OT. — ²¹ + quoque OT. — ²² om deinde OT. — ²³ [ap]lagete ([ap]age Tb) rursum abibimus OT. — ²⁴ eius Op; om Tb. — ²⁵ Rabbi (rabi) Op. — ²⁶ rursum OT. — ²⁷ om is OT. — ²⁸ + isne Op; + venisne (*praes.*) Tb. — ²⁹ dixit illis OT. — ³⁰ *pl.* OT. — ³¹ suntne (*pl.*) OT. — ³² in-die Tb. — ³³ offendet pedem OT. — ³⁴ si-igitur OT. — ³⁵ de-nocte OT. — ³⁶ + ille OT. — ³⁷ *praes.* OT. — ³⁸ cum OT. — ³⁹ meus OT. — ⁴⁰ om ego Op. — ⁴¹ om illi; + Domine OT. — ⁴² obdormivit OT. — ⁴³ Iesus autem dixit . . . OT. — ⁴⁴ om isto[-modo] OT. —

somni numquid loquebatur⁴⁵. 14 Tunc dixit illis Iesus palam (*verb.* revelate): Lazarus mortuus-est. 15 Et ego gaudeo propter vos, ut vos⁴⁶ credatis⁴⁷, quia ego non ibi fui; nunc⁴⁸ autem⁴⁸ [ven]iamus⁴⁹-et-eamus (*fut.*)⁴⁹ ad-eum. 16 Ei-dixit Thomas (t'oma), cui dictum-est [nomen] Geminus, collegis⁵⁰ suis⁵⁰: Ibumus nos quoque⁵¹, ut cum⁵² illo moriamur⁵². 17 Venit⁵³ Iesus et⁵³ invenit quatruiduanum (*verb.* [quem] quattuor dierum)⁵⁴ in monumento⁵⁴. 18 Et⁵⁵ fuit⁵⁵ Bethania propinqua (= iuxta) Ierusalēm (*dat.*) ut (= quasi)⁵⁶ quindecim spatia (= stadia) tantum⁵⁶. 19 Multi⁵⁷ ex Iudaeis illis⁵⁸ venerant (*verb.* venti fuerunt) ad-Mariam (*gen.*) et ad-Martham (*gen.*), ut-forte⁶⁰ consolarentur illas propter frater illum⁶¹ earum (= suum). 20 Martha ut-primum⁶² audivit quoniam⁶³ Iesus venit (*praes.*), [ob]viabat illi; Mariam (mariami)⁶⁴ autem sedit ibidem in domo⁶⁴. 21 Dixit Martha (mart'aj)⁶⁵ Iesu: Domine, si-forte⁶⁶ hic (*adv.*) fuisses, frater⁶⁷ ille meus-forte non mortuus-esset⁶⁷. 22 Sed⁶⁸ nunc quoque scio, quantum⁶⁹ quid⁶⁹ petieris⁷⁰ Deum, commodabit tibi Deus. 23 Dixit illi Iesus: Surget frater ille⁷¹ tuus. 24 Dixit illi Martha (mart'aj)⁶⁵: Scio⁷², quia surget in-surrectione illa⁷³ in-postremo die⁷⁴. 25 Dixit illi Iesus: Ego sum resurrectio et vita; qui credet⁷⁵ in-me (*verb.* cui credibilis-ero ego)⁷⁵, etsi (*daḡat'u*) morietur⁷⁶, vivet⁷⁷. 26 Et omnis qui vivax erit⁷⁸ et credet in-me, non morietur⁷⁹ [usque] ad-aeternitatem. Credis⁸⁰ hoc? 27 Dixit illi⁸¹: Utique, Domine, ego⁸² credo⁸³, quia tu es Christus (k'riste)⁸⁴ Filius Dei, qui⁸⁵ veniendus (= venturus) es ad-regionem (= in mundum)⁸⁵. 28 Et ut-primum hoc dixit, abiit et arcessivit⁸⁶ Mariam sororem suam occulte⁸⁷, et ei-dixit⁸⁸: Magister hic (*adv.*)⁸⁹ est⁸⁹, et cit te. 29 Illa⁹⁰ ut-primum audivit, surrexit cito et ivit⁹¹ ad-eum. 30 Nondum⁹² venerat (*verb.* ventus fuit) Iesus in-castellum⁹³ illud⁹³, sed fuit⁹⁴ ibidem⁹⁴ in-loco illo, in-quo⁹⁵ ei-[ob]viabat⁹⁶ Martha (mart'a). 31 Iudaei autem illi, qui fuerunt cum illa in-domo⁹⁷ illa⁹⁷, et consolabantur illam⁹⁸, et⁹⁹ ut-primum viderunt Mariam (mariami)

⁴⁵ quoniam propter dormitionem somni dixit (= dixisset) OT. — ⁴⁶ om vos OT. — ⁴⁷ + in-me OT. — ⁴⁸ sed OT. — ⁴⁹ [ven]ite (*interj.*) et eamus OT. — ⁵⁰ [qui] ex eius discipulis Op; ex eius discipulis Tb; + [ap]agete Op; + [ven]ite Tb. — ⁵¹ om nos quoque Tb. — ⁵² exstirpemur (= moriamur) cum illo OT. — ⁵³ et ut-primum venit Iesus ad-Bethaniam OT. — ⁵⁴ quia quattuor dies (*sg.*) habebat in sepulcro OT. — ⁵⁵ fuit autem Tb; fuit Op. — ⁵⁶ ut (om Op) quindecim (quattuordecim Op) tantum (om Op) stadia (*sg.*) OT. — ⁵⁷ et multi OT. — ⁵⁸ om illis OT. — ⁵⁹ ad-Martham (*gen.*) et ad-Mariam (*gen.*) OT. — ⁶⁰ ut OT. — ⁶¹ om illum OT. — ⁶² autem OT. — ⁶³ quia Tb. — ⁶⁴ Mariam (mariam) in domo sedit ibidem OT. — ⁶⁵ mart'a OT. — ⁶⁶ si-igitur-forte OT. — ⁶⁷ non-forte emortuus fuit (= esset) frater ille meus OT. — ⁶⁸ et OT. — ⁶⁹ quod[cum]que Op; quid (= quod) Tb. — ⁷⁰ + tu OT. — ⁷¹ om ille OT. — ⁷² novi Op. — ⁷³ om illa Tb. — ⁷⁴ + illo Tb. — ⁷⁵ *verb.* cui credibile-erit meum OT. — ⁷⁶ morietur quidem (*ḡat'u*) OT. — ⁷⁷ + ve OT. — ⁷⁸ est (*praes. consuet.*) OT. — ⁷⁹ + ille OT. — ⁸⁰ credisne OT. — ⁸¹ + Martha (mart'a) OT. — ⁸² om ego OT. — ⁸³ credidi Op. — ⁸⁴ k'ristē OT. — ⁸⁵ ad-regionem progressus (*verb.* ventus) Op; progressus (*verb.* ventus) ad-regionem Tb. — ⁸⁶ advocavit OT. — ⁸⁷ clam OT. — ⁸⁸ + illi OT. — ⁸⁹ progressus est (= venit) OT. — ⁹⁰ + autem OT. — ⁹¹ ibat OT. — ⁹² quia nondum OT. — ⁹³ ad castellum: om illud OT. — ⁹⁴ ibi adhuc fuit OT. — ⁹⁵ ubi quoque OT. — ⁹⁶ + illi OT. — ⁹⁷ in domo: om illa OT. — ⁹⁸ illas OT. — ⁹⁹ om et OT. — O Joban-Joti mo⁴⁵ — FO ... m. b. m. u. s. u. s. — TO

quia¹⁰⁰ surrexit cito cito¹⁰¹ et exiit, exierunt¹⁰² illi quoque et¹⁰² sequebantur¹⁰³; cogitabant quoniam ad-monumentum¹⁰⁴ it ad-flendum ibi¹⁰⁵. 32 Mariam (mariami)¹⁰⁶ autem, ut-primum¹⁰⁷ ivit¹⁰⁸ ibi¹⁰⁹, ubi (+ *igi*) fuit Iesus, et¹¹⁰ vidit illum, procidit (*aor.*)¹¹¹ ad-¹¹² pedes (*dat.*) eius, et ei-dixit: Domine¹¹³, si-forte¹¹³ hic (*adv.*) factus¹¹⁴ fuisti (= fuisses), non-forte mortuus-esset (*verb.* -erat)¹¹⁵ frater ille¹¹⁶ meus. 33 Iesus¹¹⁷ ut-primum vidit illam, quia flebat, et qui (+ *igi*)¹¹⁸ cum illa Iudaei fuerunt flebant¹¹⁸, concitatus-est¹¹⁹ spiritu suo sicut iratus (*verb.* suscensus)¹¹⁹. 34 Et dixit¹²⁰: Ubi collacastis illum? Dixerunt illi (*dat.*): Domine, veni et vide! 35 Et lacrimabatur Iesus. 36 Et¹²¹ loquebantur Iudaei illi: Videte¹²², quomodo sane ei-carus erat ille (= diligebat illum). 37 Quidam¹²³ ex illis¹²⁴ loquebantur: Nonne (*ver me*) -forte¹²⁵ praevaluisset (= potuisset)¹²⁶ hic, qui aspexit (= aspicere-fecit) oculos caeci¹²⁷ illius¹²⁷, facere¹²⁸ ut-forte hic quoque non mortuus-esset? 38 Iesus deinde¹²⁹ (= iterum) iratus (*verb.* suscensus) in-mente sua¹²⁹ venit ad-monumentum¹³⁰; fuit¹³¹ spelunca una¹³², et saxum unum¹³³ collocatum-est¹³⁴ super illam¹³⁴. 39 Et¹³⁵ dixit illis Iesus: Tollite saxum istud. Dixit illi Martha¹³⁶, soror illius mortui¹³⁷: Domine, nunc¹³⁸ foetet¹³⁹, quia quatruiduanus (*verb.* [qui] quattuor (= quarti) diei)¹⁴⁰ est. 40 Dixit illi Iesus: Non dixi¹⁴¹ tibi¹⁴¹: Si¹⁴² credideris, videbis gloriam Dei? 41 Et¹⁴³ ut-primum¹⁴⁴ sustulerunt saxum illud, et¹⁴⁵ Iesus¹⁴⁵ aspexit (= aspicere-fecit) oculos suos¹⁴⁶ ad-(super)caelum, et dixit: Pater, gratias-ago tibi, quia audisti me. 42 Et¹⁴⁷ ego sciebam¹⁴⁸, quia in-omni tempore¹⁴⁹ audis (*it.*) me¹⁵⁰, sed propter populum hunc, qui circumstat¹⁵¹, ei-facio¹⁵², ut credant quia tu misisti me. 43 Hoc¹⁵³ cum¹⁵³ dixit, voce excelsa¹⁵⁴ clamorem-fecit (= exclamavit) et¹⁵⁵ dixit¹⁵⁵: Lazare (lazare), surge et¹⁵⁶ <ex>apage!¹⁵⁷ 44 Et prodivit mortuus ille ligatus¹⁵⁸ cum-pedibus

¹⁰⁰ quia Mariam (mariam) OT. — ¹⁰¹ cito surrexit OT. — ¹⁰² om exierunt illi quoque et OT. — ¹⁰³ + illam OT. — ¹⁰⁴ ad-sepulcrum OT. — ¹⁰⁵ eum OT. — ¹⁰⁶ mariam OT. — ¹⁰⁷ om ut-primum Tb. — ¹⁰⁸ venit Op; prodivit Tb. — ¹⁰⁹ om ibi OT. — ¹¹⁰ + ut-primum OT. — ¹¹¹ concidit (*aor.*) OT. — ¹¹² apud Op. — ¹¹³ om Domine: si-igitur-forte Op. — ¹¹⁴ om factus OT. — ¹¹⁵ emortuus esset (*verb.* fuit) OT. — ¹¹⁶ om ille OT. — ¹¹⁷ + autem OT. — ¹¹⁸ cum illa progressi (*verb.* venti) quoque illi Iudaei flebant OT. — ¹¹⁹ tremefactus-est spiritu sicut cum-ira OT. — ¹²⁰ + illis OT. — ¹²¹ om et OT. — ¹²² ecce OT. — ¹²³ et aliqui (= quidam) OT. — ¹²⁴ om ex illis Op. — ¹²⁵ non-forte Op; nonne (*arame*)-forte Tb. — ¹²⁶ potuisset Op; potuisset-ne Tb. — ¹²⁷ caeco OT. — ¹²⁸ + quiddam OT. — ¹²⁹ rursus iratus in-mente sua Tb; rursus quasi(-tamen) cum-ira apud semet-ipsam (*verb.* apud caput) Op. — ¹³⁰ in-sepulcrum illud Tb; ad-sepulcrum Op. — ¹³¹ + autem OT. — ¹³² om una OT. — ¹³³ om unum OT. — ¹³⁴ illi (= in illa) locatum-erat OT. — ¹³⁵ om et OT. — ¹³⁶ om Martha Op. — ¹³⁷ + Martha (mart'a) Op; om soror illius mortui Tb. — ¹³⁸ om nunc OT. — ¹³⁹ + adhuc (= quidem) OT. — ¹⁴⁰ quartus dies OT. — ¹⁴¹ non dixi tibi Tb; non dixi tibi Op. — ¹⁴² quoniam si-igitur OT. — ¹⁴³ om et OT. — ¹⁴⁴ om ut-primum Op. — ¹⁴⁵ Iesus autem Op. — ¹⁴⁶ om suos Tb. — ¹⁴⁷ sed Tb. — ¹⁴⁸ novi Tb; noveram 1329. — ¹⁴⁹ semper Tb 1329. — ¹⁵⁰ om ego... me Op. — ¹⁵¹ circumstat me Tb; me-circumstat 1329; vos-circumstat Op. — ¹⁵² dixi OT. — ¹⁵³ et hoc ut-primum OT. — ¹⁵⁴ magna OT 1329. — ¹⁵⁵ om et dixit OT. — ¹⁵⁶ om surge et Op. — ¹⁵⁷ prodi foras, OT. — ¹⁵⁸ colligatus manibus et pedibus et (om et Tb) institis OT. —

cum-manibus fasciis¹⁵⁸, et¹⁵⁹ os (= vultus) eius circumplicatum¹⁶⁰ fuit sudario¹⁶⁰. Dixit illis Iesus: Resolvite istum, et sinite¹⁶¹ abire (*term.*)¹⁶¹. 45 Et¹⁶² multi ex Iudaeis illis¹⁶³, qui venerant (*verb.* venti fuerunt) ad Mariam (*gen.*)¹⁶⁴, ut-primum¹⁶⁵ viderunt, quid (= quod)¹⁶⁶ (+ *igi*) operatus-est¹⁶⁷, crediderunt in-eum. 46 Et quidam¹⁶⁸ ex illis ierunt¹⁶⁹ ad-Pharisaeos illos (*gen.*)¹⁷⁰, et nuntiaverunt illis, quid (= quod) (+ *igi*) operatus-est Iesus. 47 Et¹⁷¹ congregati-sunt sacerdotum-magistri et Pharisaei in-angulo-plateae¹⁷¹, et dixerunt¹⁷²: Quid¹⁷³ faciemus, quia¹⁷⁴ homo ille¹⁷⁵ multa prodigia (= signa)¹⁷⁶ facit¹⁷⁷? 48 Si-igitur permiserimus¹⁷⁸ hoc-modo, omnes credent in-illum¹⁷⁹, et venient Graeci¹⁸⁰ et exterminabunt¹⁸¹ generationem nostram et locum hunc¹⁸¹. 49 Unus aliquis (= quidam)¹⁸² ex illis, cui¹⁸³ nomen dictum-est Caiphas (kajap'a)¹⁸³, qui (+ *igi*)¹⁸⁴ sacerdotum-magister¹⁸⁵ fuit anni-peculiaris illius¹⁸⁵, dixit illis: Vos nihil novistis¹⁸⁶. 50 Et¹⁸⁷ nec a-vobis-quid-adnumeratum-est (= imputavistis)¹⁸⁸, quia melius est nobis (*verb.* ad-nos), si¹⁸⁹ homo unus moriatur¹⁹⁰ pro¹⁹¹ populo hoc¹⁹¹, et ne-forte (= neve)¹⁹² omnis haec¹⁹³ generatio (= gens) pereat. 51 Hoc¹⁹⁴ autem non a-semetipso (*verb.* a-capite suo) dixit¹⁹⁴, sed sacerdotum-princeps fuit anni-peculiaris illius¹⁹⁵. Cum-prophetia¹⁹⁶ dixit¹⁹⁶, quia ad-mortificationem¹⁹⁷ fuit (= moriturus erat) Iesus super generationem illam¹⁹⁷, 52 non-tamen¹⁹⁸ super generationem hanc¹⁹⁸, sed ut liberos illos quoque¹⁹⁹ dispersos congregaret in-unum. 53 Et abhinc²⁰⁰ a-die²⁰⁰ considerabant²⁰¹ ut-forte occiderent illum. 54 Et Iesus²⁰² exinde²⁰³ iam-non manifeste²⁰³ se-vertebat²⁰⁴ inter Iudaeos illos²⁰⁵, sed abiit illinc in-terram²⁰⁶ unam²⁰⁶, quae propinqua fuit deserto²⁰⁷, in-civitatem unam²⁰⁸, cui²⁰⁹ [nomen] dictum-est Ephraim (ep'raim)²⁰⁹, et ibi se-vertebat (= versabatur)²¹⁰

¹⁵⁹om et Op. — ¹⁶⁰obtectum fuit sudario Tb; sudario obtectum fuit Op. — ¹⁶¹[re]linquite, ambulabit (= ambulet) OT. — ¹⁶²om et OT. — ¹⁶³om illis OT. — ¹⁶⁴ad-Mariam (*gen.*) et Martham (*gen.*) OT. — ¹⁶⁵om ut-primum OT. — ¹⁶⁶quod OT. — ¹⁶⁷+ Iesus (om Op) et multi (om multi Op) OT. — ¹⁶⁸quidam autem OT. — ¹⁶⁹abierunt OT. — ¹⁷⁰om illos OT. — ¹⁷¹congregaverunt sacerdotum-magistri illi et Pharisaei concilium OT. — ¹⁷²loquebantur OT. — ¹⁷³quidnam OT. — ¹⁷⁴+ *igi* Tb. — ¹⁷⁵hic OT. — ¹⁷⁶multum prodigium (= signum) Tb. — ¹⁷⁷operatur OT. — ¹⁷⁸relinquemus (= sinemus) illum OT. — ¹⁷⁹in-eum OT. — ¹⁸⁰Romani OT. — ¹⁸¹auferent nobis (nobis-auferent Tb) locum quoque nostrum et generationem quoque OT. — ¹⁸²om aliquis OT. — ¹⁸³om cui nomen dictum-est: Caiphas (kaiap'a) OT. — ¹⁸⁴om *igi* OT. — ¹⁸⁵fuit sacerdotum-magister illius anni-peculiaris OT. — ¹⁸⁶+ nec unum OT. — ¹⁸⁷om et OT. — ¹⁸⁸a-vobis-consideratum-est (= consideravistis) OT. — ¹⁸⁹ut OT. — ¹⁹⁰unus homo moriatur OT. — ¹⁹¹propter populum: om hoc OT. — ¹⁹²non OT. — ¹⁹³om haec OT. — ¹⁹⁴hoc a-semetipso non dixit OT. — ¹⁹⁵illius anni-peculiaris Op. — ¹⁹⁶et prophetavit Op; prophetabat Tb. — ¹⁹⁷in-animo-habebat Iesus mortificari (*verb.* ad-mortificationem) propter generationes OT. — ¹⁹⁸et non solum propter generationes OT. — ¹⁹⁹liberos quoque Dei OT. — ²⁰⁰exinde OT. — ²⁰¹consiliati-sunt Iudaei ut OT. — ²⁰²Iesus autem OT. — ²⁰³iam-non permanifeste: om exinde OT. — ²⁰⁴ambulabat OT. — ²⁰⁵om illos OT. — ²⁰⁶in-regionem: om unam OT. — ²⁰⁷iuxta (*verb.* propinque) desertum OT. — ²⁰⁸om unam OT. — ²⁰⁹quam dicunt (*it.*) Ephrem (ep'rem) OT. — ²¹⁰permansit OT. —

una-cum²¹¹ discipulis²¹². 55 Et²¹³ propinquum fuit Pascha (*zatiki qum/h*) illud²¹³ Iudaeorum, et multi²¹⁴ ascenderunt prae (= ante) Pascha (*zatiki*) ad-Ierusalēm²¹⁴, ut emundarent semetipsos (*verb.* caput suum)²¹⁵. 56 Quaerebant²¹⁶ Iesum videre²¹⁶, et loquebantur invicem, qui²¹⁷ steterunt in templo illo²¹⁸: Quomodo cogitatis vos? Nonne veniet²¹⁹ in diem-festum hunc? 57 Mandaverunt²²⁰ sacerdotum-magistri illi et Pharisaei, si²²¹ <ali>quis (= quis) sciet²²¹ ubi est, nobis-nuntiet²²², ut²²³ apprehendant (*fut. II.*) illum.

12,1 Iesus autem ante¹ sex dies (*sg.*) Paschae (*zatiki*) illius¹ venit ad-Bethaniam, ubi (+ *igi*)² fuit Lazarus (lazare)³ emortuus, quem (+ *igi*) suscitavit⁴ a-mortuis. 2 Et⁵ ei-apparaverunt⁶ ibi cenam; et ministrabat⁷ illi Martha (mart'a)⁷, et Lazarus unus⁸ ex [con]viviis cum illo⁸. 3 Mariam autem recepit libram (*litraj*) unam unguentum nardum (*lardioni*)⁹ electum⁹ [quod] multae mercedis (= unguenti nardi electi pretiosi)¹⁰ unxit pedes Iesu, et capillis suis abstergebat¹¹ pedes eius, et domus¹² illa¹³ impleta-est odore illo¹⁴ unguenti. 4 Ei-dixit¹⁵ unus aliquis (= quidam)¹⁵ ex discipulis¹⁶, Iudas (iuda)¹⁷ Iscariotes (skarioteli)¹⁸, qui in-animo-habebat¹⁹ tradere eum: 5 Cur²⁰ non²¹ unguentum istud²¹ divenditum-est trecentis denariis (*gen. sg. pretii*), et traditum-est pauperibus? 6 Hoc²² dixit non-tamen pauperum quid²³ in-corde [ex]stitit²³, sed quia fur fuit, et crumena²⁴ illa cum illo fuit²⁴, et quid²⁵ (+ *igi*) (= quod) inlocabatur (= immittebatur) ille habet (*praes. consuet.*)²⁵. 7 Ei-dixit²⁶ Iesus: [Re]mitte²⁷ istam, ut in-diem²⁸ illum propter mortui (*adj.*) -convestiendum («Totenbekleidung») meum conservet istud²⁸. 8 Pauperes²⁹ semper³⁰ vobiscum sunt; ego autem semper non³¹ vobiscum sum. 9 Comperit (*aor.*)³² populus multus ex Iudaeis³², quia³³ ibi

²¹¹ cum Op. — ²¹² + suis OT. — ²¹³ fuit propinquum Paska (pask'a) [Phase (pasek'i) Tb], dies-festus ille (om ille Tb) OT. — ²¹⁴ ascenderunt multi ad-Ierusalēm ex regionibus (*coll.*) antierius illo Phase (pasek'i) (= ante illud Phase) quod dicunt Passionem OT. — ²¹⁵ *verb.* capita sua OT. — ²¹⁶ Iudaei autem illi quaerebant Iesum OT. — ²¹⁷ cum OT. — ²¹⁸ om illo OT. — ²¹⁹ venietne OT. — ²²⁰ quia dederant (*verb.* traditum-erat) mandatum OT. — ²²¹ ut si-igitur <ali>quis noverit (sciat Op) OT. — ²²² scire-faciet illis OT. — ²²³ et Op.

¹ anterior sex dies illius (om illius Tb) Passionis (+ illius Tb) OT. — ² om *igi* Op. — ³ lazare Tb. — ⁴ + Iesus OT. — ⁵ om et Op. — ⁶ + illi (*dat.*) OT. — ⁷ Martha ministrabat illi OT. — ⁸ fuit cum illo ex [con]viviis Op; ex [con]viviis fuit cum illo Tb. — ⁹ nardi fidelis OT. — ¹⁰ + et OT. — ¹¹ abstersit OT. — ¹² domus autem OT. — ¹³ + omnis OT. — ¹⁴ illius OT. — ¹⁵ dixit aliquis (= quidam) unus OT. — ¹⁶ + eius OT. — ¹⁷ + Simonis (simonisi) OT. — ¹⁸ iskarioteli OT. — ¹⁹ cui in-corde <ei>-locatum-erat Op. — ²⁰ propter quid OT. — ²¹ unguentum hoc non OT. — ²² + autem propter illud OT. — ²³ quaedam sollicitudo ei-locatum-erat OT. — ²⁴ crumenam illam habebat ille (ille habebat Tb) OT. — ²⁵ inlocationem (= immissum) illam ille portabat (portavit = portat [*consuet.*] Tb) OT. — ²⁶ et dixit OT. — ²⁷ [re]linquite OT. — ²⁸ ad-diem sepeliendi me (*gen.*) mihi-conservetur istud Op; ad-sepulturam meam mihi-conservetur Tb. — ²⁹ quia pauperes OT. — ³⁰ quandoque Op. — ³¹ non semper OT. — ³² animadvertit omnis populus Iudaeorum (ex Iudaeis Tb) OT. — ³³ + Iesus. —

est; ierunt³⁴ non-tamen³⁵ propter Iesum solum³⁶, sed ut Lazarum (lazare)³⁷ quoque solum³⁸ viderent, quem (+ *igi*) suscitavit³⁹ a-mortuis. 10 Consultationem⁴⁰ fecerunt sacerdotum-magistri illi⁴⁰, ut-forte⁴¹ Lazarum quoque occiderent. 11 Quia (foras-)de illo (= propter illum)⁴² multi ex Iudaeis illis⁴³ ibant et crediderunt⁴⁴. 12 E crastino multitudo⁴⁵ populi illius⁴⁵, qui venerat (*verb.* ventus fuit) ad-diem-festum illum, ut-primum⁴⁶ audiverunt quia Iesus venit (*praes.*) a-Ierusalēm, 13 sustulerunt⁴⁷ ramos (*coll.*) palmitis⁴⁷, et exierunt ad-ob(viam)viandum⁴⁸ ei⁴⁸. Clamabant et loquebantur: Hosanna (hosanna)⁴⁹; benedictus est veniens nomine Domini, et⁵⁰ Rex Israel (*gen.*). 14 Et invenit Iesus asinum unum⁵¹ et consedit super illum, sicut scriptum est: 15 Gaude⁵¹, filia Sion (sionisi), ecce⁵² rex tuus venit (*praes.*)⁵³, et supra sedet⁵⁴ in-pullo in-asino⁵⁵. 16 Et⁵⁶ hoc non agnoverunt⁵⁷ discipuli eius prius⁵⁸; quando⁵⁹ autem⁵⁹ glorificatus-est Iesus, tunc⁶⁰ recordati-sunt⁶¹ quia hoc[-modo]⁶² scriptum fuit super⁶³ illum, et hoc fecerunt illi (*dat.*). 17 Et populus testificabatur (= testimonium perhibebat)⁶⁴, qui fuit cum illo⁶⁴, quando⁶⁵ Lazarum (lazare)⁶⁶ vocavit a-monumento⁶⁷ et suscitavit illum a-mortuis. 18 Propter hoc⁶⁸ [ei-][ob]-viabat⁶⁹ populus ille, quia audierat (*verb.* ab-eo-auditum-erat) quoniam huius-modi⁷⁰ prodigium (= signum) operatus-erat (= fecerat) ille (*verb.* operatum (*pass.*) -erat ab-illo)⁷¹. 19 Pharisei autem illi loquebantur⁷² invicem⁷²: Spectatis⁷³ quia nihil proficitis? ecce regio (= mundus) omnis⁷⁴ (intro)sequitur⁷⁵ illum⁷⁵. 20 Fuerunt ibi⁷⁶ [qui]⁷⁷ ex Gentibus⁷⁷ quoque, qui⁷⁸ ascenderant (*verb.* ascensi fuerunt) adorare (*term.*)⁷⁸ in-die-festo.) 21 Illi⁷⁹ accesserunt⁸⁰ Philippo (= accesserunt ad Philippum), qui⁸¹ a-Bethsaida Galilaeorum (galileveli) fuit⁸¹; precabantur illum⁸² et ei-loquebantur: Domine, volumus Iesum videre. 22 Venit⁸³ Philippus et nuntiavit⁸⁴ Andreae (andria)⁸⁵; Andreas⁸⁶ et Philippus (p'ilipe)⁸⁷ dixerunt⁸⁸ Iesu. 23 Iesus autem respondit illis⁸⁹ et eis-dixit⁸⁹: Pervenit (*verb.* perventum

³⁴ et venerunt OT. — ³⁵ non solum OT. — ³⁶ om solum OT. — ³⁷ lazare OT. — ³⁸ om solum OT. — ³⁹ + Iesus Tb. — ⁴⁰ sacerdotum-magistri autem illi consultationem fecerunt Op. — ⁴¹ ut OT. — ⁴² om (foras-)de illo OT. — ⁴³ om illis OT. — ⁴⁴ + illi in-Iesum OT. — ⁴⁵ populus ille multus OT. — ⁴⁶ quia audierunt quoniam (quia Op) OT. — ⁴⁷ et (om Tb) receperunt ramum (ramos [*coll.*] Tb) ex palma (palmis Tb) OT. — ⁴⁸ ad-[ob]viandum + et OT. — ⁴⁹ hosanna OT. — ⁵⁰ om et OT. — ⁵¹ om unum OT. — ⁵¹ ne timeas OT. — ⁵² + en OT. — ⁵³ ad-te Tb. — ⁵⁴ + ille OT. — ⁵⁵ asini Op. — ⁵⁶ om et OT. — ⁵⁷ agnovit (!) Tb; noverant Op. — ⁵⁸ primum OT. — ⁵⁹ sed ubi (*temp.*) Tb; sed quando-quoque (*verb.* ubique) Op. — ⁶⁰ om tunc OT. — ⁶¹ eis-recordatum (*pass.*-est OT. — ⁶² hoc OT. — ⁶³ propter OT. — ⁶⁴ qui fuit cum illo testimonioerat illi (*dat.*) OT. — ⁶⁵ quia OT. — ⁶⁶ lazare Op. — ⁶⁷ a-sepulcro OT. — ⁶⁸ + quoque OT. — ⁶⁹ + illi (*dat.*) OT. — ⁷⁰ hoc OT. — ⁷¹ operatus-est (*aor.*): om ille OT. — ⁷² dixerunt illis OT. — ⁷³ spectatisne OT. — ⁷⁴ omnis regio Op. — ⁷⁵ ivit post illum OT. — ⁷⁶ om ibi OT. — ⁷⁷ aliqui (= quidam) Gentes OT. — ⁷⁸ ex ascensis (= iis qui ascenderant) ut adorarent OT. — ⁷⁹ + quoque Ad*; hi OT. — ⁸⁰ accesserunt OT. — ⁸¹ qui (+ *igi* Tb) fuit a-Bethsaida Galilaeae OT. — ⁸² interrogabant illum Op; om Tb. — ⁸³ et venit Tb. — ⁸⁴ dixit OT. — ⁸⁵ andrea OT. — ⁸⁶ et venerunt (om venerunt Tb) Andreas (andrea) OT. — ⁸⁷ pilipe (!) Op. — ⁸⁸ et dixerunt Op. — ⁸⁹ et dixit illis OT. —

est)⁹⁰ tempus (= hora), ut glorificetur Filius hominis. 24 Profecto (*mart' liad*) iustum (*mart' ali*)⁹¹ loquor vobis, nisi⁹² granum tritici conciderit (= ceciderit) in-terram, et mortuum-erit, illud solum manebit; si-igitur mortuum-erit, multum fructum proferet. 25 Cui carum-est⁹³ caput suum (= qui amat semetipsum), dimittet illud; et cui odio-erit (= qui oderit) caput suum (= semetipsum) in-regione (= mundo) hac⁹⁴, in-vitam illam⁹⁵ aeternam (*saukunē*)⁹⁶ hereditabit⁹⁷ illud. 26 Si⁹⁸ <ali>quis (= quis) ministrat⁹⁹ mihi, me-insequatur¹⁰⁰; et ubi (+ *igi*)¹⁰¹ ego sum¹⁰² ibi¹⁰³ minister ille¹⁰⁴ erit. Mihi¹⁰⁵ si quis ministraverit¹⁰⁵, honorem faciet illi (= honorificabit illum)¹⁰⁶ Pater meus. 27 Nunc autem¹⁰⁷ spiritus meus (= anima mea) concitatus¹⁰⁸ est; et quid¹⁰⁹ dicam? Pater, eripe¹¹⁰ me ex tempore (= hora) hoc¹¹¹; sed propter hoc veni in-tempus hoc (= in horam hanc). 28 Pater, glorifica nomen tuum. Venit¹¹⁷ vox a-<super>caelo: Te-glorificavi et deinde (= iterum)¹¹³ te-glorificabo. 29 Et populus¹¹⁴ ille, qui stetit, audiebat¹¹⁵ et¹¹⁵ loquebantur¹¹⁶: Tonitruum est¹¹⁷; et alii¹¹⁸ loquebantur: Angelus loquitur¹¹⁹ illi. 30 Respondit Iesus et dixit¹²⁰: Non propter me venit¹²¹ vox haec, sed propter vos. 31 Nunc est iudicium¹²² regionis (= mundi)¹²³; nunc princeps¹²⁴ huius regionis (= mundi) corruet¹²⁵. 32 Et ego in-illo tempore¹²⁶ exaltatus-ero a-terra, omne¹²⁷ attractabo ad-me. 33 Hoc¹²⁸ eis-loquebatur¹²⁹ edocebat¹³⁰ qua morte <per>moriendus (= moriturus)¹³¹ fuit (= esset). 34 Respondit illi populus ille¹³²: Nos audivimus (*aor.*)¹³³ ex lege quoniam Christus (k'riste) [usque] ad-aeternitatem stabit¹³⁴; et tu quomodo loquēris quoniam exaltari¹³⁵ fas est (= oportet) Filium (*gen.*) hominis¹³⁵? Quis est ille¹³⁶ Filius hominis¹³⁷? 35 Dixit illis Iesus: Paucum¹³⁸ tempus adhuc¹³⁸ lumen vobiscum est; ambulate dum adhuc¹³⁹ lumen vobiscum¹⁴⁰ est¹⁴⁰, ut non [ob]veniant (*sg.*) vobis tenebrae (*sg.*)¹⁴¹, quia¹⁴² qui ambulat (*praes. consuet.*) in-tenebris, non scit (*praes. consuet.*)¹⁴³ quo (*vidre*) ambulat (*praes. consuet.*). 36 Dum lumen vobiscum¹⁴⁴ est¹⁴⁴, credite

⁹⁰ pervenit (*aor.*) OT. — ⁹¹ amen amen OT. — ⁹² si-igitur non OT. — ⁹³ carum-erit (= amabit) OT. — ⁹⁴ in-hac regione OT. — ⁹⁵ om illam OT. — ⁹⁶ aeternam (*saukunoj*) OT. — ⁹⁷ conservabit OT. — ⁹⁸ si-igitur OT. — ⁹⁹ ministrabit Op. — ¹⁰⁰ me-<introrsum>sequatur OT. — ¹⁰¹ ubi <quoque> OT. — ¹⁰² ero OT. — ¹⁰³ + quoque OT. — ¹⁰⁴ om ille OT. — ¹⁰⁵ et (om Tb) si-igitur <ali>quis mihi (mihi-Tb) ministrabit (ministrat *it.* Tb) OT. — ¹⁰⁶ honorem dabit illi (= honorabit illum) OT. — ¹⁰⁷ om autem OT. — ¹⁰⁸ tremefactus OT. — ¹⁰⁹ quidnam OT. — ¹¹⁰ salva OT. — ¹¹¹ ex hoc tempore OT. — ¹¹² pervenit ad-eum OT. — ¹¹³ (+?) rursum OT. — ¹¹⁴ populus autem OT. — ¹¹⁵ et audivit OT. — ¹¹⁶ + quoniam OT. — ¹¹⁷ fuit OT. — ¹¹⁸ alii autem OT. — ¹¹⁹ loquebatur OT. — ¹²⁰ + illis OT. — ¹²¹ fuit OT. — ¹²² iudicium est Op. — ¹²³ + huius OT. — ¹²⁴ + ille OT. — ¹²⁵ desuper-cadet deorsum OT. — ¹²⁶ ubi (*temp., verb.* quodie) OT. — ¹²⁷ omnes OT. — ¹²⁸ + autem cum OT. — ¹²⁹ loquebatur OT. — ¹³⁰ scire-faciebat OT. — ¹³¹ in-animo-habet <per>mori (mori Tb) OT. — ¹³² + et ei-dixit OT. — ¹³³ audivimus (*verb.* a-nobis-auditum-est) OT. — ¹³⁴ manebit OT. — ¹³⁵ fas est Filium hominis exaltari Op. — ¹³⁶ hic Tb. — ¹³⁷ om quis ... hominis Op. — ¹³⁸ adhuc tempus OT. — ¹³⁹ om adhuc OT. — ¹⁴⁰ habetis OT. — ¹⁴¹ tenebrae (*sg.*) [ob]veniant vobis Op. — ¹⁴² om quia Op. — ¹⁴³ novit (*praes. consuet.*) Op. — ¹⁴⁴ habetis OT. —

in-[quae] luminis¹⁴⁵ illius (= in lumen illud)¹⁴⁶, ut progenies (= filii)¹⁴⁷ luminis sitis. Hoc eis-loquebatur¹⁴⁸ Iesus; et abiit et transconditus-est (= evanuit)¹⁴⁹ ex (= ab) illis. 37 Et huiusce[modi] prodigium¹⁵⁰ fecerat (*verb.* ab-eo-operatum (*pass.*) -erat)¹⁵¹ coram illis¹⁵², et illi¹⁵³ non crediderunt in-eum¹⁵⁴, 38 Ut consummaretur¹⁵⁵ verbum illud Isaiae (esaja) prophetae, quod dixit¹⁵⁶: Domine, quisnam credidit [id] audibulum nostrorum (= auditibus nostris)¹⁵⁷, aut¹⁵⁸ brachium Domini cui manifestatum est? 39 Propter hoc [non (*verb.*)] crediderunt¹⁵⁹, quia deinde¹⁶⁰ quoque¹⁶⁰ dixit Isaia (esaia): 40 Quoniam¹⁶¹ excaecavit¹⁶² oculos eorum et insanafecit¹⁶² corda eorum, ut non (*ara*) spectent¹⁶³ oculis (oculo), et¹⁶⁴ animadvertant (= intelligent) corde (cordibus), et convertantur, et¹⁶⁵ sanem illos. 41 Hoc dixit Isaia (esaja)¹⁶⁶, quia¹⁶⁷ vidit gloriam eius, et loquebatur propter illum. 42 Ex principibus autem illis¹⁶⁸ multi crediderunt in-eum¹⁶⁹, et¹⁷⁰ ex¹⁷¹ Pharisaeis illis¹⁷¹ non (*verb.*) manifestant (*it.*)¹⁷², ut non excidant¹⁷³ e populo illo¹⁷³. 43 Quia perdixerunt gloriam hominis magis quam gloriam Dei. 44 Et Iesus¹⁷⁴ clamabat et loquebatur¹⁷⁵: Qui credet in-me (*verb.* cui credibilis-ero ego)¹⁷⁶, non in-me credet, sed in-illum¹⁷⁷ qui misit me¹⁷⁷. 45 Et qui videbit me¹⁷⁸, videbit¹⁷⁹ mittentem illum me¹⁷⁹. 46 Ego lumen regionis (= mundi)¹⁸⁰, veni¹⁸⁰, ut omnis (*dat.*), [qui]¹⁸¹ [in-me] credet (*verb.* cui credibilis-ero)¹⁸², in tenebris (*sg.*) non restet¹⁸³. 47 Si-igitur <ali>quis me-audiet(!)¹⁸⁵ verba mea, et non¹⁸⁶ conservabit¹⁸⁷, ego non iudico¹⁸⁸ illum¹⁸⁹; quia non veni quomodo-forte (= ut)¹⁹⁰ periudicem regionem (= mundum)¹⁹⁰, sed ut salvem¹⁹¹ regionem (= mundum). 48 Qui¹⁹² contemnet me, et non excipiet verba mea, est¹⁹³ qui iudicabit illum¹⁹³; verbum illud¹⁹⁴ quod eis-loquebar¹⁹⁵, illud <per>iudicabit¹⁹⁶ illum in-die illo postremo¹⁹⁷. 49 Quia ego a-memetipso (*verb.* a-capite meo) nihil¹⁹⁸ loquebar¹⁹⁹; ille mandavit²⁰⁰ mihi²⁰⁰, quid dicam, et quid loquar.

¹⁴⁵ inlumen Tb. — ¹⁴⁶ om illius (= illud) OT. — ¹⁴⁷ filii OT. — ¹⁴⁸ loquebatur Op. — ¹⁴⁹ occultatus-est Op; absconditus-est Tb. — ¹⁵⁰ tanta prodigia (= signa) pl. OT. — ¹⁵¹ operatus-est (*aor.*) OT. — ¹⁵² eis OT. — ¹⁵³ om illi Op. — ¹⁵⁴ ad <versus> illum OT. — ¹⁵⁵ consummaretur (om Op) [id] Isaiae (esaia) prophetae (+ consummaretur Op) OT. — ¹⁵⁶ loquitur OT. — ¹⁵⁷ audibili (= auditui) nostro OT. ¹⁵⁸ et OT. — ¹⁵⁹ non potuerunt credere OT. — rursum Op. — ¹⁶¹ om quoniam OT. — ¹⁶² eis-excaecati-sunt oculi eorum et exanimata-sunt OT. — ¹⁶³ ut non (*verb.*) videant OT! — ¹⁶⁴ + non Op. — ¹⁶⁵ + ego OT. — ¹⁶⁶ esaia OT. — ¹⁶⁷ ubi (*temp.*) OT; + *igi* Tb. — ¹⁶⁸ om illis OT. — ¹⁶⁹ ad <versus> illum OT. — ¹⁷⁰ sed OT. — ¹⁷¹ propter Pharisaeos OT. — ¹⁷² confessi-sunt OT. — ¹⁷³ e concilio [eos]-jeicerent OT. — ¹⁷⁴ Iesus autem OT. — ¹⁷⁵ clamorem-fecit (= exclamavit) et dixit OT. — ¹⁷⁶ in-me credet OT. — ¹⁷⁷ in-mittentem me (*verb.* missorem meum) OT. — ¹⁷⁸ vidit me Tb; me-vidit Op. — ¹⁷⁹ vidit mittentem me: om illum OT. — ¹⁸⁰ ad-regionem (regionis Op) missus-sum OT. — ¹⁸¹ + qui Ad OT. — ¹⁸² credet in-me OT. — ¹⁸³ permaneat OT. — ¹⁸⁴ et qui OT. — ¹⁸⁵ audiet OT. — ¹⁸⁶ om non OT. — ¹⁸⁷ + illud OT. — ¹⁸⁸ iudicabo OT. — ¹⁸⁹ om illum Tb. — ¹⁹⁰ om illum Tb. — ¹⁹⁰ ad-iudicandam regionem OT. — ¹⁹¹ vivificem OT. — ¹⁹² + autem OT. — ¹⁹³ habet iudicem suum OT. — ¹⁹⁴ om illud OT. — ¹⁹⁵ loquebar OT. — ¹⁹⁶ iudicabit OT. — ¹⁹⁷ in-postremo die OT. — ¹⁹⁸ non OT. — ¹⁹⁹ + sed qui misit me Pater OT. — ²⁰⁰ commodavit mihi mandatum OT. —

50 Et²⁰¹ scio²⁰¹ quia mandatum eius vita est aeterna²⁰²; cui²⁰³ carus-sum ego²⁰³, sicut²⁰⁴ mandavit mihi Pater²⁰⁴, isto[-modo] ei-sloquor²⁰⁵.

13,1 Prae (= ante)¹ die-festo illius Paschae (*zatiki*) sciebat¹ Iesus, quia pervenit (*verb.* perventum est)² tempus (= hora) eius, ut³ mutaretur (= transferretur)³ e-regione (= mundo)⁴ ad-Patrem (*gen.*)⁵, perdilexit suos illos, qui⁶ in-regione hac⁷ sunt⁸, perfecte perdilexit illos. 2 Et ut-primum cenae tempus⁹ fuit, a-daemone¹⁰ in<(tro)>-iectus-erat (= diabolus se iniecerat) in-cor suum, ut traderet illum Iudas (iuda) Simonis (simonisi) Iscariotes (skarioteli)¹⁰. 3 Sciebat¹¹ Iesus quia omne¹² tradidit¹³ Pater in-manus eius, et quia ex (= a) Deo prodivit (= exivit), et ad-Deum (*gen.*) it. 4 Surrexit e cena¹⁴ illa¹⁴, et [super]posuit (= posuit) vestem suam; et sustulit¹⁵ laciniam (= pannum) unam, se-succinxit¹⁵. 5 Et postea¹⁶ recepit aquam¹⁷, infudit in-concham¹⁸, et coepit lavare (*term.*) pedes illos²⁰ discipulorum²⁰, et abstergebat lacinia²¹ illā²¹ qua²² succinctus-erat (*verb.* quae ei-succincta-erat)²². 6 Venit (*praes.*) ad-Simonem Petrum (petre)²⁴; et²⁵ ille dixit illi²⁵: Domine, tu perlavasne (*it.*)²⁶ pedes meos? 7 Respondit illi²⁷ Iesus et ei-dixit²⁸: Quid (+ *ese*) (= quod)²⁹ ego³⁰ operor, nunc³¹ non scis³¹, deinde³² autem scies³². 8 Dixit illi Petrus: Non mihi-perlavabis³³ pedes meos³⁴ [usque] ad-aeternitatem (= in aeternum). Respondit³⁵ Iesus: Si³⁶ non perlavabo te³⁶, non habebis³⁷ mecum portionem³⁸. 9 Dixit illi Simon Petrus: Domine, ne (= non) solum pedes meos, sed manus³⁹ et caput quoque⁴⁰. 10 Dixit illi Iesus: Lotus⁴¹ ille non eget lavatione⁴² (*verb.* loto illi non necesse-est lavatio), at (= nisi) pedum⁴³ solum lavatio⁴³, quia omnino sanctus (= mundus) est⁴⁴; et⁴⁵ vos⁴⁵ sancti (= mundi) estis, non autem⁴⁶ omnes. 11 Quia sciebat⁴⁷, qui (+ *igi*) (= quis)⁴⁸ ad-tradendum ibat illum⁴⁸; propter hoc dixit: Quoniam non omnes sancti (= mundi)

²⁰¹ quia novi Op; et quia scio Tb. — ²⁰² aeterna est OT. — ²⁰³ quod ego loquor Op; quod loquor ego Tb. — ²⁰⁴ sicut (+ *igi*) Pater dixit mihi Op. — ²⁰⁵ isto[-modo] quoque loquor OT.

¹ et antequam die-festo illo (= ante diem-festum) illius Phase (pasek'i) (+ quod est passionis Tb) noverat OT. — ² pervenit (*aor.*) OT. — ³ quia exhibit ille OT. — ⁴ + et ibit OT. — ⁵ + quia OT. — ⁶ om qui OT. — ⁷ in-hac regione OT. — ⁸ et: om sunt OT. — ⁹ cenatio (= cena) illa OT. — ¹⁰ et (om Tb) daemon intraverat (*verb.* intratum fuit) in-cor Iudae Simonis (simon Op, simonis Tb) Iscariotae (iskarioteli), ut ederet (= traderet) illum OT. — ¹¹ noverat OT. — ¹² + *ve* OT. — ¹³ commodavit Tb; + illi OT. — ¹⁴ cenatione OT. — ¹⁵ recepit linteum et succinxit illum (se-succinxit Tb) OT. — ¹⁶ om Tb; deinde Op. — ¹⁷ + et OT. — ¹⁸ in-lavatorium OT. — ¹⁹ perlavare (*term.*) OT. — ²⁰ discipulorum illorum suorum OT. — ²¹ linteum illo OT. — ²² quo vestitus (convestitus Tb)-erat (*verb.* quod ei-(con)-vestitum-erat) OT. — ²³ et venit (*aor.*) OT. — ²⁴ petrē OT. — ²⁵ dixit illi Petrus OT. — ²⁶ mihi-perlavas (*praes.*) OT. — ²⁷ om illi OT. — ²⁸ + illi OT. — ²⁹ quod Op. — ³⁰ om ego Tb. — ³¹ non novisti nunc Op; nunc non novisti Tb. — ³² agnosces autem post hoc Op. — ³³ + mihi Tb. — ³⁴ om meos Tb. — ³⁵ dixit illi OT. — ³⁶ si-igitur non tibi-perlavabo pedes tuos (pedes tibi Tb) OT. — ³⁷ habes Tb. — ³⁸ portionem mecum OT. — ³⁹ + quoque OT. — ⁴⁰ + meum OT. — ⁴¹ ablotus OT. — ⁴² om lavatione OT. — ⁴³ pedes solum lavare (*term.*) Tb. — ⁴⁴ + ille Tb; sanctus est ille omnino Op. — ⁴⁵ vos autem Op. — ⁴⁶ sed non OT. — ⁴⁷ noverat OT. — ⁴⁸ traditorem suum (illum Tb) OT. —

estis. 12 Et in illo tempore⁴⁹ perlavit pedes eorum, sustulit⁵⁰ vestem suam⁵¹, et deinde (= iterum)⁵² accubuit, et dixit⁵² illis: Scitis⁵³, quid (+ *ese*) feci ad〈versus〉 vos? 13 Vos appellatis me Magistrum (*abl.*) et Dominum (*abl.*)⁵⁴, et bene dixistis, quia⁵⁵ sum (+ *ve*)⁵⁶ isto [-modo] (= sic)⁵⁶. 14 Si-igitur ego vobis-perlavi pedes vestros⁵⁷, qui (+ *ese*)⁵⁸ Dominus et Magister sum⁵⁸, et [penes] vos quoque 〈penes-〉est (= vos quoque debetis) invicem perlavare (*verb.* perlavatio)⁵⁹ pedes (*gen.*). 15 Quia notam (= exemplum) unam⁶⁰ tradidi vobis⁶¹; sicut hoc ad〈versus〉⁶² vos feci⁶², et⁶³ vos quoque facite. 16 Profecto (mart'liad) iustum (mart'ali)⁶⁴ loquor vobis, non est servus maior domino suo (*gen.*), et⁶⁵ nec apostolus maior mittente (= missore)⁶⁶ suo. 17 Si-igitur agnoscetis⁶⁷, beatissimi⁶⁸ eritis, si facietis hoc⁶⁸. 18 Non propter vos omnes loquor⁶⁹, quia⁷⁰ ego vos-novi⁷¹, quos (+ *ege*)⁷² vos-selegi⁷³, sed ut consummetur (= adimpleatur) scriptum (= scriptura) illud⁷⁴: Quoniam⁷⁵ qui manducabat panem mecum⁷⁶, ille⁷⁷ terminavit (= peregit) mecum mendaciloquentiam (= mendacium)⁷⁷. 19 Abhinc⁷⁸ loquor vobis, dum⁷⁹ nondum factum est⁷⁹, ut quando erit, credatis quoniam⁸⁰ ego sum. 20 Profecto iustum⁸¹ loquor vobis, qui⁸² excipiet quem ego emisero⁸³, me⁸⁴ excipiet⁸⁵; qui⁸⁶ me excipiet, excipiet mittentem me (*verb.* missorem meum). 21 Hoc ut-primum⁸⁷ dixit Iesus, concitatus-est⁸⁸ spiritu suo, testatus-est⁸⁹ et dixit: Profecto iustum⁹⁰ loquor vobis, quia⁹¹ unus ex vobis⁹² tradit⁹³ me. 22 Contemplati-sunt⁹⁴ invicem discipuli eius⁹⁵, et anxii-facti-sunt⁹⁶, propter quem-nam loquitur (= loqueretur)⁹⁶. 23 Et fuit unus⁹⁷ ex discipulis eius⁹⁸, qui⁹⁹ accubuerat (*verb.* a-quo accubitum-erat) cum Iesu⁹⁹, qui (+ *igi*) carus-erat Iesu (= quem diligebat Iesus). 24 Innuvit (*verb.* oculos ei-fecit)¹⁰⁰ illi Simon Petrus (petrē)¹⁰¹, ut interrogaret: Quis est propter quem loquitur? 25 Et ille¹⁰² annixus-est¹⁰³ in-pectus Iesu (iesusi), et ei-dixit¹⁰⁴: Domine, quis est? 26 Respondit Iesus et ei-dixit: Ille¹⁰⁵ est cui ego intingam frustum(?) et

⁴⁹ ubi (*temp.*) OT. — ⁵⁰ tunc recepit OT. — ⁵¹ poculum (!) suum Op. — ⁵² accubuit et dixit deinde OT. — ⁵³ scitisne OT. — ⁵⁴ Magister (*voc.*) et Domine (*voc.*) OT. — ⁵⁵ + ego Tb. — ⁵⁶ om (+ *ve*) isto [-modo] OT. — ⁵⁷ om vestros Tb. — ⁵⁸ Dominus et Magister OT. — ⁵⁹ perlavare (*term.*) OT. — ⁶⁰ om unam OT. — ⁶¹ + quia Tb. — ⁶² ego feci vobis OT. — ⁶³ isto-eodem [-modo] OT. — ⁶⁴ amen amen OT. — ⁶⁵ om et OT. — ⁶⁶ transmittente (= transmissore) Tb. — ⁶⁷ si hoc agnoscetis Tb; si-igitur hoc noveritis Op. — ⁶⁸ beati estis si-igitur facietis illud OT. — ⁶⁹ + hoc OT. — ⁷⁰ sed Op. — ⁷¹ novi Op. — ⁷² om *ege* OT. — ⁷³ selegi Op. — ⁷⁴ scripta illa (om illa Op) consummuntur OT. — ⁷⁵ om quoniam OT. — ⁷⁶ mecum panem Op. — ⁷⁷ sustulit (= levavit) super me calcaneum eius (= suum) OT. — ⁷⁸ + autem Op. — ⁷⁹ antequam fit (*verb.* usque ad factum) OT. — ⁸⁰ quia OT. — ⁸¹ amen amen OT. — ⁸² si-igitur aliquis OT. — ⁸³ transmisim Op; transmisero Tb. — ⁸⁴ ille me Op. — ⁸⁵ exceptit Tb. — ⁸⁶ et qui OT. — ⁸⁷ om ut-primum OT. — ⁸⁸ et tremefactus-est OT. — ⁸⁹ et testatus-est Op. — ⁹⁰ amen amen OT. — ⁹¹ om quia Tb. — ⁹² vester Op. — ⁹³ tradet OT. — ⁹⁴ se-spectabant Op. — ⁹⁵ om eius OT. — ⁹⁶ non (*ver*) noverant (non [*ara*] sciebant Tb) propter quem loquebatur OT. — ⁹⁷ + annitens Op. — ⁹⁸ + annitens Tb. — ⁹⁹ apud sinus Iesu OT. — ¹⁰⁰ nictavit (*verb.* nictationem ei-fecit) OT. — ¹⁰¹ petre OT. — ¹⁰² ille autem Tb; om Op. — ¹⁰³ + ille Op. — ¹⁰⁴ + illi OT. — ¹⁰⁵ cui ego intingam panem et tradam ille est OT. —

tradam (= dabo)¹⁰⁵. Et intinxit frustum¹⁰⁶ et tradidit Iudae Iscariotae (skarioteli)¹⁰⁷. 27 Et post frustum¹⁰⁸ illud¹⁰⁸, tunc¹⁰⁹ intravit¹¹⁰ daemon. Et¹¹¹ dixit illi Iesus: Nunc¹¹² quid (= quod)¹¹² in-animo-habes operari (*verb.* ad-opus), operare¹¹³ cito. 28 Et¹¹⁴ hoc nemo animadvertit¹¹⁵ ex [con]vivis eius¹¹⁵, propter quid (= quare) dixit (= dixerit) illi¹¹⁶. 29 Quidam cogitabant, quia crumenam illam habebat¹¹⁷ Iudas, et¹¹⁷ ei-dixit¹¹⁸ Iesus: Nobis-eme¹¹⁹ si¹²⁰ quid¹²⁰ nobis-necesse-erit in-die-festo illo, aut¹²¹ si pauperibus¹²² quid tradere (*term.* = daret)¹²². 30 Et¹²³ ut-primum¹²³ recepit frustum illud¹²⁴, exiit¹²⁵ foras¹²⁶; et¹²⁶ fuit nox. 31 Et ut-primum¹²⁷ exiit¹²⁸, dixit Iesus: Nunc glorificatus-est Filius hominis, et Deus¹²⁹ glorificatus-est cum illo. 32 Et quia¹³⁰ glorificatus-est cum illo, et¹³¹ Deus¹³² glorificabit illum cum semetipso (*verb.* cum capite suo), et subito¹³³ glorificabit illum. 33 Liberi (= filii) mei¹³⁴, momentum¹³⁵ unum tempus (= momentaneum tempus)¹³⁵ vobiscum sum¹³⁶; quaeritis me, et¹³⁷ sicut dixi ego¹³⁸ Iudaeis illis¹³⁹: Quo (*vidre* + *igi*)¹⁴⁰ eo, vos¹⁴¹ non (*ver*) venietis¹⁴¹, et nunc vobis loquor. 34 Mandatum novum trado vobis, ut diligatis invicem, sicut¹⁴² perdilexi ego¹⁴³ vos, ut vos quoque diligatis invicem. 35 Hōc (= in hoc) scient¹⁴⁴ omnes, quia mei discipuli estis, si-igitur diligetis invicem. 36 Dixit illi Simon Petrus (petre): Domine, quo (*vidre*) ambulas? Respondit¹⁴⁵ Iesus: Quo (*vidre* + *igi*) ego eo, tu¹⁴⁶ non (*ver*) insequēris nunc (+ *ve*)¹⁴⁶; deinde autem me-insequēris¹⁴⁷. 37 Dixit illi Petrus: Domine, cur non (*ver*) te-sequar¹⁴⁸ nunc (+ *ve*)? caput meum (= meipsum) collocabo (= ponam) super te¹⁴⁸. 38 Respondit Iesus¹⁴⁹: Caput¹⁵⁰ tuum sane collocabis (= pones) super me¹⁵⁰? Profecto iustum¹⁵¹ loquor tibi, nondum gallus¹⁵² cecinerit (*verb.* a-gallo cantatum-erit)¹⁵², negabis me ter.

14,1 Ne tremefiant corda vestra¹, sed² credite in-Deum (*verb.* vobis-credibilis-sit Deus)³, et in-me credite⁴. 2 In-domo Patris mei multae sta-

¹⁰⁶ panem OT. — ¹⁰⁷ Iudae Simonis (simonisi) Iscariotae (iskarioteli) OT. — ¹⁰⁸ acceptionem Iudae panis (escae Tb) illius OT. — ¹⁰⁹ om tunc OT. — ¹¹⁰ ad-eum OT. — ¹¹¹ om et Tb. — ¹¹² quod OT. — ¹¹³ fac OT. — ¹¹⁴ om et OT. — ¹¹⁵ agnovit ex accubitu-sedentibus cum Iesu OT. — ¹¹⁶ + quia Op. — ¹¹⁷ Iudas habebat quoniam OT. — ¹¹⁸ +illi Ot. — ¹¹⁹ eme OT. — ¹²⁰ quid (Tb + *igi*) OT. — ¹²¹ vel OT. — ¹²² tradere (*term.*) quid pauperibus Tb. — ¹²³ ille autem OT. — ¹²⁴ panem illum OT. — ¹²⁵ et exiit OT. — ¹²⁶ et (om Op) statim OT. — ¹²⁷ quando Op. — ¹²⁸ prodivit Op; + Iudas OT. — ¹²⁹ + quoque Op. — ¹³⁰ + Deus Tb; si-igitur Deus Op. — ¹³¹ om et OT. — ¹³² + quoque OT. — ¹³³ statim OT. — ¹³⁴ om mei OT. — ¹³⁵ paucum tempus OT. — ¹³⁶ + et Tb. — ¹³⁷ om et Tb. — ¹³⁸ om ego OT. — ¹³⁹ om illis OT. — ¹⁴⁰ quo (*vidre*) + ego Tb; quoniam ego Op. — ¹⁴¹ vobis non (*ver*) potestas-est (= vos non potestis) venire OT. — ¹⁴² + ego OT. — ¹⁴³ om ego OT. — ¹⁴⁴ agnoscent OT. — ¹⁴⁵ dixit illi OT. — ¹⁴⁶ tibi nunc (+ *ve*) non (*ver*) potentia-est (= tu non potes) venire OT. — ¹⁴⁷ + me Op. — ¹⁴⁸ potentia-mihi-est (= possum) insequi (*term.*) te (*term.*)? nunc spiritum meum propter te collocabo OT. — ¹⁴⁹ + et dixit illi OT. — ¹⁵⁰ spiritum tuum propter me collocabis (collocabisne Tb) OT. — ¹⁵¹ amen amen OT. — ¹⁵² cecinerit gallus donec OT.

¹ tremefiat cor vestrum OT. — ² om sed OT. — ³ in-Deum (*gen.*) OT. — ⁴ credite ad<versus> me OT. —

tiones (sg.) sunt (sg.)⁵; si-igitur-forte⁶ non, dixi (= dixissem)⁷ vobis; quoniam eo⁸ et praeparabo vobis locum. 3 Et si⁹ ibo¹⁰, praeparabo vobis locum, et¹¹ deinde (= iterum)¹² veniam, et abducam vos mecum¹³, ut ubi (+ *igi*)¹⁴ ego ero, ibi quoque vos sitis. 4 Et quo (*vidre* + *igi*) eo¹⁵, scitis¹⁶ et viam quoque¹⁷ nostis. 5 Dixit illi Thomas (t'oma): Domine, non scimus¹⁸, quo (+ *vidre* + *igi*)¹⁹ is (= vadis)²⁰, et quomodo <num>²¹ viam illam scimus²¹? 6 Dixit illi Iesus: Ego sum via, et²² veritas, et vita; nemo (*ver vin*)²³ ibit²⁴ ad-Patrem (*gen.*), nisi²⁵ <foras->de (= per) me²⁵. 7 Et²⁶ si-forte me nossetis²⁶, nossetis²⁷-forte Patrem meum²⁷; et²⁸ abhinc agnovistis²⁹ et vidistis (*aor.*) illum²⁹. 8 Ei-dixit³⁰ Philippus (p'ilipe): Domine, ostende nobis Patrem³¹, et satis est nobis (*verb.* ad-nos). 9 Dixit illi Iesus: Huiusce-[modi]³² tempus vobiscum sum, et non nostis³³ me³⁴? Philippe, qui vidit me³⁵, vidit Patrem³⁶. Et tu quomodo loqueris³⁷: Ostende nobis Patrem³⁸? 10 Non credis³⁹, quia ego cum Patre⁴⁰, et Pater mecum est⁴¹? Verba quae vobis-loquor⁴², non a-memetipso (*verb.* a-capite meo)⁴³ vobis-loquor; sed Pater⁴⁴, qui mecum <per>habitans⁴⁵ est, ille operatur opera⁴⁶. 11 Creditis⁴⁷ in-me⁴⁷, quia ego cum Patre⁴⁸, et Pater mecum⁴⁹; si-igitur non (= alioquin) <foras->de⁵⁰ operibus illis <si>⁵⁰ credite in-me. 12 Profecto (*verb.* iuste) iustum⁵¹ loquor vobis, quia⁵² qui credit in-me (*verb.* cui credibilis-ero ego)⁵³, opera illa quae⁵⁴ ego operor, ille quoque operabitur, et grandiora⁵⁵ adhuc his⁵⁶ operabitur, quia ego ad-Patrem⁵⁷ eo. 13 Et quid (= quod) petet⁵⁸ nomine meo, faciam illud⁵⁹, ut glorificetur Pater cum Filio. 15(!) Si-igitur vobis-carus-ero ego (= diligetis me), mandata mea conservate⁶⁰. 16 Et ego orabo⁶¹ Patrem⁶², et alium consolatorem commodabit⁶³ vobis, ut vobiscum <per>habitet⁶⁴ [usque] ad-aeternitatem (= in aeternum), 17 Spiritum istum⁶⁵ veritatis, quem regio (= mundus)⁶⁶ non (*ver*) excipiet⁶⁶, ut⁶⁷ non videat⁶⁷ et⁶⁸ nec agnoscat⁶⁹ illum; vos autem agnovistis⁷⁰ illum, quia vobiscum

⁵ diversoria multa sunt OT. — ⁶ om forte OT. — ⁷ dixissem (*verb.* dixi-forte) OT. — ⁸ abibo OT. — ⁹ si-igitur OT. — ¹⁰ abibo et OT. — ¹¹ om et OT. — ¹² rursum OT. — ¹³ cum memetipso (*verb.* cum capite meo) OT. — ¹⁴ ubi quoque OT. — ¹⁵ ego eo Tb; eo ego Op. — ¹⁶ nostis Op. — ¹⁷ + illam Op. — ¹⁸ novimus OT. — ¹⁹ om *igi* OT. — ²⁰ ambulas OT. — ²¹ praevalentes sumus (= possumus) viam illam novisse (*term.*) OT. — ²² + ego sum Tb. — ²³ et (om Tb) nemo (*ara vin*) OT. — ²⁴ veniet OT. — ²⁵ per me OT. — ²⁶ om et: si-igitur-forte nossetis me OT. — ²⁷ Patrem quoque-forte meum nossetis. — ²⁸ om et OT. — ²⁹ nostis illum et vidistis (*perf.*, *verb.* a-vobis-visus-est) illum (om illum Tb) OT. — ³⁰ + illi OT. — ³¹ + tuum OT. — ³² tantum OT. — ³³ nosti OT. — ³⁴ mene OT. — ³⁵ me-vidit OT. — ³⁶ + meum OT. — ³⁷ + mihi OT. — ³⁸ + tuum OT. — ³⁹ credisne OT. — ⁴⁰ + sum OT. — ⁴¹ om est OT. — ⁴² + vobis OT. — ⁴³ a-memetipso non OT. — ⁴⁴ + meus OT. — ⁴⁵ om <per>habitans OT. — ⁴⁶ opus OT. — ⁴⁷ creditisne: om in-me OT. — ⁴⁸ + sum OT. — ⁴⁹ + est Op. — ⁵⁰ ex operibus his OT. — ⁵¹ amen amen OT. — ⁵² om quia OT. — ⁵³ *impers.* OT. — ⁵⁴ opus quod OT. — ⁵⁵ maiora OT. — ⁵⁶ hoc OT. — ⁵⁷ + meum Op. — ⁵⁸ petieritis OT. — ⁵⁹ illud faciam Tb; erit vobis Op. — ⁶⁰ conservabitis (= conservetis) OT. — ⁶¹ interrogabo OT. — ⁶² + meum OT. — ⁶³ mittet Op. — ⁶⁴ permaneat vobiscum OT. — ⁶⁵ illum OT. — ⁶⁶ regioni non (*ver*) potestas-est (= mundus non potest) recipere (*term.*) OT. — ⁶⁷ quia non spectat OT. — ⁶⁸ om et OT. — ⁶⁹ novit OT. — ⁷⁰ nostis OT. —

⟨per⟩habitans⁷¹ est et vobiscum quoque erit. 18 Non relinquam vos ut orphanos; venio⁷³ ad-vos. 19 Paucum (= modicum) adhuc tempus⁷⁴ et regio (= mundus) haec iam-non⁷⁵ spectabit me; vos autem me-spectabit⁷⁶, quia ego vivus sum, et vos quoque vivi futuri⁷⁷ estis⁷⁷. 20 In-illo die⁷⁸ scietis⁷⁹ vos, quia ego cum Patre⁸⁰, et vos mecum, et ego vobiscum⁸¹. 21 Qui habebit mandata mea, et conservabit illa, ille est cui carus-sum ego (= qui diligit me), et⁸² cui⁸² carus-ero ego (= qui diligit me), dilectus erit ille⁸³ Patris mei⁸⁴; et ego⁸⁵ perdiligam illum et manifestabo illi memet-ipsam (*verb.* caput meum). 22 Dixit illi Iudas (iuda) non⁸⁶ Iscariotes (iskarioteli): Domine, quid est, quia nobis (*verb.* ad-nos)⁸⁷ in-animo-habes⁸⁸ manifestari (*gen.*)⁸⁸, et non regioni (= mundo)? 23 Respondit Iesus et ei-dixit⁸⁹: Si-igitur alicui carus-sum ego (= quis diligit me)⁹⁰, verbum meum⁹¹ conservabit, et Pater⁹² meus perdiligit illum, et ad-eum veniemus⁹³ et cum illo permanebimus. 24 Et⁹⁴ cui⁹⁴ non carus-ero ego (= qui non diligit me), verba mea non conservabit; et verbum⁹⁵ meum quod auditis, non est meum⁹⁵, sed Patris⁹⁶, qui misit me⁹⁶. 25 Hoc loquebar vobis⁹⁷, dum⁹⁸ (+ *ese*)⁹⁸ vobiscum⁹⁹ sum¹⁰⁰. 26 Consolator autem ille Spiritus Sanctus, quem vobis-mittet¹⁰¹ Pater nomine meo, ille docebit¹⁰² vos omne¹⁰², et recordari-vos-faciet omne, quantum dixi vobis. 27 Pacem relinquo vobis, pacem meam trado vobis; non quomodo-forte¹⁰³ regio (= mundus) vobis-tradidit¹⁰⁴, trado vobis; ne tremefiant¹⁰⁵ corda vestra¹⁰⁵, et¹⁰⁶ neque (= ne quoque) pavescatis¹⁰⁷. 28 Audistis quia dixi vobis, quoniam¹⁰⁸ eo¹⁰⁹ et venio¹¹⁰ ad-vos; si-igitur-forte diligeretis me (*verb.* vobis-carus-eram ego), gauderetis (*aor.*)¹¹¹ sane-forte¹¹², quoniam¹¹³ ego ad-Patrem (*gen.*) eo¹¹³, quia Pater meus grandior¹¹⁴ est me¹¹⁴. 29 Et nunc dixi vobis antequam fiat (*verb.* usque ad-esse), ut ubi (*temp.*)¹¹⁵ erit, credatis. 30 Iam-non multum loquar vobis¹¹⁶, venit (*praes.*) princeps¹¹⁷ huius regionis (= mundi), et mecum nihil inveniet. 31 Sed ut agnoscat regio (= mundus), quia mihi-carus-est Pater¹¹⁸ (= diligo Patrem), et sicut mandavit mihi Pater, isto [-modo]¹¹⁹ operor¹²⁰. Surgite¹²¹, abibimus (= abeamus) hinc!

⁷¹ om ⟨per⟩habitans OT. — ⁷² om quoque OT. — ⁷³ veniam OT. — ⁷⁴ om tempus OT. — ⁷⁵ non Tb. — ⁷⁶ + me OT. — ⁷⁷ eritis OT. — ⁷⁸ in illo die Op. — ⁷⁹ agnoscetis OT. — ⁸⁰ + meo OT. — ⁸¹ inter vos OT. — ⁸² cui autem OT. — ⁸³ om ille OT. — ⁸⁴ per Patrem meum OT. — ⁸⁵ + quoque OT. — ⁸⁶ + solum? Op. — ⁸⁷ + nobis OT. — ⁸⁸ manifestas temetipsum OT. — ⁸⁹ + illi OT. — ⁹⁰ carus-ero ego (= diligit me) OT. — ⁹¹ verba mea OT. — ⁹² + quoque OT. — ⁹³ veniemus ad-eum OT. — ⁹⁴ cui autem OT. — ⁹⁵ verba mea quae auditis mea (om mea Op) non sunt (+ mea Op) OT. — ⁹⁶ mittentis me (*verb.* missoris mei) Patris OT. — ⁹⁷ vobis-loquebar Tb. — ⁹⁸ quia OT. — ⁹⁹ om vobis (!) Tb. — ¹⁰⁰ fui OT. — ¹⁰¹ mittet OT. — ¹⁰² vos-docebit Tb. — ¹⁰³ quomodo OT. — ¹⁰⁴ tradit (*it.*) OT. — ¹⁰⁵ tremefiat cor vestrum OT. — ¹⁰⁶ om et OT. — ¹⁰⁷ timeat Op; timeatis Tb. — ¹⁰⁸ om quoniam OT. — ¹⁰⁹ abeo OT. — ¹¹⁰ veniam OT. — ¹¹¹ gauderetis (*impf.*) OT. — ¹¹² forte OT. — ¹¹³ quia eo ad-Patrem meum (*gen.*) OT. — ¹¹⁴ maior me est OT. — ¹¹⁵ quando OT. — ¹¹⁶ vobiscum quia OT. — ¹¹⁷ + ille OT. — ¹¹⁸ + meus (= meum) OT. — ¹¹⁹ + quoque OT. — ¹²⁰ faciam OT. — ¹²¹ + et Op.

15,1 Ego sum vinea (= vitis) vera¹, et Pater meus operator est. 2 Omnis vinea (= vitis)² quae³ mecum <per>habitans est, et non proferet fructum, abscidet illam³, et omnis, quae proferet⁴ fructum emundabit illam⁵, et⁶ maiorem⁶ fructum proferet⁷. 3 Vos⁸ nunc (+ ve) (= iam) sancti (= mundi) estis propter⁹ verbum illud⁹, quod¹⁰ loquebar vobis. 4 Permanete mecum, et ego vobiscum. Sicut¹¹ vinea (= vitis) non (*ver*) proferet fructum a-semetipsa (*verb.* a-capite suo), nisi¹² confirmata est (*praes. consuet.*) super radicem¹², isto[-modo] quoque¹³ vos, nisi¹⁴ mecum confirmati eritis¹⁴. 5 Ego sum vinea (= vitis), et vos rami. Qui confirmatus erit¹⁵ mecum, et ego cum illo, ille¹⁶ proferet¹⁶ fructum perquam¹⁷, quia praeter (= sine) me non (*ver*)¹⁸ praevalerit¹⁹ facere²⁰. 6 Nisi²¹ <ali>quis (= quis) permansit²¹ mecum²², excidit (*aor.*)²³ ille²⁴ foras²⁵, sicut surculus²⁶ exaruit, et congregabunt illum²⁷, et in-ignes²⁸ deponent²⁹ illum³⁰, et comburetur. 7 Si-igitur permanseritis mecum, et verba mea vobiscum permanserint³¹, quod[cum]-que voletis petite (*imp. I.*)³², et erit vobis. 8 Hōc glorificatus-est³³ Pater meus, ut fructum magnum³⁴ proferatis, et sitis mihi (*verb.* ad-me) discipuli. 9 Sicut perdilexit me Pater, et ego³⁵ perdilexi vos; firmiter³⁶ manete in-dilectione illa mea³⁶. 10 Si-igitur conservaveritis³⁷ mandata mea, manebitis³⁷ in-dilectione mea³⁸, sicut ego mandata Patris mei conservavi, et maneo in-dilectione³⁹ eius. 11 Hoc loquar (?)⁴⁰ vobis, ut gaudium meum⁴¹ habeatis⁴², et gaudium vestrum impleatur⁴³. 12 Hoc est mandatum meum, ut vos⁴⁴ diligatis invicem, sicut ego perdilexi vos. 13 Maiorem (*ἄλλοτρίως*: *Chanmetipräfix!*) hac dilectionem nemo habet (*praes. consuet.*)⁴⁵, quomodo-forse semetipsum (*verb.* caput suum) collocet (= ponat) super amicos suos. 14. Vos amici mei estis, si-igitur facietis, quid⁴⁶ (+ *ese*) ego⁴⁷ mando vobis⁴⁸. 15 Iam-non dicam⁴⁹ vos servos⁴⁹, quia servus non scit (*praes. consuet.*)⁵⁰, quid operatur (*praes. consuet.*) dominus suus⁵¹; vos autem vocavi⁵² ut-amicos, quia omne quid (= quod)⁵³ audivi ex (= a) Patre meo, dixi⁵⁴

¹ veritatis OT. - ² ramus OT. - ³ qui non proferet (recipiet Tb) fructum mecum tollet illum OT. - ⁴ qui recipiet OT. - ⁵ illum OT. - ⁶ ut plurem OT. - ⁷ proferat OT. - ⁸ + autem OT. - ⁹ verbis illis OT. - ¹⁰ quae OT. - ¹¹ quia sicut (+ *igi*) ferulae (= palmiti) non (*ver*) potestas-est (= palmes non potest) fructum proferre OT. - ¹² si-igitur non manebit super vineam OT. - ¹³ isto-eodem-modo nec OT. - ¹⁴ si-igitur non permanebitis mecum OT. - ¹⁵ permanebit OT. - ¹⁶ hic recipiet OT. - ¹⁷ multum OT. - ¹⁸ nihil OT. - ¹⁹ potentia-vobis-est (= potestis) OT. - ²⁰ + nec unum quid (om quid Tb) OT. - ²¹ si-igitur <ali>quis non permanserit OT. - ²² + hoc [-modo] Op. - ²³ excidet Op. - ²⁴ om ille OT. - ²⁵ + et Tb. - ²⁶ ferula; + et Op. - ²⁷ illam OT. - ²⁸ in-ignem OT. - ²⁹ collocabunt Op. - ³⁰ om illum OT. - ³¹ manserint OT. - ³² et (om Tb) petite (*imp. II.*) OT. - ³³ glorificabitur Tb. - ³⁴ multum OT. - ³⁵ ego quoque OT. - ³⁶ permanete super dilectionem meam OT. - ³⁷ mandate mea conservaveritis manetis OT. - ³⁸ super dilectionem meam OT. - ³⁹ super dilectionem OT. - ⁴⁰ loquebar OT. - ⁴¹ dilectionem meam Op. - ⁴² vobiscum maneat OT. - ⁴³ plenum (cum-plenitudine Tb) sit OT. - ⁴⁴ om vos OT. - ⁴⁵ habet (*praes.*) OT. - ⁴⁶ quod OT. - ⁴⁷ om ego OT. - ⁴⁸ vobis-mando Tb. - ⁴⁹ loquor vobis ut-servis OT. - ⁵⁰ novit (*praes. consuet.*) Op. - ⁵¹ eius Op. - ⁵² dixi amicos OT. - ⁵³ quantum OT. - ⁵⁴ scire-feci OT. -

vobis. 16 Non-tamen⁵⁵ vos selegistis me, sed ego selegi vos, et deposui⁵⁶ vos, ut vos⁵⁷ abeat, et fructus-proferentes sitis⁵⁸, et fructus ille⁵⁹ vester maneat. Et⁶⁰ quid⁶¹ petieritis ex (= a) Patre meo⁶² nomine meo, commodet vobis. 17 Hoc mando vobis⁶³, diligite⁶³ invicem. 18 Si-igitur regio (= mundus) vos oderit⁶⁴, scitote quia prius⁶⁵ me odio-habuit (*verb.* odit *aor.*)⁶⁶. 19 Si-igitur-forte e regione hac⁶⁷ essetis, regioni⁶⁸ huic sui-forte cari essent (= mundus hic suos diligeret)⁶⁸; quia autem⁶⁹ non estis⁷⁰ e regione (= mundus)⁷¹, sed ego vos-selegi⁷² e regione, propter hoc odio-estis vos regioni (= odit vos mundus). 20 Recordamini verbi illius (*verb.* eius)⁷³ quod loquebar⁷³ vobis: Quia⁷⁴ non est servus maior domino suo: Si-igitur me persecuti-sunt, vos quoque persequentur; si-igitur verbum meum⁷⁵ conservaverunt, vestrum⁷⁶ quoque conservabunt. 21 Sed hoc omne⁷⁷ facient ad(versus) vos⁷⁸ propter nomen meum, quia non noverunt illum⁷⁹, qui misit me⁷⁹. 22 Si-igitur-forte ego⁸⁰ non venissem (*verb.* ventus fui)⁸¹ et loquerer illis, culpa⁸²-forte non esset (*verb.* fuit) eis (*verb.* ad-eos)⁸³; nunc autem causa⁸⁴ non est⁸⁴ propter peccata eorum. 23 Cui ego odio-ero (= qui me oderit), Pater quoque meus ei-odio-est (= Patrem quoque meum odit)⁸⁵. 24 Si-igitur-forte opera⁸⁶ illa non a-me facta (*verb.* operata *pass.*)-essent⁸⁶ inter illos, quae alius nemo operatus-est, culpa-forte⁸⁷ non esset eis (*verb.* ad-eos)⁸⁷; nunc autem [me-]viderunt⁸⁸ et odio-habuerunt (*verb.* oderunt *aor.*) me quoque et Patrem quoque meum. 25 Sed ut consummetur verbum illud inter illos⁸⁹, quod in-lege eorum scriptum est: Quoniam⁹⁰ odio-habuerunt (*verb.* oderunt *aor.*) me frustra. 26 Quando autem veniet consolator ille, quem⁹¹ mittam vobis⁹² per Patrem (= a Patre)⁹³, Spiritum illum⁹⁴ veritatis, qui ex (= a) Patre prodit, ille testabitur propter me. 27 Et vos⁹⁵ testes estis, quia⁹⁶ ab initio mecum estis⁹⁶.

16,1 Hoc vobis-loquebar¹, ut non scandalizemini². 2 A-conciliis³ (concilio) eorum depellent³ vos; sed veniet⁴ tempus (= hora), quia⁵ omnis qui occidet⁶ vos adnumerabitur (= aestimabitur)⁷ sicut ministratorium (= minister)

⁵⁵ om tamen OT. — ⁵⁶ statui OT. — ⁵⁷ om vos Tb. — ⁵⁸ fructum proferatis OT. — ⁵⁹ om ille OT. — ⁶⁰ ut OT. — ⁶¹ + *igi* OT. — ⁶² Patrum meum OT. — ⁶³ ut diligatis Ad OT. — ⁶⁴ odio-habet (= odit) vos OT. — ⁶⁵ primum OT. — ⁶⁶ odio-habuerunt (*verb.* oderunt *aor.*) OT. — ⁶⁷ om hac OT. — ⁶⁸ regio-forte suos diligeret OT. — ⁶⁹ om autem OT. — ⁷⁰ om estis Tb; + vos Op. — ⁷¹ + estis Tb. — ⁷² + vos OT. — ⁷³ illius quod dixi OT. — ⁷⁴ om quia OT. — ⁷⁵ verba mea OT. — ⁷⁶ verba mea OT. — ⁷⁷ om omne OT. — ⁷⁸ vobis OT. — ⁷⁹ mittentem me (*verb.* missorem meum) OT. — ⁸⁰ om ego OT. — ⁸¹ *verb.* veni (*aor.*) OT. — ⁸² peccatum OT. — ⁸³ haberent OT. — ⁸⁴ causam non habent OT. — ⁸⁵ ei-odio-erit (= oderit) OT. — ⁸⁶ non operatus-essem (*aor.*) opera illa (om illa Op) OT. — ⁸⁷ peccatum-forte non haberent OT. — ⁸⁸ + quoque me (om me Tb) OT. — ⁸⁹ om inter illos OT. — ⁹⁰ quia OT. — ⁹¹ + ego Op. — ⁹² ad-vos OT. — ⁹³ + meum OT. — ⁹⁴ om illum OT. — ⁹⁵ + quoque OT. — ⁹⁶ om quia ab initio mecum estis Op.

¹ loquebar (loquor Op) vobis OT. — ² + quando Tb. — ³ e concilio eicient OT. — ⁴ venit (*praes.*) OT. — ⁵ om quia Op; ut Tb. — ⁶ exstirpaverit OT. — ⁷ cogitabit quoniam hostiam (= sacrificium) sacrificavit (= sacrificaverit) Deo OT. —

coram Deo⁷. 3 Et hoc faciunt⁸ vobis⁸, quia non agnoverunt Patrem⁹, nec me. 4 Hoc autem¹⁰ loquebar¹¹ vobis, ut quando venerit¹² tempus¹³, recordemini de hoc (*verb.* hoc)¹⁴, quia ego dixi vobis. Hoc ab initio¹⁵ non dixi vobis, quia vobiscum fui. 5 Nunc autem eo ad-mittentem me (*verb.* ad-missorem meum *gen.*), et nemo ex vobis interrogat me: Quoniam¹⁶ quo (*vidre*) ambulas? 6 Hoc autem¹⁷ adhuc (= quidem)¹⁸ loquebar vobis, tristitia implevit corda vestra. 7 Sed¹⁹ veritatem loquor¹⁹ vobis: melius est vobis (*verb.* ad-vos), si²⁰ ego ibo²⁰; si-igitur non ibo²¹, consolator ille²² non veniet ad-vos (*term.*); si-igitur ibo²³, vobis-mittam²⁴ illum ad-vos. 8 Et ille veniet²⁵, et vincet regionem (= mundum) propter peccata²⁶ et propter²⁷ iustitiam et propter²⁷ iudicium. 9 Propter²⁸ peccata²⁹, quia non crediderunt in-me (*gen.*)³⁰. 10 Propter iustitiam³¹, quia ego³² ad-Patrem meum (*gen.*) eo, et non-iam spectabitis me. 11 Propter iudicium³³, quia princeps huius regionis (= mundi) <per>iudicatus est. 12 Deinde³⁴ quoque multum³⁴ habeo loqui (*verb.* n.¹ sg.)³⁵ vobis (*verb.* ad-vos)³⁶; non (*ver*)³⁷ autem praevaleritis (= poteritis) continere (*term.* capere) nunc (+ *ve*)³⁷. 13 Quando³⁸ veniet Spiritus ille veritatis, ductabit vos omni veritate³⁹, quia non⁴⁰ a-semetipso (*verb.* a-capite suo) quid loquetur⁴¹, sed quantum⁴² audit loquetur et ventura illa (*verb.* [id] veniendorum illorum)⁴⁴ nuntiabit vobis. 14 Ille me glorificabit, quia ex meo⁴⁵ accipiet et nuntiabit vobis. 15 Quia⁴⁶ omne (+ *ve*) quid (= quod) habet Pater, meum est⁴⁸; propter hoc dixi vobis: Quia ex meo⁴⁵ accipiet, et nuntiabit vobis. 16 Paululum⁴⁹ et iam-non videbitis me⁴⁹, et deinde (= iterum)⁵⁰ pusillum adhuc⁵¹ et videbitis me, et⁵² ego eo ad-Patrem meum (*gen.*)⁵². 17 Loquebantur⁵³ aliqui ex discipulis eius⁵³ invicem: Quid est hoc quod loquitur nobis: Quoniam⁵⁴ pusillum⁵⁵ et non⁵⁶ videbitis me⁵⁶; paululum⁵⁷ adhuc⁵⁷ et videbitis me, et ego ad-Patrem (*gen.*)⁵⁸ eo⁵⁸. 18 Et loquebantur: Quid est⁵⁹ pusillum adhuc illud⁶⁰? non scimus⁶¹ quid loquitur. 19 Agnovit⁶² Iesus, quia volebant eum⁶³ interrogare (*term.*)⁶³, et dixit illis: Propter istud⁶⁴

⁸ facient vobis Tb; vobis-facient Op. — ⁹ + meum OT. — ¹⁰ sed hoc OT. — ¹¹ loquor Op. — ¹² pervenerit OT. — ¹³ + illud OT. — ¹⁴ eorum OT. — ¹⁵ a primo OT. — ¹⁶ om quoniam OT. — ¹⁷ sed hoc OT. — ¹⁸ cum Tb. — ¹⁹ ego verum loquebar vobis OT. — ²⁰ ut ego abeam OT. — ²¹ abibo OT. — ²² om ille Tb. — ²³ ego abibo OT. — ²⁴ mittam OT. — ²⁵ veniet ille OT. — ²⁶ peccatum OT. — ²⁷ om propter OT. — ²⁸ om propter Tb. — ²⁹ + hoc-modo (= sic) OT. — ³⁰ ad<versus> me OT. — ³¹ + autem Op. — ³² om ego Op. — ³³ + autem OT. — ³⁴ perquam (ingens) adhuc OT. — ³⁵ loqui (*term.*) OT. — ³⁶ ad<versus> vos OT. — ³⁷ sed iam-non potentia-vobis-est (= potestis) baiulare (*term.*) OT. — ³⁸ ubi (*temp.*) autem OT. — ³⁹ in-veritatem omnem OT. — ⁴⁰ + loquetur OT. — ⁴¹ om quid loquetur OT. — ⁴² quantum quid (= quodcumque) OT. — ⁴³ audiet OT. — ⁴⁴ veniens (= venturum) illud OT. — ⁴⁵ ex me OT. — ⁴⁶ om quia OT. — ⁴⁷ quantum OT. — ⁴⁸ + et OT. — ⁴⁹ pusillum adhuc et iam-non spectabitis me OT. — ⁵⁰ rursus OT. — ⁵¹ om adhuc OT. — ⁵² om et ego eo ad-Patrem meum OT. — ⁵³ dixerunt discipuli eius OT. — ⁵⁴ om quoniam OT. — ⁵⁵ + adhuc Op. — ⁵⁶ iam-non spectabitis me OT. — ⁵⁷ et rursus pusillum adhuc OT. — ⁵⁸ eo ad-Patrem meum (*gen.*) OT. — ⁵⁹ + hoc Tb. — ⁶⁰ om adhuc illud OT. — ⁶¹ novimus Op. — ⁶² animadvertit OT. — ⁶³ interrogare (*gen.*) OT. — ⁶⁴ hoc OT. —

quid⁶⁵ conquiritis⁶⁶ invicem, quia dixi⁶⁷ vobis⁶⁷: Quoniam⁶⁸ paululum⁶⁹ adhuc et nondum⁷⁰ videbitis me⁷⁰; et deinde (= iterum)⁷¹ pusillum adhuc⁷² et videbitis me. 20 Profecto (mart'liad) iustum (mart'ali)⁷³ loquor vobis, quia flebitis et lamentabitis vos, et regio (= mundus)⁷⁴ gaudebit; vos⁷⁵ tristabimini, tristitia autem⁷⁶ vestra ad-gaudium vobis-fiet (*verb. operabitur pass.*)⁷⁷. 21 Mulier quando gignit (= parit *praes. consuet.*), tristitia⁷⁸ est (*praes. consuet.*) ei (*verb. ad-eam*)⁷⁹, quia pervenit (*verb. perventum est praes. consuet.*)⁸⁰ tempus (= hora) eius; quando autem gignit (= parit *it.*) puerum, iam-non recordatur (*it.*) tristitiae (*nom.*)⁸¹ illius (*nom.*)⁸¹ propter gaudium illud⁸², quia genitus-est (= natus est) homo in-regione (= mundo)⁸³. 22 Et vos nunc tristes estis⁸⁴; deinde (= iterum) autem videbo vos, et gaudebunt corda vestra, et gaudium illud⁸⁶ vestrum nemo (*ver vin*)⁸⁷ vobis-accipiet (= tollet) ex (= a)⁸⁸ vobis⁸⁸. 23 Et in-illo⁸⁹ die me non⁸⁹ interrogabitis. Profecto iustum (*mart'liad mart'ali*)⁹⁰ loquor vobis, quia quod[um]que⁹¹ petieritis ex (= a) Patre meo⁹² nomine meo, commodabit vobis. 24 Hic (*adv.*) tantum⁹³ nihil petistis (*aor.*)⁹⁴ nomine meo⁹⁵; petite et recipietis, ut gaudium vestrum plenum sit⁹⁶. 25 Hoc cum-parabolis (cum-parabola) loquebar vobis; veniet⁹⁷ tempus (= hora), ut⁹⁸ quando⁹⁹ iam-non cum-parabolis loquar vobis¹⁰⁰, sed permanifeste [quae] Patris¹⁰¹ nuntiabo vobis. 26 In-illo die¹⁰² petetis¹⁰³ nomine meo¹⁰⁴; et non dicam¹⁰⁵ vobis quoniam ego interrogabo¹⁰⁶ Patrem¹⁰⁷ propter vos¹⁰⁸. 27 Quia a-se (= ipsi) Patri¹⁰⁹ cari-estis vos (= ipse Pater diligit vos), quia vos me perdilexistis¹¹⁰, et credidistis¹¹¹ quoniam¹¹² ego¹¹³ ex (= a) Deo veni¹¹⁴. 28 Prodivi ex (= a) Patre, et veni¹¹⁵ ad-regionem (= in mundum); deinde (= iterum)¹¹⁶ relinquo regionem, et eo ad-Patrem (*gen.*). 29 Dixerunt illi (*dat.*) discipuli illi¹¹⁷: Ecce¹¹⁸ nunc permanifeste loquëris, et parabolam nec unam ullam (*raj verb. quid*) loquëris. 30 Nunc¹¹⁹ scimus quia nosti omne¹²⁰ et nihil¹²¹ usuale (= necessarium) est¹²¹ quomodo-forte¹²² aliquis

⁶⁵ om quid OT. — ⁶⁶ conquiritisne Tb. — ⁶⁷ dixi OT. — ⁶⁸ om quoniam OT. — ⁶⁹ pusillum OT. — ⁷⁰ iam-non spectabitis me OT. — ⁷¹ rursum OT. — ⁷² om adhuc OT. — ⁷³ amen amen OT. — ⁷⁴ regio autem OT. — ⁷⁵ + autem OT. — ⁷⁶ et tristitia Op; sed tristitia Tb. — ⁷⁷ subvertetur OT. — ⁷⁸ tristis OT. — ⁷⁹ om ei OT. — ⁸⁰ pervenit (*aor.*) OT. — ⁸¹ tribulationis illius OT. — ⁸² gaudio illo OT. — ⁸³ in regione OT. — ⁸⁴ nunc autem tribulationem habetis Op; vos autem nunc tribulationem habetis Tb. — ⁸⁵ et deinde rursum (om rursum Tb) OT. — ⁸⁶ om illud Op. — ⁸⁷ *ara vin* OT. — ⁸⁸ vobis OT. — ⁸⁹ in illo die me nihil OT. — ⁹⁰ amen amen OT. — ⁹¹ si-igitur quiddam OT. — ⁹² a-Patre meo (*dat.*) OT. — ⁹³ hactenus Op. — ⁹⁴ petistis (*perf., verb. a-vobis-petitum-est*) OT. — ⁹⁵ om nomine meo Op. — ⁹⁶ cum-plenitudine sit Tb; sit cum-plenitudine Op. — ⁹⁷ venit (*praes.*) Tb. — ⁹⁸ om ut Tb. — ⁹⁹ ubi (*temp.*) Tb. — ¹⁰⁰ om veniet . . . vobis Op. — ¹⁰¹ propter Patrem meum Tb. — ¹⁰² in illo die OT. — ¹⁰³ om petetis Op. — ¹⁰⁴ + petetis Op. — ¹⁰⁵ loquor Tb; loquar Op. — ¹⁰⁶ + propter vos Tb. — ¹⁰⁷ + meum OT. — ¹⁰⁸ om propter vos OT. — ¹⁰⁹ + meo OT. — ¹¹⁰ perdilexistis me Tb. — ¹¹¹ creditis OT. — ¹¹² quia OT. — ¹¹³ om ego OT. — ¹¹⁴ prodivi OT. — ¹¹⁵ missussum OT. — ¹¹⁶ et rursum OT. — ¹¹⁷ eius OT. — ¹¹⁸ + en Op. — ¹¹⁹ et nos nunc OT. — ¹²⁰ omne (+ *ve* = omnia) nosti OT. — ¹²¹ non tibi-necesse-est OT. — ¹²² ut te-interroget aliquis; ex hoc novimus quia ex Deo prodivisti OT. —

interroget (*aor.*) quid te; propter hoc credimus quia ex (= a) Deo venisti¹²². 31 Respondit illis Iesus et eis-dixit: Nunc¹²³ creditis? 32 Ecce venient tempora¹²⁴, et venit (*verb.* ventum est)¹²⁵, quia¹²⁶ dispergemini¹²⁶ singulus¹²⁷ ad-locum suum, et me unicum (= solum) relinquetis¹²⁸; et non sum ego unicus, quia¹²⁹ Pater¹³⁰ mecum est. 33 Hoc loquebar vobis, ut mecum pacem habeatis. In-regione hac (= in mundo hoc) cum-angustia eritis¹³¹, sed consolati (*pass.*) eritis¹³², quia ego vici (*aor.*)¹³³ regionem (= mundum).

¹²³ + sane OT. — ¹²⁴ venit (*praes.*) tempus (= hora) OT. — ¹²⁵ pervenit (*verb.* pervenit) OT. — ¹²⁶ ut dispergamini Op. — ¹²⁷ unusquisque ad-suum locum OT. — ¹²⁸ relinquitis Op. — ¹²⁹ sed Tb. — ¹³⁰ + meus OT. — ¹³¹ tribulationem habetis OT. — ¹³² ne timeatis. — ¹³³ vici (*perf., verb.* a-me-victum-est) OT.

Chanmetifragmente

Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung*

von

Joseph Molitor

(Fortsetzung)

b) Armenismen in den Lukasfragmenten

Wieder sind alle Stellen angeführt, bei denen armenischer Einfluß greifbar wird, allerdings unter Ausschluß jener Fälle, in denen sich nachweisen läßt, daß die armenische Lesart auf die syrische Vorlage zurückgeht:

1. Lk 2,18 *περί τῶν λαληθέντων*. Zohrab: propter verba-illa = Ad verba illa; vgl. 844 OT: verbum illud.
2. Lk 2,19 *συμβάλλουσα*. Zohrab: *և խելամուռ լինէր* et cognitor (animadversor) fiebat = Ad et animadvertebat gegen 844 OT.
3. Lk 2,20 *αἰνοῦντες*. Zohrab: *և որհնէին* et benedicebant = 844 Tb gegen Ad (?)
4. Lk 12,34 *ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται*. Zohrab: corda vestra erunt; vgl. Ad erunt corda vestra gegen Sin OT: erit cor vestrum.
5. Lk 15,22 *εἰς τοὺς πόδας + αὐτοῦ*. Zohrab: in pedes eius = 844 OT; vgl. Ad: in pedes istius.
6. Lk 15,25 *ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος*. Zohrab: senior filius eius = Ad gegen 844 OT.
7. Lk 15,27 *ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν*. Zohrab: *ողջամբ (instr.) բնիալալ զևս vivum (sanum) recuperavit illum* = 844 OT cum-vivacitate gegen Ad.
8. Lk 15,28 *ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ*. Zohrab: et pater-ille om αὐτοῦ = Ad gegen 844 OT.
9. Lk 19,1 *διήρχετο*. Zohrab: *շրջէր* se vertebat = 999 gegen Ad OT!
10. Lk 19,3 *ἀπὸ τοῦ ὄχλου*. Zohrab: ex (= a) multitudine = 999 gegen Ad OT!
11. Lk 19,3 *τῆ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν*. Zohrab: brevis erat¹⁸ staturā = 999 gegen Ad OT!
12. Lk 19,7 *καὶ ἰδόντες + αὐτόν*. Zohrab: ut viderunt («manche» + illum) = 999 gegen Ad OT.
13. Lk 19,8 *ἰδοῦ . . . κύριε*. Zohrab: Domine ecce = 999 gegen Ad OT syc sys syr.
14. Lk 19,45 *τοὺς πωλοῦντας + περιστερᾶς*. Zohrab: columbas-vendentes = 844 Ad OT.
15. Lk 19,47 *καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ*. Zohrab: et scribae et principes populi-illius quaerebant illum perdere = 844 + OT, Ad.
16. Lk 24,3 *εἰσελθοῦσαι δέ*. Zohrab: *և մտեալ ՚ի ներքս* et intrantes intro = Ad Sin OT.
17. Lk 24,10 *ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία*. Zohrab: et erant¹⁸ Mariam Magdalena = Ad gegen Sin OT.
18. Lk 24,10 (+ αἱ) *ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα*. Zohrab: quae nuntiaverunt hoc Apostolis-illis = Ad gegen Sin OT.

* Vgl. OrChr 41 (1957) 22–34, 43 (1959) 17–23, 44 (1960) 17–24 und 45 (1961) 115–126.

¹⁸ Im Georgischen muß erat, erant durch den Aorist: fuit, fuerunt wiedergegeben werden, da hier ein Imperfekt fehlt.

19. Lk 24,11 τὰ ῥήματα ταῦτα. Zohrab: verba-illa + earum = Ad Sin OT.
20. Lk 24,13 ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην. Zohrab: ibant in eadem die in castellum unum = Ad gegen Sin OT.
21. Lk 24,13 ἡ ὄνομα Ἐμμαούς. Zohrab: et erat¹⁸ nomen eius Emmaus (emmaus) = Ad gegen Sin OT.
22. Lk 24,19 οἱ δὲ εἶπαν. Zohrab: et illi dicunt (= dixerunt) = Ad gegen Sin OT.
23. Lk 24,23 λέγουσιν. Zohrab: *uulz/hu* dicebant¹⁹ = Ad gegen Sin OT.
24. Lk 24,28 καὶ ἤγγισαν. Zohrab: ut propinquaverunt = Ad gegen Sin OT.
25. Lk 24,32 ἡ καρδία ἡμῶν. Zohrab: corda nostra (vgl. Nr. 4) = Ad Op M gegen Sin Tb.
26. Lk 24,33 τοὺς σὺν αὐτοῖς. Zohrab: et [eos] qui cum illis erant¹⁹ = Ad gegen Sin OT.

Wie nicht anders zu erwarten war, weist Ad die meisten (14) Armenismen auf (1, 2*, 4*, 6*, 8*, 17*, 18*, 20*, 21*, 22*, 23*, 24*, 25*, 26*), darunter 12 qualifizierte; mit Ausnahme von 1 und 4* entstammen sie Partien des Lukasevangeliums, die nach Kakabadze-Inmaišvili von einer letzten Revision verschont geblieben sind.

999 ist durch 5 charakteristische Armenismen (9*, 10*, 11*, 12*, 13*) gerade in der Perikope Lk 19,1 ff Ad überlegen, wo, wie wir schon feststellten, Ad sekundären Text hat.

Die Armenismen von 844 (3, 5, 7) besitzen keinen Eigenwert, da dieses Fragment in Nr. 3 mit Tb und in den beiden anderen Fällen mit OT einig geht.

Chanmetifragmenten wie Ad + OT sind gemeinsam: Nr. 14, 15 (im letzteren Falle Ad nur mit Einschränkung) = 844 + Ad + OT sowie Nr. 16, 19 = Sin + Ad + OT.

c) *Altsyrischer Einfluß in den Lukasfragmenten*

Unser Bild über die Chanmetistücke wird erst ganz abgerundet, wenn wir nun den Syriazismen nachgehen:

1. Lk 2,22 καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν. *sy^c*: Lücke. *sy^s*: et consummati-sunt; *sy^p*: et ut completi-sunt = Zohrab (arm²!); 844 + OT: et quando consummati-sunt; Ad: et ut consummati-sunt.
2. Lk 2,23 ἅγιον τῷ κυρίῳ. *sy^c*: Lücke; *sy^s* + *sy^p*: sanctum Domini; arm: sanctum Domini (= Domino)²⁰; 844 + Ad + OT = sanctum Domini.
3. Lk 2,24 κατὰ τὸ εἰρημένον. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: sicut scriptum-est; *sy^p*: sicut dictum-est; arm²: secundum dictum-illud »manche« secundum dicta-illa; 844 + OT: sicut dictum est; Ad: sicut praeceptum (*part.*) est.
4. Lk 6,31 ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: ita facite illis; *sy^p*: pariter facite illis; arm²: ita facite et vos illis; 89 + OT: ita similiter facite illis; Ad: ita similiter eis-facite.
5. Lk 6,34 ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν] χάρις ὑμῖν. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: quid est gratia vestra; *sy^p*: quae est gratia vestra; arm²: quae gratia est vestra; 89 + OT: quae gratia est vobis; Ad: quae gratia-est vobis.
6. Lk 11,42 τοῖς Φαρισαίοις. *sy^c*: scribae et pharisaei; *sy^s* + *sy^p*: pharisaei; arm²: pharisaeis; 844 + Ad + OT: pharisaei (Vokativ!).

¹⁹ Das georgische »dicere« hat keinen Imperfekt; als Ersatz muß »loqui« eintreten.

²⁰ Im Armenischen ist der Genitiv gleich dem Dativ.

7. Lk 11,43 τοῖς Φαρισαίοις. *sy^c*: scribae et pharisaei; *sy^s + sy^p*: pharisaei; *arm²*: pharisaeis; 844 + OT: pharisaei; Ad: pharisaei hypocritae.
8. Lk 12,33 τὰ ὑπάρχοντα. *sy^c + sy^s*: quidquid exstitit vobis; *sy^p*: possessionem vestram; *arm²*: possessiones; Sin + OT: possessiones; Ad: possessionem.
9. Lk 12,33 οὐδέ. *sy^c*: neque etiam (𐤒𐤓𐤂); *sy^s*: neque (𐤒 𐤓); *sy^p*: et non (𐤒 . . 𐤂); *arm²*: et non (𐤀 𐤍𐤅); Sin: neque etiam; Ad + OT: neque.
10. Lk 12,34 ὅπου γὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρός ὑμῶν. *sy^c*: et ubi thesaurus vester erit; *sy^s*: et ubi thesaurus vester; *sy^p*: ubi enim existit (ἔστιν) thesaurus vester; *arm²*: qui ubi (= ubi enim) thesaurus-ille vester est; Sin: ubi quoque erit valor vester; Ad + OT: ubi quoque est thesaurus vester.
11. Lk 15,24 καὶ ἀνέζησεν *sy^c + sy^s + sy^p*: et vixit; *arm²*: et vixit; 844 + Op: revixit; Tb: revificatus-est; Ad: vixit.
12. Lk 15,25 συμφωνίας καὶ χορῶν. *sy^c + sy^s*: vocem cantus et symphoniae (𐤒𐤓𐤂𐤕); *sy^p*: vocem cantus multorum; *arm²*: vocem canticorum et chorearum; 844: vocem gaudii et exsultationis; OT: vocem illam gaudii et exsultationis; Ad: vocem carminis (= musicae) et cum-choro ludentium (= chorizantium).
13. Lk 15,29 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν. *sy^c*: dixit; *sy^s*: respondit et dixit; *sy^p*: ille autem dixit; *arm²*: respondit et dixit; 844 + OT et ille respondit et (dixit); Ad: respondit et dixit.
14. Lk 19,2 καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ. *sy^c*: vir unus; *sy^s*: et vir unus; *sy^p*: vir unus; *arm²*: et ecce vir unus; 999: et ecce vir unus; Ad + OT: et ecce en vir unus.
15. Lk 19,2 ὄνοματι καλούμενος. *sy^c*: cuius nomen; *sy^s*: cuius nomen erat; *sy^p*: cuius nomen; *arm²*: nomine vocatus; 999: cui nomen dictum est; OT: et nomen eius; Ad: et nomen.
16. Lk 19,2 καὶ αὐτὸς πλούσιος. *sy^c + sy^s*: et dives fuit; *sy^p*: dives fuit; *arm²*: et ipse (»manche« + erat) dives; 999: et ipse dives; Tb: et hic fuit dives perquam; Op: et fuit hic dives perquam; Ad: et fuit ille dives perquam.
17. Lk 19,3 ἐζήτει. *sy^c + sy^s + sy^p*: volebat; *arm²*: quaerebat; 999: quaerebat; Ad + OT: volebat.
18. Lk 19,9 τίς. *sy^c*: Lücke; *sy^s*: quis; *sy^p*: quod quis; *arm²*: quod quis; 999: quoniam quis; OT: quisnam; Ad.: quomodo quisnam.
19. Lk 19,47 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ. *sy^c + sy^s*: et principes sacerdotum et scribae et praesides populi quaerebant perdere eum; *sy^p*: principes autem sacerdotum et scribae et seniores populi quaerebant perdere eum; *arm²*: sacerdotum autem principes-illi et scribae et praesides populi-illius quaerebant eum perdere; 844 + OT: sacerdotum autem magistri (= principes) illi et scribae et principes populi quaerebant illum perdere; Ad: sacerdotum autem magistri (= principes) illi et scribae et principes populi quaerebant perdere.
20. Lk 24,1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων. *sy^c + sy^s + sy^p*: in una sabbati autem; *arm²*: in una autem sabbati-illius; Sin + OT: in-una autem illa sabbatorum; Ad: in-una-sabbati autem illa.
21. Lk 24,1 (ἀρώματα) + καὶ τινες σὺν αὐταῖς. *sy^c + sy^s*: et venerant cum illis mulieres aliae; *sy^p*: et exstiterant cum illis mulieres aliae; *arm²*: et aliae mulieres cum illis; Sin + OT: et aliae quaedam cum illis; Ad: et aliae quoque mulieres cum illis.
22. Lk 24,2 εἰσελθεῖν δέ. *sy^c + sy^s + sy^p*: et intraverunt; *arm²*: et intrantes *intro*; Sin + OT: cum intraverunt *intro*; Ad: et intraverunt *intro*.
23. Lk 24,4 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτάς. *sy^c + sy^s*: et cum dolerent illae; *sy^p*: et fuit (= factum est) cum illae mirarentur; *arm²*: et factum est cum (»manche«: in) mirando earum; Sin + OT: et fuit (= factum est) in-considerando illo earum; Ad: et fuit in-demirando earum. *viv manour suli*

24. Lk 24,4 ἐπέστησαν αὐταῖς. *syc*: viderunt stantes supra illas; *sys*: visi sunt stantes supra illas; *syP*: steterunt supra illas; *arm*²: advenerunt ad illas; *Sin* + *OT*: astiterunt super illas; *Ad*: apparuerunt (= visi sunt).
25. Lk 24,6 ἔτι ὧν *syc*: cum fuit (om ἔτι!); *sys*: quamdiu fuit; *syP*: cum fuit (om ἔτι!); *arm*: dum erat (= quamdiu fuit); *Sin* + *OT*: dum fuit adhuc; *Ad*: dum ille fuit (om ἔτι).
26. Lk 24,8 τῶν ῥημάτων αὐτοῦ. *syc* + *sys*: verborum horum; *syP*: verborum eius; *arm*²: verborum eius; *Sin* + *OT*: verborum horum; *Ad*: verborum eius.
27. Lk 24,9 ταῦτα πάντα. *syc* + *sys*: verba haec; *syP*: haec omnia; *arm*²: hoc omne (= haec omnia); *Sin* + *OT*: verba haec; *Ad*: hoc omne.
28. Lk 24,10 ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία. *syc* + *sys* + *syP*: Mariam Magdalena; *arm*: Mariam Magdalena; *Sin* + *OT*: Magdalena Mariam; *Ad*: Mariam Magdalena.
29. Lk 24,12 καὶ παρακύψας βλέπει. *syc* + *sys*: et aspexit et vidit; *syP*: et aspexit vidit; *arm*²: et considerans videt; *sin* + *OT* + *Ad*: et introspexit et vidit.
30. Lk 24,12 τὰ ὀθόνια μόνα (κείμενα). *syc* + *sys*: lintea(mina) solum; *syP*: lintea(mina) quae sita [erant] solum; *arm*: linteamina solum (= sola) quia sita erant; *Sin* + *OT*: linteamina illa posita; *Ad*: lacinias (= pannos) illas solum (= solas) quae positae-sunt.
31. Lk 24,14 πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός. *syc* + *sys*: ad se et admirabatur id (*syc*: in eo) quod factum est; *syP*: cum admiraretur in anima sua (= secum) super id quod factum est; *arm*: cum mente (= secum) mirans (quod) quid factum est; *Sin* + *OT*: seorsum et demirabatur opus (= factum) hoc; *Ad*: in-mente sua demiratione-affectus.
32. Lk 24,12 καὶ αὐτοὶ ὠμίλουν. *syc* + *sys*: et loquebantur; *syP*: et illi loquebantur; *arm*: et illi loquebantur; *Sin* + *OT*: et hi consultabant; *Ad*: et illi loquebantur.
33. Lk 24,14 περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. *syc* + *sys*: super haec omnia ea quae contigerunt; *syP*: super haec omnia quae contigerunt; *arm*²: propter omnia facta acta («vorgegangene Vorgänge»); *Sin*: propter omne illud quod factum-est; *Tb*: propter omne (+ *ve*) quod factum-est; *Op*: propter omne hoc quod factum-est; *Ad*: propter omnia illa facta.
34. Lk 24,15 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὀμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν. *syc* + *sys*: et cum loquerentur (*sys* + et inquirerent): om ἐγένετο; *syP*: et cum illi loquerentur et quaerent unus cum altero (= ad invicem): om ἐγένετο; *arm*²: et factum est cum loquendo-illo eorum et cum disputando; *Sin* + *OT*: et fuit in-consultando illo eorum et conquirendo; *Ad*: et fuit cum loquerentur invicem et conquirerent.
35. Lk 24,16 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν. *syc* + *sys* + *syP*: et oculi eorum; *arm*: et iis (= eorum) oculi; *Sin* + *OT*: oculi autem eorum; *Ad*: et oculi eorum.
36. Lk 24,17 καὶ ἐστε σκυθρωποί. *syc* + *sys*: cum (= dum) tristes estis; *syP*: et tristes estis; *arm*: et contristati estis; *Sin* + *OT*: et estis vos tristes; *Ad*: et tristes estis.
37. Lk 24,21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν] ἐλπίζομεν. *syc* + *sys*: et nos sperabamus; *syP*: nos autem sperabamus; *arm*: nos exspectabamus; *Sin* + *OT*: nos autem speramus; *Ad*: et nos sperabamus.
38. Lk 24,23 καὶ ὄπτασιαν ἀγγέλων ἑωρακέναι. *syc* + *sys*: quod angelos vidimus illic et admiratae sumus; *syP*: quod angelos vidimus illic; *arm*²: quod et visionem angelorum viderunt; *Sin* + *OT*: quoniam visum quoque (*OT*: apparitionem quoque) angelorum viderunt; *Ad*: quoniam visum (= visionem) angelorum vidimus.
39. Lk 24,23 λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. *syc* + *sys* + *syP*: et dicunt super eum quod vivus est; *arm*: dicebant super cum quod vivus est; *Sin* + *OT*: dixerunt illis quoniam vivus est ille; *Ad*: loquebantur quoniam vivus est.

40. Lk 24,24 καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν. *sy^c + sy^s + sy^p* et etiam quidam ex nostris ierunt (*sy^c*: ierant); *arm²*: et ierunt quidam ex nostris; Sin + OT: et ierunt quidam ex nostris; Ad: et abierunt quidam ex nostris quoque.
41. Lk 24,27 ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ. *sy^c + sy^s + sy^p*: super animam suam (= de seipso) ex omnibus libris (scripturis); *arm²*: quodcumque in omnibus scripturis (libris) scriptum est de eo; Sin: ex omnibus libris propter illum; OT: in-omnibus libris propter illum; Ad: ex omnibus libris quodcumque(?)²¹ scriptum est propter illum.
42. Lk 24,28 οὗ ἐπορεύοντο. *sy^c + sy^s + sy^p*: in quod ibant; *arm*: in quod ibant; Sin quo(cumque) ibant; Tb: quo ibant; Ad + Op: in-quod ibant.
43. Lk 24,29 μεῖνον μεθ' ἡμῶν. *sy^c*: ut esset apud eos; *sy^s*: ut apud eos esset; *sy^p*: mane apud nos; *arm*: apud nos permane; Sin + OT: permane nobiscum (om nobiscum Tb); Ad: nobiscum esto.
44. Lk 24,29 τοῦ μεῖναι μετ' αὐτοῖς. *sy^c + sy^s*: ut apud eos esset; *sy^p*: ut permaneret apud eos; *arm²*: permanere ibi cum illis; Sin + OT: permanere cum illis; Ad: adesse (ῥοδγσθδρ) cum illis.
45. Lk 24,30 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κλιθῆναι αὐτόν. *sy^c + sy^s*: et cum recumberet: om ἐγένετο (vgl. Nr. 34); *sy^p*: et factum est cum recumberet; *arm²*: et factum est in recumbendo-illo eius; Sin + OT: et fuit (= factum est) in-recumbendo illo eius; Ad: et fuit cum accumberet.
46. Lk 24,30 καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς. *sy^c + sy^s + sy^p*: et fregit et dedit illis; *arm*: fregit et dedit illis; Sin + OT: fregit et tradebat illis (om illis Op); Ad: fregit et tradidit illis.
47. Lk 24,31 αὐτῶν δὲ διηνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοί. *sy^c + sy^s*: et illico (= statim) aperti sunt (*sy^c*: erant) oculi eorum; *sy^p*: et statim aperti sunt oculi eorum; *arm²*: et illis (eorum) aperti sunt oculi; Sin + OT: illis autem oculi eorum aperti-sunt; Ad: et oculi eorum aperti-sunt.
48. Lk 24,35 τὰ ἐν τῇ ὁδῷ. *sy^c + sy^s + sy^p*: ea quae fuerunt in via; *arm*: illud quod ad viam (»viele« illud quod [in] via); Sin + OT: quod [in] via illa; Ad: quod[cumque] in via fuit.

Noch nie konnten wir uns durch so zahlreiche Beispiele davon überzeugen, daß die altgeorgische Bibelübersetzung durch das Medium einer nicht mehr kompakt erhaltenen altarmenischen Zwischenschicht auf eine altsyrische Vorlage zurückgeht:

1. Dieser Dreiklang syrisch-armenisch-georgischer Überlieferung ist bisweilen so stark, daß alle unsere Georgier (geo¹ wie geo²) ihn noch an 9 Stellen (2, 4, 5, 6, 7, 12, 14, 19, 39) bezeugen. Noch wichtiger ist gleich der Fall 1, wo gegen *sy^p* und *arm²* (d. h. der Zohrabibel, die an dieser Stelle offenbar kein altarmenisches Erbgut mehr besitzt) die altsyrische Tradition von Ad (geo¹) wie von 844 + OT (geo²) vertreten wird. Ein weiteres Beispiel (3) zeigt uns, daß ein Schwanken der syrischen Überlieferung noch in der uneinheitlichen Wiedergabe bei den Georgiern zum Ausdruck kommt.

2. Den stärksten altsyrischen Einfluß verrät wieder der Lukastext des Adysh-Tetraevangeliums.

a) Ein Dreiklang der gesamten syrischen mit der (bei Zohrab diesmal noch erhaltenen) altarmenischen Überlieferung ergibt sich an 10 Stellen (11, 20, 21, 28, 32, 34, 35, 36, 42 (+ Op), 46).

²¹ Ist nicht statt ῥοδγσθδρ in-quibus vielmehr ῥοδμελ ῥαδ quodcumque zu lesen?

b) Ein abgeschwächtes Zusammenklingen ist noch in folgenden Variationen möglich: Ad = sy^s + arm (13); Ad = sy^p + arm (23); Ad + 999 = sy^p + arm (18, 31); Ad + OT = sy^c + sy^s + sy^p + arm (16); Ad + Sin + OT = sy^p + arm (30).

c) Rein syrischer Einfluß, ohne daß sich noch die armenische Zwischenschicht nachweisen läßt, tritt bei Ad α) ohne geo² in folgenden Abwandlungen zu Tage: Ad = sy^c + sy^s + sy^p (22, 38, 40, 45, 47, 48); Ad = sy^c + sy^s (37, 43, 44); Ad = sy^s (vgl. sy^c) (24); Ad = sy^c + sy^p (25); Ad = sy^p (8); β) mit geo²: Ad + OT = sy^c + sy^s + sy^p (15, 17); Ad + Sin + OT = sy^c + sy^s + sy^p (29).

3. Demgegenüber kommt unter den Chanmetifragmenten nur das Sinailektionar, also der textlich bisher schwächste Vertreter, als etwaiger Konkurrent von Ad in Frage: Sin = sy^c (9, 10) gegen Ad + OT; Sin + OT = sy^c + sy^s + sy^p (33) gegen Ad; Sin + OT = sy^c + sy^s (26, 27) gegen Ad; Sin + Ad = sy^c + sy^s + sy^p (41), wobei Ad allerdings in seinem Plus armenischen Einfluß zeigt, während Sin in seinen Sonderlesarten ihn überall vermissen läßt.

(Fortsetzung folgt)

Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats

von

Arthur Vööbus

Es ist ja bekannt, wie weit die Ergebnisse der Untersuchungen auf diesem Gebiete auseinandergegangen sind. In den theologischen, ethischen und kirchengeschichtlichen Fragen haben die Anweisungen die Forscher zu entgegengesetzten Resultaten geführt. Man hat sich auch darüber beklagt, daß Aphrahats Vorstellungen »verworren« und »schwankend« sind¹.

Die folgenden Seiten wollen die Ergebnisse anschnelden, zu denen mich eine lange Beschäftigung mit diesen Texten geführt hat. Diese haben mich belehrt, wie wichtig der methodologische Gesichtspunkt als Schlüssel für das Verständnis dieser Texte ist.

Zuerst nähern wir uns den Texten vom Gesichtspunkt der christologischen Auffassungen. Wir müssen eine Reihe von Stellen, wo alles so unsicher ist, beiseite lassen. Dies sind die Äußerungen, wo Christus von Anfang an beim Vater erscheint, wo aber nicht klar gesagt ist, ob persönlich unterschieden oder nicht. Die Gefahr, auf solche Äußerungen etwas zu bauen, ist hier zu groß, und es ist gewagt, da etwas zu behaupten, wo man höchstens nur Vermutungen äußern darf.

In der im Jahre 345 geschriebenen XXIII. Anweisung ist eine Stelle, mit der man die Untersuchung beginnen kann. Hier handelt es sich um eine erhabene Doxologie: »Wir bekennen durch Dich die Barmherzigkeit, die Dich gesandt hat, und uns gewährte, durch den Tod seines Einzigen zu leben; wir preisen durch Dich das Wesen seiner Selbst, das Dich von seinem Wesen getrennt und Dich zu uns gesandt hat«². Trotz der Einwände von Loofs, daß hier nur das Pneuma, das in Christus wohnt, als wesentlich göttlich, aber ebenso gewiß nicht als Hypostase neben Gott gemeint sei³, muß man doch die Folge daraus ziehen, daß dieser Text mehr aussagen will. Obwohl auch dieser Text zu wünschen übrigläßt, soviel erlaubt er uns doch zu entnehmen, daß hier eine Auffassung vorliegt, nach der der Gottessohn einen göttlichen Ursprung hat. »Das Wesen seiner Selbst« charakterisiert den Vater, und von diesem Wesen Gottes wurde der Sohn getrennt. Ortiz de Urbina scheint hier die Bedeutung richtiger begriffen zu haben. Auch das benutzte Verbum scheint in diese Richtung hinzuweisen.

¹ P. Schwen, *Afrahah, seine Person und sein Verständnis des Christentums* (Berlin 1907) 57; 90.

² *Demonstrationes* = *Patrologia Syriaca* 2, 100₁₅₋₁₉.

³ F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem* = TU 46, 2 (Leipzig 1930) 278.

⁴ *Die Gottheit Christi bei Afrahah* = *Orientalia Christiana* 31, 1 (Roma 1933) 89.

Die mehr entwickelten christologischen Anschauungen brauchen uns hier nicht länger mehr aufzuhalten, weil diese bei Ortiz de Urbina ausführlicher behandelt worden sind⁵. Besonders aber interessieren uns jene Texte, die über ganz altertümliche christologische Auffassungen, die in den Rahmen des strengsten Monotheismus eingeordnet sind, berichten. Gerade hier wird ein Historiker darauf besonders aufmerksam, wo sich ihm Wege, die ihn tiefer führen, eröffnen.

Es gibt Texte, die Anschauungen vertreten, die bestimmt im Sinne der Subordination aufgefaßt werden müssen. Besonders anschaulich kommt dies in der typologischen Erklärung der Vision Jakobs über die Himmels-tür und die Leiter zum Ausdruck⁶. Nach diesem Stück, welches der Schul-tradition entstammt, ist Christus streng subordiniert, wie die Erklärung es uns in einer unmißverständlichen Weise klarmacht⁷. Das heißt seiner Würde nach steht Christus wohl über Menschen, aber unter Gott⁸.

Darauf, wie man diese Subordination näher verstanden hat, hat man gewiß wohl sehr verschieden geantwortet; und wir sind dafür dankbar, daß sich etwas von dieser Fülle in verschiedenen Schichten widerspiegelt.

Wohl die altertümlichste Auffassung scheint diese zu sein, auf die wir in der XVII. Anweisung gestoßen werden. Diese denkt über Jesus im Rahmen der jüdischen Vorstellungen als Messias. Weil diese Anweisung polemisch orientiert ist — geschrieben gegen die Einwände der Juden, daß die Christen einen Menschensohn Gott nennen —, ist die Antwort besonders einleuchtend. Man ist gespannt zu hören, was denn dem Judentum gegenüber das Neue ist. Die Antwort ist aber nicht darin zu finden, daß nach der neuen Offenbarung besondere, die jüdischen Vorstellungen übersteigernde und ontologische Gründe aufgekommen sind, und man darum Jesus als Gott bekennen muß. Kein Wort davon. Die Antwort ist hier, daß der Name Gott auch gerechten Menschen beigelegt worden ist, wie die biblischen Quellen es uns zeigen⁹. So kommt diese Auffassung zu folgendem Ergebnis: »Wir nennen ihn Gott wie Moses, und Erstgeborenen und Sohn wie Israel ... und einen großen Propheten wie alle Propheten«¹⁰. Etwas hier noch hinzuzufügen, bedeutet, den Eindruck, den unsere Quelle hervorruft, abschwächen.

⁵ a. a. O. 89ff.

⁶ a. a. O. 1, 145₇₋₁₄.

⁷ Die Tür ist Christus, die Leiter »das Vorbild unseres Erlösers, auf welchem die gerechten Menschen emporsteigen«; der Herr, der über der Leiter stand, ist Gott. Diese Unterordnung ist noch ausdrücklich betont: »denn über Christus ist der Herr des Alls«, a. a. O. 145₁₃.

⁸ »Als Jesus die Visionen und die Propheten erfüllt hatte, überlieferte ihm sein Vater die Macht im Himmel und auf Erden«, a. a. O. 976₉₋₁₁.

⁹ a. a. O. 787₁₂ff. So wurden Moses, Israel u. a. mit diesem Namen bezeichnet: »und während Gott groß ist, verweigert er nicht den Namen der Gottheit den Fleischgeborenen« a. a. O. 792₂₇—793₁. So wie das mit den anderen geschehen ist, ist es auch natürlich, seinen Gerechten so zu ehren, a. a. O. 800_{18 23}.

¹⁰ a. a. O. 813_{8-10. 13}.

Es gibt andere Texte, die eine Auffassung wie die der altchristlichen Geistchristologie vertreten. Nach diesen Vorstellungen war der Geist der Propheten der Geist Christi. Reichliches Material steht hier einem zur Verfügung, der bereit ist, auf diesen Wegen nachzugehen¹¹. Dies sind Anschauungen, die gleichfalls in judenchristlichen Bewegungen auftauchen¹². Auch hier beobachtet man Überlieferungsstoffe, die auf verschiedene Herkunft hinweisen¹³.

Wie stark diese altertümlichen Auffassungen ihr Recht behaupten, und dieses auch gegenüber der johanneischen Theologie durchgeführt haben, ist durch interessante Einblicke illustriert. Sehr einfache Mittel genüchten dazu, um mit der Aufgabe fertig zu werden. Der Logos war nicht der philosophisch aufgefaßte Begriff, sondern das gesprochene Wort¹⁴. Nicht weniger interessant ist die Beobachtung, daß ein anderer Ausdruck benutzt ist, um hier darüber Klarheit zu verschaffen, was hier eigentlich gemeint ist. Nämlich der Logos ist qāl (Stimme)¹⁵. So wird Christus auch anderswo bezeichnet¹⁶. Das Fazit ist: in diesen Überlieferungen ist der Logos der johanneischen Gedankenwelt nicht als der immanente Gedanke Gottes, sondern als äußerliche Stimme verstanden. Dies ist eine sehr altertümliche Auffassung, von deren Existenz in dem alten syrischen Christentum noch eine andere sehr alte Quelle Zeugnis ablegt¹⁷.

So wie wir gesehen haben, entfalten sich die Texte in einer höchst interessanten Weise, sodaß man nicht von der Christologie bei Aphrahaṭ reden darf, sondern von christologischen Überlieferungen, die von verschiedenen Richtungen her stammen.

Eine neue Perspektive für die Aufspürung der Schichten in den Anweisungen eröffnet sich, wenn man den Versuch macht, unsere Frage noch von einer neuen Seite aus anzugreifen, nämlich von dem Gesichtspunkte der Geschichte der Glaubensbekenntnisse. Im Zusammenhang mit dieser Erforschung entfaltet sich etwas von der Entwicklung der trinitarischen Vorstellungen.

¹¹ Loofs a. a. O. 257 ff.

¹² So in den pseudo-klementinischen Homilien, vgl. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* 2 (Paris 1928) 567.

¹³ Einmal ist Christus von der Jungfrau aus dem Geiste geboren a. a. O. 1,302; 2,63; dann ist gesagt, daß er den Geist bei der Taufe empfing, a. a. O. 955. Diese Auffassungen stehen sogar Seite bei Seite, a. a. O. 302.

¹⁴ »Messias, der selber sein meltā (Wort) und petgāmā (Spruch) ist«, a. a. O. 389₁₈. Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß das Wort grammatisch regelrecht als ein Femininum benutzt ist.

¹⁵ So konnte diese Überlieferung das Schriftwort in Joh 1,1 entsprechend verstehen: »Im Anfang war qāl (die Stimme), welcher ist meltā (das Wort)«, a. a. O. 392.

¹⁶ a. a. O. 392₇₋₈.

¹⁷ »Jesus, die erhabene Stimme, welche aus vollkommener Barmherzigkeit aufging«, W. Wright, *The Apocryphal Acts of the Apostles* (London 1871) 1,216, vgl. 282. Der griechische Text weist noch weitere Spuren auf: M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* II,2 (Lipsiae 1903) 115; 164, die in der jetzigen Gestalt der syrischen Thomasakten verschwunden sind.

Für das Studium der fortgeschrittenen Lage kommt eigentlich nur die zeitlich am spätesten verfaßte Anweisung XXIII in Frage. Hier stößt man auf die Spuren von etwas, das für die Existenz eines Glaubensbekenntnisses Zeugnis ablegt. Die erste Stelle lautet: »nur das wissen wir, daß da ein Gott ist und einer sein Messias und ein Geist und ein Glaube und eine Taufe«¹⁸. Einerseits zieht diese Aussage durch ihre Formelhaftigkeit unsere Aufmerksamkeit auf sich. Andererseits aber erinnert dieses Muster uns an das, was wir sonst bei den syro-palästinischen Glaubensbekenntnissen beobachten können¹⁹. Zuletzt aber noch ermutigt hier alles im Lichte dessen, was wir sonst in den Anweisungen finden, das Vorhandensein eines trinitarischen Glaubenssymbols anzunehmen.

Außerdem dürfen wir noch einen etwas tieferen Einblick in diese Zustände tun. Derselbe Text enthält eine kurze Formel, die uns noch auf sicherere Spuren verhilft, in der Annahme, daß ein trinitarisches Glaubenssymbol als Taufsymbold verwendet wurde: »... die drei großen und gepriesenen Namen, die über deinem Haupte genannt sind — Vater, Sohn und Geist der Heiligkeit — da du das Zeichen deines Lebens empfangen hast«²⁰.

So darf man das Fazit ziehen, daß das Vorhandensein eines dreigliedrigen Glaubensbekenntnisses in der Zeit, in der Aphrahaṭ seine letzte Anweisung verfaßte, eine Tatsache ist, obwohl wir wohl zugeben müssen, daß wir über seinen genauen Inhalt nicht im Bilde sind. Jedenfalls hatten sich in dieser Zeit in dem ostsyrischen Christentum die trinitarischen Vorstellungen ihren Platz schon gesichert, wie diese auch anderswo auftauchen²¹.

Nun versetzen uns die Quellen in die Lage, tiefer in die Entwicklungsgeschichte einzudringen. Die Frage, ob die Schriften Aphrahaṭs etwas über das älteste Glaubensbekenntnis uns aufbewahrt haben, ist ein Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen. Kattenbusch jedenfalls hat diese Möglichkeit, daß irgendein Zeichen davon hier zu beobachten ist, verneint²². Dagegen weisen Erwägungen wie Beobachtungen in eine andere Richtung. Schon a priori kann man damit rechnen, daß die ostsyrische Kirche ein Taufsymbold gehabt haben muß. Denn — wie kann man diese Frage überhaupt anders beantworten? Wichtiger aber natürlich ist das, was man in den Quellen sehen kann. Die erste Anweisung berichtet, daß ein Freund ihn um Belehrung des Glaubens gebeten hatte; dessen Schreiben, welches der Anweisung hinzugefügt war, bestätigt seinerseits diese Tatsache²³. So müssen wir nach allen Voraussetzungen in diesem Zusammen-

¹⁸ a. a. O. 2, 124₁₁₋₁₃.

¹⁹ Die Neigung für eine εἰς Formel kann man in den Symbolen von Eusebius, Kyrrill von Jerusalem, in demjenigen der syrischen Laodicäa und der Nestorianer beobachten, vgl. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (Leipzig 1897) § 123/4, 131/2.

²⁰ a. a. O. 2, 133₄₋₇.

²¹ Vgl. die Doxologie, a. a. O. 128₁₄₋₁₅.

²² *Das apostolische Symbol* 1 (Leipzig 1894) 249.

²³ a. a. O. 1, 1.4.

hang etwas über das Glaubensbekenntnis erwarten. Diese berechnete Erwartung ist dadurch noch gesteigert, daß Aphrahat seinen Ton ändert und seine Glaubenssätze feierlich mit einem formelhaften Satz einleitet: »Denn das ist der Glaube . . .« und auch beendet: »Das ist der Glaube der Kirche Gottes«²⁴. Außerdem kommt noch die Beobachtung in Betracht, daß sein Freund schon einiges in seinem Briefe eingeflochten hat, was als Elemente eines Glaubensbekenntnisses anmutet²⁵ und tatsächlich mit Aphrahats Glaubenssätzen zusammenfällt. Das Bekenntnis selber aber lautet: »Daß man an Gott glaubt, den Herrn des Alls, welcher geschaffen hat Himmel, Erde und die Meere und alles, was darinnen ist; welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bild, welcher das Gesetz dem Moses gegeben hat, welcher von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat, und daß man glaubt an die Auferstehung der Toten und wiederum glaubt auch an das Geheimnis der Taufe«²⁶. In der Tat, vor uns steht ein sehr altes Glaubenssymbol²⁷, das, wie der Endsatz beweist, ein Taufsymbolum war. Dem Inhalt nach entfaltet das Taufsymbolum ein Muster, das sehr altertümlich ist, zuerst weil alles streng in das monotheistische Schema eingebaut ist, und dann noch weil man eine jüdische Grundlage überall durchscheinen sehen kann. Die alttestamentlichen heilsgeschichtlichen Geschehnisse nehmen einen auffallend breiten Raum ein, und auch sonst noch offenbart es einen jüdischen Charakter und erinnert uns an ähnliche Formulierungen, die wir anderswo finden und die aus denselben Wurzeln stammen²⁸.

Ein anderer Weg, der sehr versprechend ist, wenn wir der Frage der Überlieferungsschichten nachgehen, führt durch das Gebiet der Ethik, nämlich die Stellungnahme gegenüber den Fragen der Ehe und Ehelosigkeit.

Wie sonst, so beginnen wir auch hier mit der Schicht, die die späteste ist. Hier ist die Stellung der Ehe gegenüber positiv, und so ist die Ehe in dem Gemeindeleben vorausgesetzt²⁹. Der Grund ist, daß die Ehe von Gott eingesetzt ist. Dieser Standpunkt ist eindeutig in der folgenden Aussage ausgedrückt: »Gegen die Gemeinschaft (der Ehe), die Gott in die Welt eingesetzt hat — sei es ferne von uns, irgendeinen Tadel aufzustellen«³⁰. Und sogar noch mehr — einmal ist es gesagt, daß die Ehe etwas sehr Gutes ist³¹.

²⁴ a. a. O. 44₁₃. 20–21.

²⁵ a. a. O. 4₈–18.

²⁶ a. a. O. 44₁₃–20.

²⁷ Gegen R. H. Connolly, *The Early Syriac Creed* = ZntW 7 (1906) 203 ff.

²⁸ P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 1 (Paris 1890) 107: »Ich bekenne einen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, und die Seen und alles, was ist darin; und den Sohn, der von ihm ist, Christus den König.«

²⁹ In dem Lasterkatalog steht nicht die Ehe, sondern Vergehen gegen die Ehe, a. a. O. 1, 44₂₄–26.

³⁰ a. a. O. 836₂₀–22.

³¹ a. a. O. 837₁₀.

Wenn man sich auf diesem Terrain umschaute, bemerkt man gleich, daß diese jüngste Schicht sehr dünn ist und kaum fähig, die untere zu bedecken. Man spürt, daß die eben besprochene Auffassung von der Ehe damals in der Kirche Gültigkeit erreicht hatte, ohne die Opposition beseitigt zu haben. Nur so findet auch die Haltung Aphrahats eine Erklärung. Seine Hände sind gebunden durch die zeitgeschichtliche Lage, die er nicht ändern konnte, aber die Anschauungen, an denen er einen Gefallen hatte, fließen aus ganz anderen Quellen. So eröffnet sich uns wieder ein Pfad, der uns in tiefere Schichten einzublicken gestattet. In der Tat tauchen Überlieferungen auf, die die Vorgeschichte des ostsyrischen Christentums näher beleuchten.

Die älteren Überlieferungen, die hier in Betracht kommen, sind durch eine völlig negative Haltung der Ehe gegenüber gekennzeichnet, welches das exegetische wie auch theologische Denken geprägt hat. Man ist erstaunt, mit welcher Findigkeit Beweise gegen die Ehe aus dem ehedem freudigen Alten Testament zusammengebracht worden sind. Dabei hat man sich auch nicht von künstlichen und sogar gewaltsamen Eingriffen zurückschrecken lassen³². Die Grundüberzeugung ist, daß die Ehe überhaupt keinen sittlichen Wert hat. Der einzige Zweck, den die Ehe einst hatte, war die physische Fortpflanzung³³. Nur einiges, was zur Erläuterung dieser durch die Ehelosigkeit orientierten Gedankenwelt dient, kann hier vorgebracht werden, aber sogar dieses wenige ist so anschaulich, daß es einem genügt. So ist hier Moses uns als ein Vorbild vorgeführt. Für diese Richtung ist es undenkbar, daß er als ein von Gott eingesetzter Führer des Volkes noch eheliche Gemeinschaft pflegen konnte³⁴. Ebenso natürlich ist die Überzeugung, daß Moses von der Zeit an, da Gott mit ihm geredet hatte, in »Heiligkeit« lebte. Was aber diese »Heiligkeit«³⁵ bedeutet, ist zugleich erklärt: »Und er diente dem Heiligen und enthielt sich von der Welt und ihrer Fortpflanzung und blieb für sich allein, um dem Herrn zu gefallen³⁶«. Welch eine Fülle von vielbedeutenden Hinweisen und Andeutungen für die asketisch gefärbte Lebenshaltung enthält diese einzige Aussage! Mit welcher Eindeutigkeit diese altertümlichen Überlieferungen reden, dazu lassen wir diesmal eine exegetische Tradition über Gen. 2,24 zu Worte kommen: solange ein Mann noch keine Frau genommen hat, ehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter, »und wenn ein Mann eine Frau genommen hat, verläßt er seinen Vater und seine Mutter, die oben genannt sind, und sein Sinn wird durch diese Welt gefesselt³⁷«.

³² A. Vööbus, *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church* (Stockholm 1951) 45ff.

³³ a. a. O. 1, 1017₃₋₅.

³⁴ a. a. O. 825₁₃₋₁₈.

³⁵ Schon Schwen, *Afrhat* 132.

³⁶ a. a. O. 1, 825₄₋₆.

³⁷ a. a. O. 840₁₃₋₁₆.

Den letzten Vorstoß in der Suche nach den Überlieferungsschichten richten wir gegen den Kirchenbegriff. Zuerst gibt es Stellen, wo der *qeiāmā*, der in der Anlehnung an die jüdische Überlieferung und in der Auseinandersetzung mit ihr historisch entstandene Begriff³⁸, unzweideutig die ganze Kirche und nicht nur eine Institution³⁹ innerhalb der Kirche bedeutet. Der allgemeine Eindruck, den die Anweisungen machen, ist derjenige, daß die Kirche in Aphrahaṭs Zeit in dem Sinne konsolidiert war, daß auch das Eheleben einen rechtmäßigen Platz in der Gemeinde sich gesichert hatte⁴⁰. Wenn Aphrahaṭ die ethischen Pflichten des Christen aufzählt, erscheint dort auch die Heilighaltung der Ehe⁴¹. In diesem Sinne ist die Kirche als der *qeiāmā* offen für die Mitglieder, unverheiratete wie auch verheiratete, die gleichmäßig von den Gaben der Kirche leben und an den Sakramenten teilnehmen. In dieser Kirchengemeinschaft sind die höheren Forderungen nur als freiwillig aufgenommene Pflichten anzusehen⁴².

Daneben stoßen wir auf die Stellen, die eine völlig andere Auffassung des *qeiāmā* aufweisen und geschichtlich höchst lehrreich sind. Diese entfalten nämlich einen engeren Begriff des *qeiāmā*. In der siebenten Anweisung tauchen Stücke aus einer Tauf liturgie auf, nämlich Mahnreden für die Taufkandidaten, die besonders geeignet sind, Licht auf einen sehr altertümlichen Kirchenbegriff zu werfen. Wiederholt wird hier eine strenge Selbstprüfung verlangt, und alle diejenigen, deren Herz sich nach dem Eheleben und Eigentum sehnt, werden aufgefordert, zurückzutreten⁴³. Mit Nachdruck wird hier gesagt, daß nur die Einsamen (Unverheirateten) für das christliche Leben geeignet sind⁴⁴. Dieses alles ist so klar ausgeführt, daß es keinen Zweifel übrigläßt darüber, daß wir hier mit einer sehr altertümlichen Auffassung des *qeiāmā* zu tun haben, die nur Ehelose zugelassen hat.

Nochmals werden diese Zustände von einer anderen Richtung aus beleuchtet. Die Taufe wird nämlich in ihrer eigenartigen Bedeutung, geeignet für diese Konzeption des *qeiāmā*, vorgeführt. Diese höchst wichtige Stelle lautet: »Groß ist aber dies Geheimnis, mein Lieber, das Gideon vorausgedeutet hat und gezeigt als Vorbild der Taufe und das Geheimnis des Kampfes und das Gleichnis der Einsamen. Denn er hat das Volk zuerst ermahnt vor der Prüfung des Wassers. Und da er sie durch das Wasser

³⁸ A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient* = CSCO, Subsidia 14 (Louvain 1958) 1, 170 ff.

³⁹ A. Vööbus, *The institution of the benai qeiāmā and benat qeiāmā in the ancient Syrian Church* = Church History 30 (1961) 19 ff.

⁴⁰ Vööbus, *Celibacy* 49 ff.

⁴¹ a. a. O. 1, 44 ff.; vgl. 429; 2, 128 f.

⁴² »... weil wir es in unserer Freiheit üben und nicht aus Unterwerfung und Zwang des Gebotes, und wir dabei nicht unter dem Gesetze eingeschlossen sind«, a. a. O. 1, 841₂₀₋₂₂.

⁴³ a. a. O. 341 ff.

⁴⁴ a. a. O., 341₂₃.

prüfte, wurden von 10000 nur 300 Mann ausgewählt⁴⁵. In jeder Hinsicht ist dieses vom Standpunkte der Theologie und Anschaulichkeit aus eine sehr klare Rede. Außerdem muß man sich noch daran erinnern, daß besonders dort, wo altertümliche Anschauungen in der typologisch gefaßten Überlieferung auftauchen, wir ein Stück des Urgesteins der Überlieferung erreichen.

Hinzu kommt noch die eigentümlich formelhafte Terminologie, die die Fäden in demselben Gewebe noch klarer entfaltet. Die Taufe erscheint als »das Wasser der Prüfung«⁴⁶, welche Formel noch weiterhin als »das Wasser, das ihn prüft«⁴⁷ erklärt ist. Nochmals wird gesagt, daß die Untauglichen durch das Wasser der Prüfung von den anderen getrennt werden⁴⁸.

So offenbart der inkonsequente Gebrauch von *qeiāmā* verschiedene Überlieferungsstoffe, die hier zu Worte kommen, die aber in verschiedenen Entwicklungsstadien des kirchlichen Lebens im alten syrischen Christentum ihre Wurzel haben.

Es bleibt uns nun übrig, unsere Beobachtungen zusammenzufassen.

Daß Aphrahat Überlieferungen herangezogen hat, davon spricht er auch selber. So weist er auf »unsere weisen Lehrer« hin⁴⁹. Noch öfters hat er aus der kirchlichen Gesamtüberlieferung geschöpft. Quellengeschichtlich ist es wichtig, daß diese Gesamtüberlieferung im kirchlichen Sinne noch nicht konsolidiert war. In der Tat, eine Welt taucht hier auf, wo man sich religiös noch immer stark genug fühlte, eine Fülle von Auffassungen zu dulden, und wo man noch nicht ein Bedürfnis empfand, auf Kosten der anderen das Lebensrecht der einen Richtung durchzusetzen. Darum haftet noch der Hauch, der uns an das Urchristentum erinnert, an diesen Texten. Und wenn man auf das Vorhandensein der Schichten der Überlieferung aufmerksam wird und dieser Erscheinung nachgeht, beobachtet man, wie die Nahtstellen immer deutlicher werden. So entfalten die Anweisungen eine wahre Fundgrube von Überlieferungsstoffen.

Die Angaben in den Anweisungen kann man in ihrer Bedeutung gar nicht würdigen, wenn man nicht über den Charakter dieser Quelle im klaren ist.

⁴⁵ a. a. O. 344₂₂–345₂, vgl. Vööbus, *Celibacy* 52f.

⁴⁶ a. a. O. 344₆.

⁴⁷ a. a. O. 344₇₋₈.

⁴⁸ a. a. O. 344₈₋₉.

⁴⁹ a. a. O. 77₈₋₉.

Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie

(Fortsetzung)

von

Hieronymus Engberding OSB

In Fragen der Textgeschichte ist es stets außerordentlich erwünscht, wenn eine an einem Einzelfall gemachte Beobachtung durch wenigstens einen, besser aber noch durch eine ganze Reihe von Parallelfällen gestützt wird. Daher halten wir mit größtem Interesse Ausschau, ob sich weitere Fälle aufzeigen lassen, welche in der Richtung der in OrChr 45 (1961) 20/9 gemachten Beobachtung liegen.

Bei der Prüfung dieser Fälle beschränken wir uns hier auf den Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes. Eine Ausweitung dieser Prüfung auf die übrigen Teile der Chrys wollen wir uns für eine eigene geschlossene Abhandlung vorbehalten.

Die textliche Fassung des Gedenkens an die Heiligen und die Toten

I. Wendungen, welche sich auch in der äg gr Bas finden

Hier verdient die Aufzählung der einzelnen Klassen von Heiligen zunächst unsere Aufmerksamkeit. Damit die Übereinstimmungen, welche Chrys und by Bas in einzigartiger Weise zusammenschließen, besser in die Augen springen, stellen wir diesen beiden Liturgien eine Reihe von nächst verwandten Liturgien gegenüber. Dabei empfiehlt es sich, innerhalb der Chrys eine ältere Stufe — vertreten durch Barb. gr. 336 und Missa Graecorum¹ — von der Masse der übrigen Zeugen zu trennen.

(Die Übersicht befindet sich aus technischen Gründen oben auf S. 34 und 35)

Aus der Gegenüberstellung geht klar hervor, daß das Paar *κηρύκων εὐαγγελιστῶν* sich nur in den verschiedenen Bearbeitungen der Bas, in den davon beeinflussten Greg und Cyrill und in Chrys sich findet². Da ein Einfluß der by Chrys auf äg Bas nicht in Betracht kommt, bleibt kaum

(Fortsetzung des Textes auf S. 34 Mitte)

¹ A. Strittmatter, »Missa Graecorum« = EphLit 55 (1941) 1–73 = Traditio 1 (1943) 79–137.

² Es gibt freilich noch viele andere Anaphoren, in welchen diese Gruppe sich ebenfalls findet. Genannt seien hier wenigstens sy Tim (AnaphSy 1,37); sy Sev (l. c. 1,92); sy Chrys (l. c. 1,182); sy Diosc II (l. c. 314); sy Cyrill (l. c. 353); sy Diosc I (l. c. 286); sy JohSedhre (H. Fuchs, *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.*, 34); arm Greg (OrChr 9 [1911] 210); sy Sar I (AnaphSy 2,68); sy Sar II (l. c. 60); sy Cyriacus (OrChr 5 [1905] 190). Indessen sagt schon ein flüchtiger Blick auf die entwicklungsgeschichtliche Stellung dieser Anaphoren, daß hier ein unmittelbarer Einfluß auf by Chrys völlig ausgeschlossen ist. Daher sind diese Anaphoren auch nicht in die Übersicht aufgenommen worden.

Chrys Barb. gr. 336 u. Missa Gr	Chrys cet ³	by gr Bas	by arm Bas ⁴	äg gr Bas ⁵	äg gr Greg ⁶
om	om	om	om	om	ἐπισκόπων
om	προπατόρων	προπατόρων	προπατόρων ⁴	om	om
πατέρων	πατέρων	πατέρων	s. o.	πατέρων	πατέρων
πατριαρχῶν	πατριαρχῶν	πατριαρχῶν	πατριαρχῶν	πατριαρχῶν	πατριαρχῶν
om	om	om	om	om	om
προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν	s. u.	s. u.	s. u.
om	om	om	om	om	om
ἀποστόλων	ἀποστόλων	ἀποστόλων	ἀποστόλων	ἀποστόλων	ἀποστόλων
s. o.	s. o.	s. o.	προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν
κηρύκων	κηρύκων	κηρύκων	κηρύκων	κηρύκων	κηρύκων
εὐαγγελιστῶν	εὐαγγελιστῶν	εὐαγγελιστῶν	εὐαγγελιστῶν	εὐαγγελιστῶν	εὐαγγελιστῶν
μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων
s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.
s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.
ὁμολογητῶν	ὁμολογητῶν	ὁμολογητῶν	ὁμολογητῶν	ὁμολογητῶν	ὁμολογητῶν

(Fortsetzung des Textes von S. 33)

eine andere Möglichkeit als die Annahme, daß Chrys hier unter dem Einfluß der Bas steht.

Dieselbe Beurteilung scheint die Erwähnung des Tagesheiligen zu erfordern.

³ P. Trepelas, *Αἱ θεῖαι λειτουργίαι* (Athen 1935); C. A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original Authorities* (Cambridge 1884).

⁴ Catergian-Dashian, *Die Liturgien bei den Armeniern* (armenisch; Venedig 1897) 205f. — Zu beachten ist, daß diese armenische Bearbeitung der by Bas nur ein Glied »Urväter« hat, aber ganz deutlich in der Fassung προπατόρων. Dadurch wird die textkritische Bewertung dieses Befundes erschwert, weil der klar festzustellende Bestandteil προ- darauf schließen läßt, daß der Übersetzer wirklich προπατόρων gelesen hat, also schon die spätere Lesart. — Überraschenderweise machen wir dieselbe Beobachtung bei der georg Chrys, die ebenfalls nur ein Glied bietet, aber ebenso deutlich mit der Vorsilbe προ-. — Zum Georgier vgl. CSCO 122,78 bzw. 123,59 und M. Tarchnischwili, *Die georgische Übersetzung der*

bo Bas ⁷	äth Bas ⁸	bo Cyrill ⁹	Pap Straßb ¹⁰	gr Mark ¹¹	ApKo ¹²	gr Jak ¹³
om	om	om	om	s. Anm. 14	s. Anm. 14	om
om	om	om	om	προπατό- ρων	om	om ¹⁵
πατέρων	πατέρων	πατέρων	om	πατέρων	om	πατέρων
πατριαρ- χών	πατριαρ- χών	πατριαρ- χών	om	πατριαρ- χών	πατριαρ- χών	πατριαρ- χών
om	ἐπισκό- πων	om	om	s. Anm. 14	s. Anm. 14	om
προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν	προφητῶν
om	om	om	om	s. Anm. 14	δικαίων	om
ἀποστό- λων	ἀποστό- λων	ἀποστό- λων	ἀποστό- λων	ἀποστό- λων	ἀποστό- λων	ἀποστό- λων
s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.	s. o.
κηρύκων	s. u.	κηρύκων	om	om	om	om
εὐαγγελι- στῶν	s. u.	εὐαγγελι- στῶν	om	om	om	om
μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων	μαρτύρων
κηρύκων	om	s. o.	om	om	om	om
εὐαγγελι- στῶν	εὐαγγελι- στῶν	s. o.	om	om	om	om
ὁμολογη- τῶν	om	ὁμολογη- τῶν	om	ὁμολογη- τῶν	ὁμολογη- τῶν	ὁμολογη- τῶν

Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem 10./11. Jh.
= Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 79–94.

⁵ Ren 1,70.

⁶ Ren 1,103.

⁷ *Missale Alexandrinum* (Kairo 1898) Bas 73 oder Assemani, *Codex Liturgicus* VII,2,61.

⁸ Sebastian Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilii* = *Orientalia Christiana* 36 (Rom 1934) 170.

⁹ So die Reihenfolge bei Assemani, *Codex Liturgicus* VII,1,163. Eine etwas abweichende Reihenfolge bei Ren 1,41; wieder andere Reihenfolge in PO 28,292. Da es uns aber nicht auf die Reihenfolge, sondern nur auf das Vorhandensein der Glieder ankommt, brauchen wir hier auf diese Unterschiede keine Rücksicht zu nehmen.

¹⁰ J. Quasten, *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima* (Bonn 1935/7) 46.

¹¹ Brightm 128.

¹² Brightm 21.

¹³ PO 26,212.

¹⁴ Das Glied wird von dieser Liturgie an anderer Stelle geboten.

¹⁵ Mit Ausnahme von Vat. Borg. 24; s. PO 26,212.

(Fortsetzung des Textes von S. 34)

Gegenüberstellung verwandter Texte

PapStr	gr Mark = äg gr Greg	äg gr Bas	by gr Bas = Chrys
τῶν κεκοιμημένων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυ- σον	παντὸς πνεύματος ἐν πίστει Χριστοῦ τετε- λειωμένου		
μνήσθητι ὧν ἐπὶ τῆς σήμερον ἡμέρας τὴν ὑπό- μνησιν ποιούμεθα.	καὶ ὧν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὴν ὑπό- μνησιν ποιούμεθα.	τοῦ ἁγίου Δ. οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἐπιτελοῦμεν.	τοῦ ἁγίου Δ. οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν.

Beurteilung

Die Übersicht zeigt, daß die Keimzelle für die textliche Fassung dieser Erwähnung im Gebet für die Toten liegt. PapStr ist hier entscheidend. Gr Mark und äg gr Greg stehen noch auf derselben Stufe. In äg und by Bas ist der Sinn bereits eindeutig auf die Verehrung eines Heiligen umgemünzt¹⁶. Wenn nun auch Chrys klar diesen umgemünzten Sinn bietet, scheint derselbe Einfluß vorzuliegen wie eben bei dem Glied »Herolde, Evangelisten«.

Freilich ist eine andere Möglichkeit wenigstens für einen Augenblick noch ins Auge zu fassen: Es ist sicher, daß die Urgestalt der Bas nicht in Ägypten entstanden ist¹⁷. Als Entstehungsgebiet kommt unter anderen auch der Bereich des Patriarchats Antiochien in Betracht¹⁸. Nun stammt die Ur-Chrys wahrscheinlich aus eben diesem Patriarchat¹⁹; somit könnte diese Gruppe in jede der beiden Liturgien unabhängig voneinander eingedrungen sein. Aber so lange keine unmittelbaren Anhaltspunkte für diese Sachlage zu greifen sind, ist die frühere Annahme vorzuziehen.

Etwas anders liegt der Fall beim Glied προπατόρων. Hier stimmt nur die Masse der Hss. der by Chrys mit den Zeugen der by Bas überein. Gerade die ältesten Zeugen für Chrys bieten dieses Glied nicht. Das

¹⁶ Wenn äg gr Bas über den Textbestand von by Bas hinaus die Wendung ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ bietet, läßt die Tatsache, daß die gleiche Wendung sich schon in PapStr und dann wieder in gr Mark und gr Greg findet, darauf schließen, daß die äg gr Bas sich hier heimischer Gewohnheit geöffnet hat.

¹⁷ Das offenbart eindeutig den nichtägyptischen Charakter der Urgestalt.

¹⁸ Damit ist nicht bloß die Stadt Antiochien gemeint, sondern das ganze Gebiet, welches in der liturgischen Übung dem Brauch der Metropole folgte. — Die Frage, ob diese Urgestalt durch den hl. Basilius selbst bearbeitet worden ist, spielt hier nicht hinein.

¹⁹ Vgl. OrChr 34 (1937) 213–47.

deutet darauf hin, daß hier zwar auch ein Einfluß der by Bas auf die Chrys vorliegt, aber ein solcher, der erst später sich breit gemacht hat. Wir haben also innerhalb des Einflusses der by Bas auf Chrys verschiedene Ströme zu unterscheiden.

II. Fälle, in welchen nur by Bas und Chrys übereinstimmen

Der umfangreichste Text dieser Art ist wohl das Gedenken an die Toten: *μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.*

An diesem Text ist aber nicht nur die auf Chrys und by Bas beschränkte Übereinstimmung zu beachten, sondern auch die Tatsache, daß sämtliche Toten nur mit einer einzigen, umfassenden Wendung erwähnt werden; also weder Bischöfe noch Priester werden eigens genannt. Um dieser Tatsache ein wenig mehr Relief zu verleihen, lassen wir einige verwandte Texte an unserem Auge vorüberziehen:

a) Texte, welche genau so wie Chrys und by Bas keinerlei Unterschied zwischen Bischöfen, Priestern und Laien machen:

A. *παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἔστιν καὶ ἀνάμνησις. Verlesung der Namen. ἀγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας, σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις. ἀγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθέντας καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. (Serapion²⁰).*

B. *τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, μνησθεὶς τῶν ἀπ' αἰῶνος προπατόρων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων ὁμολογητῶν ἐπισκόπων ὁσίων δικαίων, παντὸς πνεύματος ἐν πίστει Χριστοῦ τετελειωμένων καὶ ὧν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα καὶ τοῦ ἀγίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ τοῦ ὑποδείξαντος ἡμῖν ὁδὸν σωτηρίας, ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Verlesung der Namen. καὶ τούτων πάντων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐν ταῖς τῶν ἀγίων σου σκηναῖς, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, χαριζόμενος αὐτοῖς τὰ τῶν εὐαγγελιῶν σου ἀγαθὰ ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη ἃ ἠτοίμασας ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. αὐτῶν μὲν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξίωσον, ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα δώρησαι... (gr Mark²¹).*

b) Texte, in welchen wenigstens zwischen Laien und Nichtlaien geschieden wird: *ὁμοίως δὲ μνήσθητι κύριε πάντων τῶν ἐν ἱερωσύνῃ προαναπαυσάμενων καὶ τῶν λαϊκῶν ταγματῶν. πάντων τὰς ψυχὰς ἀναπαῦσαι καταξίωσον... (äg Bas²²).*

²⁰ Funk, Didascalia... 2, 716.

²¹ Brightm 128f.

²² Ren 1, 71.

c) Texte, in welchen auch die Bischöfe besonders hervorgehoben werden:

A. τῶν κεκοιμημένων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον. μνήσθητι τῶν ἐπὶ τῆς σήμερον ἡμέρας τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα. καὶ ὧν λέγομεν καὶ ὧν οὐ λέγομεν τὰ ὀνόματα . . . τῶν ἀπανταχοῦ ὀρθοδόξων ἀγίων πατέρων ἡμῶν καὶ ἐπισκόπων. (PapStr²³).

B. εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων, ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξεται ἡμῶν τὴν δέησιν. εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἀγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων. . . (Cyrill²⁴).

C. Μνήσθητι κύριε ὁ θεὸς, τῶν ἀγίων πατέρων ἡμῶν καὶ ἀρχιεπικόπων, τῶν ἀπὸ τοῦ ἀγίου Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου καὶ πρώτου τῶν ἀρχιεπισκόπων μέχρι . . . ὀρθοδόξως ἀρχιεπισκοπησάντων τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως . . . Μνήσθητι κύριε πρεσβυτέρων, διακόνων διακονιστῶν ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν, ἐπορκοιστῶν, ἐρμηνευτῶν, ψαλτῶν, μοναζόντων, ἀειπαρθένων, χηρῶν, ὄρφανῶν, ἐγκρατευομένων, τῶν μετὰ πίστεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς ἀγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τελειωθέντων . . . τούτων πάντων μνήσθητι κύριε, ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὧν ἐμνήσθημεν καὶ . . . ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν ὀρθοδόξων. αὐτοὺς ἐκεῖ ἀνάπαυσον ἐν χώρᾳ ζώντων . . . (gr Jak²⁵).

D. Memento Domine et beatorum episcoporum qui iam requieverunt, qui statuerunt nobis verbum veritatis, qui a Iacobo archiepiscopo et apostolo et martyre usque ad diem hodiernum verbum fidei orthodoxae in ecclesiis tuis sanctis praedicaverunt . . . Memento Domine sacerdotum orthodoxorum, qui iam requieverunt, diaconorum, subdiaconorum, psaltarum, lectorum, interpretum, exorcistarum, monachorum, auditorum, virginum perpetuorum²⁶, laicorum, qui in fide Christi iam obdormierunt . . . (sy Jak²⁷).

E. Μνήσθητι κύριε τῶν προλαβόντων ὀσίων πατέρων ἡμῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων ἀγίων πατέρων, πατριαρχῶν, ἀποστόλων . . . μνήσθητι κύριε τῶν προκεκοιμημένων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν καὶ ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς αὐτῶν μετὰ ὀσίων, μετὰ δικαίων . . . μνήσθητι κύριε ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων . . . (gr Greg²⁸).

Endlich ist auch auf die Kürze der in Chrys und by Bas benutzten Wendung zu achten. Dabei fällt noch besonders ins Gewicht, daß diese Kürze durchaus nicht dem sonstigen Charakter der by Bas — auch nicht im Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes — entspricht.

²³ Quasten 46.

²⁴ Quasten 102.

²⁵ PO 26, 218–20.

²⁶ Ich habe stillschweigend »perpetuarum« in »perpetuorum« geändert, da bethulaj nur männlich gedeutet werden kann.

²⁷ AnaphSy 2, 164/6.

²⁸ Ren 1, 103f.

Der Abschluß des Gedenkens an die Heiligen
Gegenüberstellung verwandter Texte

PapStr	Cyrrill	by Bas = Chrys	äg Bas = Greg	gr Jak
τάς () πρεσβείας () αὐτῶν τὴν ...	ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείας προσδέξῃται ἡμῶν τὴν δέησιν.	ὦν ταῖς ἰκεσίαις ἐπίσκειψαι ἡμᾶς ὁ θεός.	ὦν ταῖς εὐχαῖς καὶ πρεβείαις καὶ ἡμᾶς ἐλέησον καὶ σῶσον διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς.	οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἐσμεν ἄξιοι μνημονεύειν τῆς ἐκείνων μακαριότητος ἀλλ' ἵνα καὶ αὐτοὶ παρεστῶτες τῷ φοβερῷ καὶ φρικτῷ σου βήματι ἀντιμνημονεύσωσι τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος ²⁹ .

Beurteilung

Wiederum überrascht auf dem Hintergrund der übrigen Fassungen die Kürze der in Chrys und by Bas benutzten Wendung. — Außerdem ist zu beachten, daß in Chrys soeben noch zum Ausdruck gebracht wurde, daß dieses Opfer für die Heiligen dargebracht wird, während jetzt diese Heiligen klar als unsere Fürbitter erscheinen. Das läßt darauf schließen, daß in Chrys zwei verschiedene Ströme zusammengefloßen sind.

Die mit Namen genannten Heiligen

Folgende Liturgien erwähnen an dieser Stelle überhaupt keine Heiligen mit Namen: PapStr, Serapion, ApKo, Cyrrill. In anderen werden folgende genannt:

Chrys	by Bas	äg gr Bas	äg gr Greg	gr Jak	gr Mark
Maria	Maria	Maria	Maria	Maria	Maria
Johannes	Johannes	Johannes	Johannes	Johannes	om
om	om	Stephanus	Stephanus	Stephanus	om
om	om	Markus	Markus		Markus
om	om	Basilius	om		om
om	om	om	Gregorius		om

Beurteilung

Chrys stimmt mit by Bas, und ausschließlich mit ihr, restlos überein. — Ob das Fehlen der Erwähnung des hl. Stephanus ein Zeichen höheren Alters ist, ist schwer zu entscheiden.

²⁹ Vat. gr. 1970 und Par. gr. 2509 add: καὶ εὐρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐνώπιόν σου κύριε εἰς εὐκαιρον βοήθειαν.

Die textliche Fassung der Erwähnung des hl. Johannes d. T.

Gegenüberstellung verwandter Texte

gr Jak	äg Bas = äg Greg	by Bas = by Chrys
τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ	τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου βαπτιστοῦ καὶ μάρτυρος Ἰωάννου	τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ

Beurteilung

Folgende Kennzeichen sind für die einzelnen Fassungen bedeutsam:

- die Zahl der schmückenden Beiwörter,
- die Stellung des Wortes Johannes,
- das τοῦ vor προδρόμου.

In all diesen Punkten stimmen nur Chrys und by gr Bas miteinander völlig überein. — Darüber hinaus weist die geringe Zahl von schmückenden Beiwörtern in Chrys und by Bas eindeutig auf höheres Alter hin. Dem entspricht auch das Auftauchen des Beiwortes »Prophet« in den späteren Hss. der Chrys und der by gr Bas.

Der Abschluß der Aufzählung der Heiligenklassen

Gegenüberstellung verwandter Texte

Chrys	by gr Bas	äg gr Bas äg gr Greg	gr Jak	gr Mark
καὶ παντὸς πνεύματος ³⁰ ἐν πίστει	καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει	καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει Χριστοῦ	καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τοῦ Χριστοῦ	παντὸς πνεύματος ἐν πίστει Χριστοῦ
τετελειωμένου ³¹	τετελειωμένου ³²	τετελειωμένου	τετελειωμένου	τετελειωμένων

Beurteilung

Wiederum überrascht auf dem Hintergrund der angeführten Texte die ausschließliche Übereinstimmung von Chrys und by Bas.

³⁰ Barb. gr. 336 om πνεύματος, bietet aber dafür δικαίου.

³¹ Missa Graecorum hat hier verstümmelt nur in de perfectis, läßt also παντὸς πνεύματος (δικαίου) aus.

³² Einige Hss. lesen τετελειωμένων.

Die nochmalige Erwähnung der Apostel

Während im Bereich der Chrys ganz allgemein — auch in Barb.gr.336 — auf die Erwähnung des Täufers eine nochmalige Nennung der Apostel in der Fassung τῶν ἀγίων (ἐνδόξων) καὶ πανευφήμων ἀποστόλων folgt, ist eine solche im Bereich der by Bas wenigstens nicht in Grottaferrata Γ β VII und Athen, Nat.-Bibl. 661 (15. Jh.)³³ zu belegen. Diesen Befund möchte ich dahin deuten, daß eine solche nochmalige Erwähnung der Apostel im Bereich der Bas ursprünglich nicht vorhanden war, sondern sich erst unter dem Gesetz der Gleichschaltung durchgedrückt hat.

In Chrys folgt jetzt die *Bitte für die Hierarchie und den niederen Klerus*

Gegenüberstellung verwandter Texte

Chrys	by gr Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
ἔτι παρακαλοῦμέν σε μνήσθητι κύριε	μνήσθητι κύριε		μνήσθητι κύριε καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πατέρων ἡμῶν καὶ ἐπισκόπων	καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων
πάσης ἐπισκοπῆς	πάσης ἐπισκοπῆς	καὶ ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς	τῶν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένη ὀρθοδοξῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας	τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.
ὀρθοδόξων τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας,	ὀρθοδόξων τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας,	τῆς ὀρθοτομούσης τὸν λόγον τῆς ἀληθείας		
om	μνήσθητι κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρι- μῶν σου καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιοτή- τος.	ἔτι παρακαλοῦ- μέν σε καὶ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς τοῦ προσ- φέροντός σοι οὐδενίας	μνήσθητι κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρι- μῶν σου καὶ ἐ- μοῦ τοῦ ταπει- νοῦ καὶ ἀμαρ- τωλοῦ καὶ ἀνα- ξίου δούλου σου	μνήσθητι κύριε καὶ τῆς ἐμῆς ἀθλίας καὶ ταλαιπώρου ψυ- χῆς ταπεινώσεως μου
om	om	om	καὶ ἐπίσκεψαί με ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ ῥῦσαι καὶ ἀθώ- ωσόν με ἐκ τῶν καταδικόντων με κύριε, κύριε τῶν δυνάμεων	om

³³ Trempelas 185.

Chrys	by gr Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
om	συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέ- λημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον	om	om	καὶ συγχώρησόν μοι πάντα τὰ ἐμὰ πλημμέληματα
om	om	om	καὶ ἐπειδὴ ἐπλε- όνασεν ἐν ἐμοὶ ἡ ἁμαρτία, ὑπερ- περισεύσει σου ἡ χάρις	καὶ ὅπου ἐπλε- όνασεν ἡ ἁμαρτία, περίσευσόν σου τὴν χάριν
om	καὶ μὴ διὰ τᾶς ἐμὰς ἁμαρτίας	om	καὶ μὴ δι' ἐμέ καὶ τᾶς ἐμὰς ἁμαρτίας	καὶ μὴ διὰ τᾶς ἐμὰς ἁμαρτίας
om	om	om	om	καὶ τὴν βεβήλω- σιν τῆς καρδίας μου
om	κωλύσης τὴν χά- ριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος	om	ἀθετήσης τὸν λαόν σου	ὕστερήσης τὸν λαόν σου τῆς χά- ριτος τοῦ ἁγίου σου πνεύματος
om	ἀπὸ τῶν προκει- μένων δώρων.	om	om	om
om	om	om	φιλόανθρωπε κύριε	om
om	om	om	ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε ἐλέησον ἡμᾶς κύριε ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.	ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε καὶ διὰ σου καὶ σύν σοι τὸν πα- τέρα λέγουσα· ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡ- μῶν ...
παντὸς τοῦ πρεσ- βυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονί- ας καὶ παντὸς ἱε- ρατικοῦ τάγμα- τος.	μνήσθητι κύριε τοῦ πρεσ- βυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονί- ας καὶ παντὸς ἱε- ρατικοῦ τάγμα- τος	καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ πρεσ- βυτερίου, ὑπὲρ τῶν διακόνων καὶ παντὸς τοῦ κλήρου ...	(an früherer Stelle:) μνήσθητι κύριε τοῦ ἐνθά- δε τιμίου πρεσ- βυτερίου καὶ τοῦ ἀπανταχῆ, τῆς ἐν Χριστῷ δια- κονίας, λοιπῆς πάσης ὑπηρεσί- ας, παντὸς ἐκ- κλησιαστικοῦ τάγματος ...	(an bedeutend früherer Stelle) καὶ ὑπὲρ τῶν πε- ριόντων ἐπισκό- πων, πρεσβυτέ- ρων, διακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν ...

Chrys	by gr Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
om	καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνῃς τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου θυ- σιαστήριον.	om	om	om

Beurteilung

Zwei Beobachtungen sind für uns von entscheidender Bedeutung: 1. Soweit Chrys und by Bas sachlich zusammengehen, stimmen sie auch im Wortlaut aufs genaueste überein. 2. Das Plus, welches by Bas gegenüber Chrys aufweist, trägt alle Kennzeichen sekundärer Ergänzung, denn eine Bitte des Celebrans für sich selbst tritt erst allmählich im Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes auf³⁴; darüber hinaus sind an der Fassung der by Bas folgende sekundäre Spuren zu entdecken: der Redaktor der by Bas hat sicher die Fassung der gr Greg gekannt. Denn in der gr Greg weist der zweite Teil dieser Bitte noch ganz deutlich auf den eigentlichen »Sitz im Leben« hin. Dieser ist der Bereich der Epiklese, wie ein Vergleich mit gr Jak (PO 26,124) außer Zweifel stellt. Bei der Benutzung dieser Fassung³⁵ hat der Redaktor der gr Greg die Verbindung zu diesem »Sitz im Leben« noch bewahrt, indem er die gerade für die Gestalt der Epiklese in der Jak so kennzeichnende Weiterführung ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε· ἐλέησον ἡμᾶς κύριε ὁ θεός... beibehalten hat. Der Redaktor der by Bas konnte aber auf Grund der Gestalt der byzantinischen Liturgie an dieser Stelle eine solche Wendung nicht gebrauchen. So erklärt sich das Fehlen in der by Bas sehr einfach.

Auch das Verhältnis des Satzes *μη κωλύσης...* in by Bas zu den entsprechenden in gr Jak und gr Greg scheint mir so gedeutet werden zu müssen, daß am Anfang die Fassung der gr Jak steht: *μη ἀθετήσης τὸν λαόν σου*; daraus bildete die gr Greg: *μη ὑστερήσης τὸν λαόν σου τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου πνεύματος*; und endlich die by Bas: *μη κωλύσης τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἀπὸ τῶν προκειμένων δώρων*.

Schließlich gibt sich die Wendung der by Bas *πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον* als eine genauere Fassung des *πάντα τὰ ἐμὰ πλημμελήματα* der gr Greg.

Die Wendung *καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνῃς τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον* ist ebenfalls sekundär. Denn 1. gibt sie sich auf dem Hintergrund der übrigen Fassungen klar als Ergänzung; 2. zeigt sie auch sachlich ganz den Charakter sekundärer Erweiterungen; 3. ist sie aus Schriftzitaten zusammengewoben; vgl. Ps. 118,31 und 25,6.

³⁴ Vgl. Chrys, äg Bas, PapStr. Letzterer besonders in Verbindung mit den offenbar sekundären Ergänzungen in gr Mark (Brightm 130, Z. 23/6).

³⁵ Vgl. auch unsere Ausführungen in OrChr 42 (1958) 55/9.

Solche Erweiterungen entsprechen wenig dem Gesamtcharakter des anaphorischen Fürbittgebetes der Chrys³⁶.

Streicht man diese offenkundig sekundären Zusätze aus dem Text der by Bas, so erhält man genau die Fassung, welche Chrys bietet. Schon diese Erkenntnis deutet in die Richtung, daß Bas hier die Entlehnende sein könnte.

Stellt man obendrein die Fassung der Chrys neben die Fassungen in ApKo und gr Jak, so leuchtet sofort die Urzelle auf, deren konkrete Fassung in jedem einzelnen Falle charakteristische Unterschiede aufweist. Unverkennbar steht die Fassung der Chrys der Urzelle am nächsten. Auch diese Beobachtung weist in die Richtung, daß Bas die Entlehnende ist.

Zieht man ferner in Betracht, daß die Fassung dieser Bitte in gr äg Bas *μνήσθητι κύριε τῶν ὀρθοδόξων πρεσβυτέρων καὶ πάσης διακονίας καὶ ὑπερησίας* lautet, so kann man dem Gedanken nicht ausweichen, daß der Redaktor der by Bas an der Fassung der by Chrys mehr Gefallen fand als an der in der Urfassung der Bas gebotenen. Auch dieser Umstand würde das Eingehen auf die Fassung der Chrys trefflich erklären³⁷.

Zum Schluß bleibt noch die Möglichkeit zu erörtern, ob nicht vielleicht für Chrys wie Bas eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist statt einer unmittelbaren Abhängigkeit. Indessen scheint mir hier zunächst nach dem Grundsatz »*entia non sunt multiplicanda*« zu urteilen zu sein: solange diese Quelle nicht zu belegen ist und solange keine triftigen Gründe zu ihrer Annahme bestehen, lassen wir sie außer Betracht³⁸.

Eine andere Frage ist die Stellung dieses Kreises von Bitten im Gesamtrahmen der einzelnen Fürbittgebete. Gr Jak, sy Jak, sy Ap I, ApKo, äg Bas, äg Greg bieten die Reihenfolge: Kirche im allgemeinen, Hierarchie, niederer Klerus³⁹. Daraus ergibt sich, daß eine unmittelbare Verbindung der Bitten für die Kirche und für die Hierarchie nahezu überall im Bereich

³⁶ Nur vereinzelt und offenkundig sekundär ist die Bitte des Celebrans für sich selbst auch in das anaphorische Fürbittgebet der Chrys eingedrungen: Athen, Byzantinisches Museum 6 (12. Jh.); Athen, Nationalbibliothek 661, 685, 751, 753, 763, 765, 775 (15.–18. Jh.); vgl. Trempelas 124. Sinaiticus 973 (J. 1153); vgl. A. Dmitrievski, *Opisanie liturgičeskikh rukopisei. Euchologia* (Kiev 1901) 85. Vat. gr. 1970; Vat. gr. 1811; Vat. gr. 1554. Grotta ferrata Γ β III und VII; vgl. Strittmatter, *Missa Graecorum* 134f.

³⁷ Wenn Chrys neben dem *παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος* ein *παντὸς* auch noch vor *τοῦ πρεσβυτερίου* bietet, so dürfte diese Unausgeglichenheit als ursprünglich zu gelten haben. Der Redaktor der by Bas dürfte dieses Wort bei seinem fein ausgebildeten Sprachgefühl als unpassend empfunden haben.

³⁸ Vgl. oben zum Glied *κλήρικων εὐαγγελιστῶν*.

³⁹ PapStr kennt keine eigentliche Bitte für die lebende Hierarchie, ebensowenig Serapion im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes. — Gr Mark hat auf Grund einer Sonderentwicklung, welche wir noch einmal besonders darlegen zu können hoffen, eine abweichende Ordnung. — Ebenso erwähnt auch Cyrill (Johannes?) von Jerusalem nichts von einer Bitte für die lebende Hierarchie im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes.

der hier in Betracht kommenden anaphorischen Fürbittgebete zu beobachten ist. Dabei spielt es eine untergeordnete Rolle, ob die Bitte für die Bischöfe vor der Bitte für die Kirche oder erst hinter ihr steht.

Wenn nun aber die Chrys an diese vor der Bitte für Kirche eingeordnete Bitte für die Hierarchie auch noch die Bitte für den niederen Klerus anschließt und dann mit der feierlichen Wendung *ἐπι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν* neu anhebt und dann noch erst eine Bitte für die *οἰκουμένη* vorbringt, so kann niemand die scharfe Zäsur, welche zwischen der Bitte für die Hierarchie und den niederen Klerus und der folgenden Bitte besteht, übersehen. Dazu kommt die ganz anders gestaltete Einleitung zur Bitte für die Hierarchie⁴⁰.

Wie diese Erscheinungen zu erklären sind, wollen wir erst gegen Schluß unserer Untersuchung darlegen.

Die Stellung dieser Gruppe von Bitten in der by Bas ist sehr einleuchtend: diese Bitten wurden an die Erwähnung des eigenen Bischofs angehängt. Durch die Sonderstellung dieser Erwähnung wurde auch die Sonderstellung der anderen Bitten ausgelöst.

Über die *Bitte für die Oikumene*, welche in Chrys sich jetzt anschließt, ist oben bereits das Erforderliche gesagt worden⁴¹.

Die Bitte für die Gesamtkirche

Gegenüberstellung verwandter Texte

(Die Übersicht befindet sich aus technischen Gründen oben auf S. 46 und 47)

Beurteilung

Wiederum überrascht die Kürze in der Chrys. Ihre Fassung entbehrt nicht nur des Gedankens der Bedeutung des Blutes Christi, sondern auch jeder Betonung der Ausdehnung der Kirche über die ganze Oikumene; das sind klare Anzeichen altertümlicher Prägung. In dieser Beziehung ist unter den angeführten Liturgien nur der PapStr der by Chrys überlegen. Ersterer kennt nämlich noch nicht das Beiwort »apostolisch«; hat aber dafür schon das bezeichnend ägyptische »einzig«⁴².

(Fortsetzung des Textes auf S. 46 Mitte)

⁴⁰ Überraschenderweise fügt der Georgier vor der Bitte für die Hierarchie ein *totius populi* ein. Da diese Lesart sonst nirgends bezeugt ist, darf sie als sekundär hier außer Betracht bleiben.

⁴¹ OrChr 46 (1961) 25.

⁴² Schon bei Klemens von Alexandrien treffen wir auf eine klare Betonung der »Einzigkeit« der Kirche, wenn er auch häufiger den Ausdruck *μία* statt *μόνη* benutzt. Vgl. Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, 4. Bd. = Register (Leipzig 1936) s. v. *ἐκκλησία*. — ferner: Jean Daniélou SJ, *MIA EKKΛΗΣΙΑ chez les Pères grecs des premiers siècles* = Lambert Beauduin — Festschrift I (Chevetogne 1954) 129–39. — Indessen ist ein Einfluß des Klemens auf die liturgische Terminologie nur als möglich zu bezeichnen.

Pap Str	gr äg Mark	by Chrys	gr Jak
μνήσθητι τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς	ὑπὲρ τῆς	ὑπὲρ τῆς
			κατὰ πάσαν τὴν οἰκουμένην
ἀγίας σου	ἀγίας	ἀγίας	ἀγίας σου
καὶ μόνης	καὶ μόνης	om	om
καθολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας
om	τῆς ἀπὸ γῆς περάτων μέχρι τῶν περάτων αὐτῆς	om	om
om	om	om	om
om	om	om	om
om	om	om	om

(Fortsetzung des Textes von S. 45)

Die Bitte für gewisse Stände

In einfacher Aneinanderreihung mit »für« bringt die Chrys jetzt die Bitte für gewisse Stände vor.

Gegenüberstellung verwandter Texte

ApKo	by Chrys	gr Jak anaph	gr Jak diak	by Bas	gr äg Bas
om	s. u.	s. u.	s. u.	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν ἔρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς.	om

ApKo	gr äg Bas	by Bas	gr Greg
ὑπὲρ τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς εἰρήνης
ἀγίας σου	ἀγίας	ἀγίας σου	τῆς ἀγίας
om	μόνης	om	μόνης
ἐκκλησίας	καθολικῆς σου ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας
τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων	om	τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης	τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης
om	καὶ εἰρήνευσον αὐτὴν	καὶ εἰρήνευσον αὐτὴν	om
ἦν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου,	ἦν περιποιήσω ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου.	ἦν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου.	om
ὅπως διαφυλάξης αὐτὴν ἄσειστον καὶ ἀκλυδώνιστον ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.	om	om	om

(Fortsetzung des Textes von S. 46)

ApKo	by Chrys	gr Jak anaph	gr Jak diak	by Bas	gr äg Bas
ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ.	ὑπὲρ τῶν ἐν ἀγνείᾳ καὶ σεμνῇ πόλιτειᾳ διαγόντων,	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐλαβείᾳ καὶ ἀσκήσει διαμενόντων	ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ καὶ ἀσκήσει καὶ ἐν σεμνῷ γάμῳ διαγόντων	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐλαβείᾳ καὶ ἀσκήσει ⁴³ καὶ σεμνῇ πόλιτειᾳ διαγόντων.	μνήσθητι κύριε πάντων τῶν ἐν παρθε- νίᾳ.
om	ὑπὲρ τῶν ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς.	καὶ τῶν ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς	καὶ τῶν ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς	s. o.	om

⁴³ Grottaferrata Γ β VII, Leningrad, Öffentliche Bibliothek 526 (16. Jh.), Athen, Nationalbibliothek 766 (16. Jh.) om καὶ ἀσκήσει.

ApKo	by Chrys	gr Jak anaph	gr Jak diak	by Bas	gr äg Bas
om	om	ἀγωνιζομένων ὁσίων πατέ- ρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν.	ἀγωνιζομένων ὁσίων πατέ- ρων τε καὶ ἀδελφῶν.	om	om

Beurteilung

Zuerst müssen wir uns ein Urteil bilden über die Tatsache, daß die Wendung *μνήσθητι κύριε τῶν ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς* sich in der Chrys nur in Barb. gr. 336 findet. Selbst Missa Graecorum wie arm, georg, arab stehen hier auf der Seite der Masse der Hss. Indessen haben wir schon in OrChr 45 (1961) 21 eine ganze Reihe von Fällen aufführen können, in welchen diese Barb.-Hs. eine ältere Lesart bewahrt hat. Wer demgegenüber daran denken möchte, daß Chrys in dieser Hs. einen sekundären Einfluß der Bas erfahren habe, möge wohl ins Auge fassen, daß Chrys hier weder im Wortlaut noch in der Reihenfolge mit by Bas übereinstimmt; wohl aber mit Fassungen, welche uns die gr Jak bietet. Dieses Zusammengehen mit der gr Jak scheint mir dafür zu sprechen, daß wir es bei der Lesart der Barb. mit einer älteren Fassung zu tun haben, welche im Laufe der Zeit in der Chrys getilgt wurde. Daher scheint es mir geboten, für die textkritische Wertung die Fassung des Barb. gr. 336 zugrunde zu legen.

Die Entwicklung dieser Fassung scheint folgendermaßen vor sich gegangen zu sein: Am Anfang steht eine Wendung, welche bloß die Jungfrauen zum Inhalt hat, etwa *τῶν ἐν παρθενίᾳ*. An diesen Ausdruck schließen sich bald erweiternde Begriffe an: *ἀγνεῖα* — *σεμνή πολιτεία* — *εὐλάβεια* — *ἄσκησις*; auch mit einem entsprechenden Zeitwort: *διαγόντων* — *διαμενοντων*. Beachtenswert ist daneben, daß die diakonale Fassung der gr Jak — im Gegensatz zum anaphorischen Fürbittgebet — das *ἐν σεμνῇ πολιτεία* anderer Fassungen aufnimmt, aber in konkreter Ausprägung zu *ἐν σεμνῷ γάμῳ* umformt.

Die Erwähnung der Jungfrauen ruft wie selbstverständlich nach der Erwähnung des eigentlichen mönchischen Standes. Wie aber die in der Welt lebenden *παρθένοι* zeitlich dem die Welt fliehenden eigentlichen Stand der Mönche voraufgehen, so wird auch in der Fassung unserer Bitte die Gruppe »Jungfrauen« der Gruppe »Mönche« voraufgegangen sein; daher dürfte die Fassung in Chrys und gr Jak die ältere Stufe darstellen.

Lehrreich ist auch die Art, wie die Vertreter des Mönchtums geschildert werden: alles noch reines Eremitentum!

Für die Fassung in der by Bas ist beachtenswert, daß in der Auslassung von *ἀγωνιζομένων* und in der Wendung *ἐν σεμνῇ πολιτεία* gegenüber *ἐν σεμνῷ γάμῳ* eine Übereinstimmung ausschließlich mit Chrys gegeben

ist. — Die Voranstellung der Bitte für die Mönche weist auf eine spätere Entwicklung hin. Ebenso scheint die Ergänzung von τῶν ἐν ἐρημίαις sekundär zu sein.

Die Bitte für den Kaiser

Sie wird in Chrys in derselben einfach aneinanderreihenden Weise angeschlossen wie eben die Bitte für gewisse Stände.

Gegenüberstellung verwandter Texte

(Die Übersicht befindet sich aus technischen Gründen auf S. 50 bis 53)

Beurteilung

Die Fassungen in by Chrys, gr Jak, gr Mark, by Bas und gr Greg schließen sich gegenüber den Fassungen in den ApKo enger zusammen. Aus diesem Kreis sondern sich by Bas und gr Greg dadurch ab, daß sie das Gedenken für die Leute am Kaiserhof und für das Heer von der Bitte für den Kaiser scharf trennen und selbständig machen. Auch gr Mark scheidet aus diesem Kreis aus, da sie in vielen Punkten eigene Wege geht. So rückt gr Jak ganz eng an by Chrys heran. Das Verhältnis der Fassungen in diesen beiden Liturgien scheint folgendermaßen beurteilt werden zu müssen: Ausgangspunkt und Urzelle ist eine Fassung, wie sie Chrys bietet. Statt des δὸς αὐτοῖς εἰρηνικὸν τὸ βασιλεῖον hat der Redaktor der gr Jak auf einer ersten Stufe der Entwicklung — vertreten durch die anaphorale wie die diakonale Fassung — die Wendung καὶ τῆς οὐρανόθεν βοήθειας καὶ νίκης αὐτῶν eingesetzt. Im Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes ist er in dieser Richtung noch weiter fortgeschritten, indem er auch die Sätze ἐπιλαβοῦ ὅπλου καὶ θυρεοῦ καὶ ἀνάστηθι εἰς τὴν βοήθειαν αὐτῶν, ὑπόταξον αὐτοῖς πάντα τὰ πολεμικὰ καὶ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα, ῥύθμισον αὐτῶν τὰ βουλευµατα aufnahm. — Ob das καὶ ἡμεῖς (ἐν τῇ γαλ . . .) im Abschlusssatz der by Chrys ursprünglich ist und in gr Jak sekundär getilgt wurde oder ob umgekehrt by Chrys diese Wendung erst später aufgenommen hat, läßt sich nicht entscheiden. So viel aber scheint sicher, daß by Chrys eine ältere Stufe der Fassung des Textes darstellt als gr Jak. Um so mehr hat Chrys als ältere Fassung gegenüber by Bas zu gelten.

Auf die Bitte für den Kaiser folgt in Chrys die Bitte für *die eigene Stadt*. Diese hat textlich nichts mit der entsprechenden Bitte in der by Bas gemeinsam. Daher bietet sie für unsere Untersuchung keinen neuen Stoff. Die Zusammenhänge, welche dennoch zwischen beiden Fassungen bestehen, wollen wir bei Gelegenheit behandeln.

(Fortsetzung des Textes auf S. 52 unten)

	Chrys	by diak ⁴⁵	gr Jak anaph	gr Jak diak
1.	om	om	μνήσθητι κύριε	om
2.	om	om	om	om
3.	ὑπὲρ τῶν πιστοτάτων βασιλέων	ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν	τῶν εὐσεβεστάτων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων	ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοστέπτων ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων
4.	τῆς ⁴⁴ φιλοχρίστου βασιλίσσης	om	τῆς εὐσεβοῦς καὶ φιλοχρίστου βασιλίσσης	om
5.	παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου
6.	om	om	om	om
7.	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν
8.	om	om	καὶ τῆς οὐρανόθεν βοήθειας καὶ νίκης αὐτῶν	καὶ τῆς οὐρανόθεν βοήθειας σκέπης καὶ νίκης αὐτῶν
9.	om	τοῦ κυρίου δεγθῶμεν	om	τοῦ κυρίου δεγθῶμεν
10.	δὸς αὐτοῖς εἰρηνικὸν τὸ βασίλειον,	om	om	om
11.	om	om	ἐπιλαβοῦ ὄπλου καὶ θυροῦ καὶ ἀνάστηθι εἰς τὴν βοήθειαν αὐτῶν	om
12.	om	om	om	om

⁴⁴ Die Kaiserin wird in allen von Trempelas aufgeführten Zeugen — mit Ausnahme von Barb. gr. 336 — nicht erwähnt. Sie erscheint auch nicht in der Missa Graecorum.

⁴⁵ Entnommen der Ektenie zu Beginn der byzantinischen Liturgie.

äg gr Greg	by Bas	ApKo anaph	ApKo diak
μνήσθητι κύριε	μνήσθητι κύριε	om	om
om	om	ἔτι παρακαλοῦμέν σε κύριε	om
τῶν εὐσεβῶς βασιλευσάντων	τοῦ εὐσεβεστά- του καὶ πιστοτάτου βασιλέως ἡμῶν	ὑπὲρ τοῦ βασιλέως	ὑπὲρ βασιλέων
om	om	om	om
s. nr. 19	s. nr. 19	om	om
om	om	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ
s. nr. 19	s. nr. 19	καὶ παντὸς τοῦ στρα- τοπέδου	om
om	om	om	om
om	om	om	δεηθῶμεν
om	om	om	om
om	om	om	om
om	ὄπλῳ ἀληθείας, ὄπλῳ εὐδοκίας στεφάνωσον αὐτόν. ἐπισκίασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐν ἡ- μέρᾳ πολέμου. ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα. ὑψώσον αὐτοῦ τὴν δεξιάν. κράτυνον αὐ- τοῦ τὴν βασιλείαν.	om	om

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak
13. om	om	ὑπόταξον αὐτοῖς πάντα τὰ πολεμικά και βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα.	om
14. om	om	ῥύθμισον αὐτῶν τὰ βουλεύματα.	om
15. om	om	om	om
16. om	om	om	om
17. ἴνα s. nr. 18	om	ἴνα s. nr. 18	om
18. και ἡμεῖς ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτῶν ἤρεμον και ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ και σεμνότητι.	om	ἤρεμον και ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ και σεμνότητι.	om
19. s. nr. 5 und 7	s. nr. 5 und 7	s. nr. 5 und 7	s. nr. 5 und 7

(Fortsetzung des Textes von S. 49)

Die Bitte für den eigenen Bischof

I. Ihr Platz im Verhältnis zu der Anordnung in den übrigen anaphorischen Fürbittgebeten

In PapStr fehlt diese Bitte; in der gr Mark ist sie erst sekundär hinter die Bitte für die offerentes gestellt worden. In äg Bas, äg Greg, gr Jak, sy Jak, ApKo erscheint sie im Zusammenhang mit der Bitte für die Gesamthierarchie.

äg gr Greg	by Bas	ApKo anaph	ApKo diak
om	ὑπόταξον αὐτῷ παν- τα τὰ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα. χάρισαι αὐτῷ βοήθει- αν καὶ ἀναφαίρετον εἰρήνην.	om	om
om	om	om	om
om	λάλησον εἰς τὴν καρ- δίαν αὐτοῦ ἀγαθὸν ὑ- πὲρ τῆς ἐκκλησίας σου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.	om	om
om	om	ἵνα εἰρηνεύονται τὰ πρὸς ἡμᾶς,	ἵνα εἰρηνεύονται τὰ πρὸς ἡμᾶς.
om	ἵνα s. nr. 18	ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ διάγοντες πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν δοξάζω- μέν σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.	ὅπως s. nr. 18
om	ἐν τῇ γαλή- νῃ αὐτοῦ ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγω- μεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.	s. nr. 17	ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον ἔχοντες διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐ- σεβείᾳ καὶ σεμνότητι.
μνήσθητι κύριε τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἡμῶν ἀδελφῶν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων καὶ παν- τὸς τοῦ στρατοπέδου.	μνήσθητι κύριε πά- σης ἀρχῆς καὶ ἐξου- σίας καὶ τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἀδελφῶν ἡ- μῶν καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου.	om	om

(Fortsetzung des Textes von S. 52)

Von all diesen anaphorischen Fürbittgebeten unterscheiden sich unsere beiden Liturgien dadurch, daß sie die Bitte für den eigenen Bischof in Verbindung mit der Bitte für die eigene Stadt bieten. Es ist zwar leicht einzusehen, wie es zu der letzteren Reihenfolge kommt: unter der Voraussetzung, daß mit »dieser Stadt« eine Bischofsstadt gemeint ist, liegt es auf der Hand, unter den eben genannten Einwohnern den Bischof besonders hervorzuheben. Man kann aber aus solcher Überlegung heraus kein tragfähiges Urteil über das höhere oder geringere Alter einer solchen Reihenfolge fällen.

II. Die Stellung dieser Bitte in der *Hs. Barb. gr. 336*

Die Barb.-Hs. bietet diese Bitte in der Chrys erst hinter der Bitte für die eigene Stadt, während alle anderen Zeugen — auch *Missa Graecorum*⁴⁶, arm, georg — sie bereits vor dieser Bitte einreihen. In sämtlichen Zeugen der by Bas steht diese Bitte erst hinter der Bitte für die Stadt.

Folgende Punkte sind für die Beurteilung dieser eigenartigen Stellung in Betracht zu ziehen:

1. Barb. gr. 336 bietet auch sonst häufig ältere Lesarten.
2. Eine sekundäre Vorverlegung dieser Bitte ist gut begreiflich, da man es nicht für ganz passend ansah, daß der Bischof erst nach den Bewohnern genannt werde.
3. Wer annehmen möchte, daß hier die Chrys des Barb. gr. 336 einen sekundären Einfluß durch die Bas erlitten habe, müßte einen einleuchtenden Beweis dafür erbringen, warum dieser Einfluß dann nicht bis zur Übernahme auch der textlichen Fassung sich erstreckt hätte. Denn diese umfangreiche textliche Fassung lag ja in Bas schon von Anfang an vor.

III. Der Wortlaut der Bitte

Gegenüberstellung der Texte

Chrys Barb. gr. 336	äg gr Bas	by gr Bas	Chrys cet	ApKo diak	gr Jak ⁴⁷ anaph
ἐν πρώτοις μνήσθητι κύ- ριε τοῦ	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύ- ριε τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύ- ριε τοῦ πατρὸς καὶ	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύ- ριε τοῦ	ὑπὲρ τοῦ	προηγουμέ- νως τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν
ἀρχιεπισκό- που ἡμῶν τοῦδε	ἀρχιεπισκό- που ἀββᾶ Δ. πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλο- πόλεως Ἀλε- ξανδρείας,	ἐπισκό- που ἡμῶν τοῦ Δ.	ἀρχιεπισκό- που ἡμῶν τοῦ Δ.	ἐπισκό- που ἡμῶν Ἰακώβου ...	τοῦ Δ ...

⁴⁶ *Missa Graecorum* hat zusammen mit verschiedenen anderen griechischen Hss. keine Bitte für den eigenen Bischof; vgl. Strittmatter 132 und 134. — Die Reihenfolge »Stadt — eigener Bischof« ist auch in der diakonalen Reihe des byzantinischen Ritus zu Beginn der Liturgie beibehalten worden; vgl. Strittmatter, *Notes on the Byzantine Synapte* = *Traditio* 10 (1954) 55.

⁴⁷ Vat. gr. 1970 zeigt byzantinischen Einfluß, wenn er vor γῆρας αὐτῶ ... einschreibt: ὃν χάρισαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶων ὅσιον ἔντιμον ὑγιῆ μακροημερεύοντα ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας.

Chrys Barb. gr. 336	äg gr Bas	by gr Bas	Chrys cet	ApKo diak	gr Jak anaph
	ὄν χάρι- σαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλη- σίαις ἐν εἰρήνῃ σῶον ἔντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὄν χάρι- σαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλη- σίαις ἐν εἰρήνῃ σῶον ἔντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὄν χάρι- σαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλη- σίαις ἐν εἰρήνῃ σῶον ἔντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὅπως ὁ οἰκ- τίρμων χάρι- σηται αὐτοῦς ταῖς ἀγίαις αὐτοῦ ἐκκλη- σίαις σῶους ἐντίμους μακροημε- ρεύοντας	
	ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας	ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας	ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας		
				καὶ τίμιον αὐτοῖς γῆρας παράσχηται	γῆρας αὐτῶ τίμιον χάρι- σαι
					μακροχρόνιον αὐτὸν διαφύ- λαξον
	καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποιμνίον σου ἐν εἰρήνῃ.			ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ	ποιμαίνοντα τὸν λαόν σου ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

Beurteilung

1. Da Barb. gr. 336 sonst niemals einen so ausführlichen Text, wie ihn die Bitte in der Fassung der Bas darstellt, als auswendig gewußt einfach ausläßt, muß man annehmen, daß in der Chrys ursprünglich nur diese kurze Wendung in Gebrauch war⁴⁸.

2. Ob diese kurze Wendung die Keimzelle für die Fassung in der by Bas darstellt, läßt sich nicht mehr erkennen, da die äg gr Bas eine ganz gleich gestaltete Fassung aufweist; somit könnte bei by Bas auch ein Einfluß der Ur-Bas vorliegen. Wohl aber ist mit Sicherheit auszumachen, daß in by Bas die an dieser Stelle eingefügte Bitte für den eigenen Bischof den ganzen Block der Bitte für den Gesamtepiskopat, der Bitte des Celebrans für sich selbst, der Bitte für den niederen Klerus an sich gezogen hat. Der Redaktor der by Bas hat dabei nicht einmal die sich auf diese Weise ergebende Härte der Wiederholung des ὀρθοτομοῦντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας ausgemerzt.

⁴⁸ Trepelas scheint diese Tatsache entgangen zu sein, denn man vermißt jeden Hinweis auf die Lesart des Barb. gr. 336.

3. Die Chrys hat sich mit der Zeit sekundär für die Aufnahme der Fassung der by Bas geöffnet.

Bitte für verschiedene Hilfsbedürftige
Gegenüberstellung einschlägiger Texte⁴⁹

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak	ApKo anaph	ApKo diak
1. s. nr. 2			ὑπὲρ τῶν ἐν γήρᾳ καὶ ἀδυναμίας ὄντων, νοσοῦντων, καμνόντων καὶ τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων, τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ταχείας ἰάσεως καὶ σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ κυρίου δεθῶμεν.	ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίαις,	ὑπὲρ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ ἐξεταζομένων ἀδελφῶν ἡμῶν δεθῶμεν ὅπως ὁ κύριος ῥύσῃται αὐτοὺς πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας καὶ σώουσι ἀποκατάστασιν τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ.
2. μνήσθητι κύριε πλεόντων ὁδοιπορούντων νοσοῦντων καμνόντων	ὑπὲρ πλεόντων ὁδοιπορούντων νοσοῦντων καμνόντων	μνήσθητι κύριε πλεόντων ὁδοιπορούντων ξενιτευόντων χριστιανῶν	ὑπὲρ πλεόντων ὁδοιπορούντων ξενιτευόντων χριστιανῶν	s. nr. 5	ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων δεθῶμεν.
3. αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν.	αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν. τοῦ κυρίου δεθῶμεν.	τῶν ἐν δεσμοῖς καὶ φυλακαῖς, τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαῖς, τῶν ἐν μέταλλοις καὶ βασάνοις καὶ πικραῖς δουλείαις ὄντων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, εἰρηνικῆς ἐπανόδου ἐκάστου αὐτῶν εἰς τὰ οἰκεῖα.	καὶ τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαῖς καὶ ἐν φυλακαῖς καὶ πικραῖς δουλείαις ὄντων ἀδελφῶν ἡμῶν, εἰρηνικῆς ἐπανόδου ἐκάστου εἰς τὰ οἰκεῖα μετὰ χαρᾶς	s. nr. 5	ὑπὲρ τῶν ἐν μέταλλοις καὶ ἐξορίαῖς καὶ φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς ὄντων διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου δεθῶμεν.
4.			τοῦ κυρίου δεθῶμεν.	ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ,	ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονομένων δεθῶμεν.

⁴⁹ Cyrill (Johannes ?) von Jerusalem kennt folgende Fassung: ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις, ὑπὲρ τῶν καταπονομένων καὶ ἀπαξιαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοήθειας δεομένων.

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak	ApKo anaph	ApKo diak
5. s. nr. 3	s. nr. 3	s. nr. 3	s. nr. 3	ὑπὲρ τῶν ἐν ἐξορίας, ὑπὲρ τῶν ἐν δημεύσει,	s. nr. 3
6. s. nr. 2	s. nr. 2	s. nr. 2	s. nr. 2	ὑπὲρ πλεόντων καὶ ὄδοιπορούντων, ὅπως πάντων ἐπικουρος γένῃ, πάντων βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ.	s. nr. 2
7. s. nr. 2	s. nr. 2	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν γήρα καὶ ἀδυναμίᾳ ὄντων, νοσοῦντων, καμνόντων καὶ τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων, τῆς παρὰ σοῦ τοῦ θεοῦ ταχείας ἰάσεως καὶ σωτηρίας αὐτῶν.	s. nr. 1	s. nr. 1	s. nr. 1

Beurteilung

1. Chrys ist am engsten verwandt mit gr Jak.

2. es fällt auf, daß die vier in Chrys unmittelbar aufeinander folgenden Glieder in der gr Jak sich in zwei voneinander getrennten Einheiten sich finden: πλεόντων ὄδοιπορούντων in der Einheit für diejenigen, welche sich nicht »zu Hause« befinden; νοσοῦντων καμνόντων αἰχμαλώτων in der Einheit »Bedrängte und Bedrückte«.

3. es fällt ferner auf, daß gr Jak für jede dieser beiden Einheiten einen passenden Abschluß durch eine besondere substantivische Wendung hat, während Chrys nur das σωτηρίας kennt.

Aus diesen Beobachtungen läßt sich der Schluß ziehen: die Fassung in Chrys bietet den Kern dieser Wendungen und dürfte die Urzelle für die Bildungen in gr Jak und by diak darstellen. Der Redaktor der gr Jak hat sich hier dem Drang nach Erweiterung weitgehendst geöffnet. — Der Redaktor der by Bas hat sich von den überlieferten Fassungen ziemlich frei gemacht und mit rhetorischem Schwung sich folgendermaßen ausgedrückt: τοῖς πλέουσι σύμπλευσον, τοῖς ὄδοιποροῦσι συνόδευσον. χηρῶν πρόστηθι, ὀρφανῶν ὑπεράσπισαι. αἰχμαλώτους ῥῦσαι, νοσοῦντας ἴασαι.

Die Bitte für die καρποφορούντες
Gegenüberstellung verwandter Texte

Chrys	Bas	Jak, anaph	Jak, diak	byz, diak	ApKo diak
μνήσθητι κύριε τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων.	genau wie Chrys	μνήσθητι κύριε τῶν καρποφορησάντων ⁵⁰ καὶ καρποφορούντων ἐν ταῖς ἀγίαις σου τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων	ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἀγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων,	ἐπι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἀγίῳ καὶ πανσέπτῳ ναῶ τούτῳ,	ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ ποιούντων τοῖς πενήσι τὰς ἐλεημοσύνας δεηθῶμεν.
om	om	om	χρηρῶν, καὶ ὀρφανῶν, ξένων καὶ ἐπιδοσμένων	om	om
om	om	καὶ τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς.	καὶ ἐντειλαμένων ἡμῖν ὥστε τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.	om	om
om	om	om	om	κοπιώντων, ψαλλόντων καὶ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ παρά σου μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος.	om
καὶ ἐπὶ πάντας ἡμᾶς τὰ ἐλέη σου ἐξαπόστειλον ⁵¹ .	om	om	om	om	om

⁵⁰ Par. gr. 2509 om καρποφορησάντων und schiebt dafür καλλιεργούντων ein; also eine Angleichung an sonst übliche Fassungen.

⁵¹ Grotta ferrata Γ β III fügt hinter τὰ ἐλέη σου ἐξαπόστειλον sekundär hinzu: μνήσθητι κύριε καὶ πάντων τῶν ἐν πειρασμοῖς καὶ ἐν νόσοις καὶ ἐν κινδύνοις καὶ ἐν πάσαις κακώσεσι συνεχομένων Χριστιανῶν ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ ἐλέησον αὐτούς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόνητος; vgl. Goar, *Euchologion* (Venedig 1730) 88.

Beurteilung

1. Chrys stimmt im Wortlaut ausschließlich mit Bas überein. Beide stellen eine textliche Fassung dar, welche sich nach allen Seiten hin scharf absetzt:

a) gegenüber der diakonalen Fassung in ApKo: durch die Aufnahme des Gliedes *καὶ καλλιεργούντων*, durch die Mehrzahl *ἐκκλησίαις* gegenüber *ἐκκλησία*, durch die Fassung *μεμνημένων τῶν πενήτων* gegenüber *ποιούντων τοῖς πένησι τὰς ἐλεημοσύνας*.

b) gegenüber der Fassung im anaphorischen Fürbittgebet der gr Jak: durch die Glieder *καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων* gegenüber *καρποφορησάντων καὶ καρποφορούντων*. Darüber hinaus hat die gr Jak noch die Erweiterung: *καὶ τῶν ἐντεταλαμένων ἡμῖν τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς*.

c) gegenüber der Fassung in der diakonalen Reihe der gr Jak: letztere bietet die Erweiterung: *χρηῶν καὶ ὀρφανῶν, ξένων καὶ ἐπιδοσμένων*.

d) gegenüber der Fassung in der diakonalen Reihe der by Liturgie: letztere bietet die Erweiterung: *κοπιώντων ψαλλόντων καὶ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ παρά σου μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος*.

2. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Fassung in Chrys und Bas den Kern und die Urzelle darstellt für die Fassungen in gr Jak — sowohl im anaphorischen Fürbittgebet wie in der diakonalen Reihe — und für die Fassung in der diakonalen Reihe der by Liturgie.

3. Da der Redaktor der by Bas diese Bitte an die Bitte für die prosphe-
rontes angeschlossen und beide Einheiten durch die angefügte Vergilt-
Bitte zu einer höheren Einheit zusammengefügt hat, während Chrys weder die Bitte für die prosphe-
rontes noch die Vergilt-Bitte kennt, darf man annehmen, daß Bas hier die spätere Entwicklung darstellt.

Der Lobspruch am Schluß

Chrys und by Bas stimmen restlos überein. Wenn auch die Betonung der Einmütigkeit und der Einhelligkeit des Lobes dem christlichen Hymnus von Anfang an vertraut ist⁵², so ist dennoch diese textliche Fassung in gerade dieser Gestalt sonst nirgends zu belegen.

Ein äußeres Kriterium zur Entscheidung der Frage der gegenseitigen Abhängigkeit steht nicht zur Verfügung. Ein inneres darf aber nicht mit Stillschweigen übergangen werden: die Betonung der Einmütigkeit des Lobes schließt sich ganz vortrefflich an die in by Bas unmittelbar voraufgehenden Bitten »mache uns zu Kindern des Lichtes und Kindern des Tages; schenke uns deinen Frieden und deine Liebe«. Umgekehrt bietet die Chrys gar keinen inneren Zusammenhang zwischen der letzten Bitte und dem Schlußlobspruch.

⁵² Vgl. den Abschnitt »Una voce dicentes« in Johannes Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25 (Münster 1930) 91–102.

Außerdem: oben glaubten wir zu dem Schluß berechtigt zu sein, daß in der Urfassung des anaphorischen Fürbittgebetes der Chrys das Gedenken an die Toten das Ende gebildet habe. Aus dem heute noch vorhandenen Textbestand ist aber eine gedankliche Verbindung zu dem Schlußlobspruch noch schwerer herzustellen.

Endlich: auch sonst läßt sich im Bereich der Chrys und der by Bas eine Gleichschaltung in den Schlußlobsprüchen beobachten. Wir hoffen später einmal den Nachweis führen zu können, daß in diesen Fällen die by Bas der maßgebende Faktor war. So würde sich auch aus diesem Grunde die Auffassung nahe legen: hier liegt wieder ein Einfluß der by Bas auf Chrys vor.

Zusammenfassung der Untersuchungen

Als wichtigstes Ergebnis dürfen wir den Einblick in die Eigenart des anaphorischen Fürbittgebetes der Chrys buchen. Diese Eigenart zeigt sich zunächst in der geringen Zahl der Bitten. Darüber hinaus läßt sich eine Zweiheit von Schichten erkennen, die sich deutlich voneinander abheben. Die erste ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Einheiten mit ἔτι προσφερόμέν σοι ταύτην τὴν λογικὴν λατρείαν einleitet und die Personen, denen das Gedenken gilt, mit ὑπέρ einführt und mit derselben Wendung andere Personen anreihet. Die andere Schicht ist durch μνήσθητι bzw. ἔτι παρακαλοῦμέν σε μνήσθητι als Auftakt gekennzeichnet.

Die einzelnen Einheiten in der Chrys zeichnen sich im Verhältnis zu den textlichen Fassungen in den verwandten anaphorischen Fürbittgebeten durch eine auffallende Kürze aus. Manchmal ist diese Kürze sogar gleich der Urzelle, aus welcher sich die verschiedenen Fassungen entwickelt haben. Das alles offenbart einen ausgesprochen altertümlichen Charakter, so daß wir den Satz wagen dürfen: das anaphorische Fürbittgebet der by Chrys gehört sowohl hinsichtlich der geringen Zahl wie der textlichen Fassung seiner Glieder zu den ältesten Bildungen, die auf uns gekommen sind. Diese Eigenart paßt vortrefflich zu dem Charakter der Urfassung des eucharistischen Hochgebetes dieser Liturgie.

Dieses anaphorische Fürbittgebet der Chrys scheint in der Bitte für die Hierarchie und den niederen Klerus, in der Bitte für gewisse Stände und in der Bitte für den Kaiser die Keimzelle für die entsprechenden Fassungen in der by Bas abgegeben zu haben. Der Redaktor des anaphorischen Fürbittgebets der by Bas scheint also u. a. auch das Fürbittgebet der Chrys benutzt zu haben.

Die textliche Fassung der Bitte für die Toten paßt in ihrer Kürze durchaus nicht zu dem sonstigen Charakter des anaphorischen Fürbittgebetes der by Bas.

Auf einer späteren Stufe der Entwicklung übte indessen die by Bas einen Einfluß auf die Chrys aus. Dieser Einfluß erfolgte aber in verschiedenen Wellen.

Philoxenos und Ephräm

von

Edmund Beck OSB

Die Frage, welchen Einfluß Ephräms Schrifttum auf die Nachwelt ausgeübt hat, ist noch weitgehend unbeantwortet. Die sichtbarste Wirkung, der »griechische« Ephräm, müßte erst analysiert werden, bevor man entscheiden dürfte, was wirklich unter Ephräms Einfluß steht und was nur ganz zufällig unter seiner Flagge geht. Auch kommen hier nur Ephräms moralisch-asketische Werke in Frage. Wie steht es aber mit dem Theologen Ephräm, der doch auch in den erhaltenen syrischen Werken genügend klar zur Geltung kommt? Ein Einfluß auf die griechische Theologie scheidet hier von vornherein aus. Aus einem zweifachen Grund. Erstens mußte seine Theologie, verglichen mit der Theologie seiner großen griechischen Zeitgenossen, als rückständig erscheinen, und zweitens sind die hymnischen Werke, die hier in Frage kommen, wie die Hymnen *de fide*, wohl niemals ins Griechische übersetzt worden.

Wir können daher die Frage auf die syrische Theologie der Zeit nach Ephräm einengen. Hier ist nun im christologischen Streit griechische Theologie eingeströmt, die zwangsläufig die unentwickeltere syrische zurückdrängen mußte. Da aber das Syrische im 5. u. 6. Jh. sich noch voll und ganz gehalten hat und Theologen dieser Periode wie Jakob von Sarug und Philoxenos von Mabbug Klassiker dieser Sprache sind, ist von vornherein anzunehmen, daß hier Ephräm noch eine bedeutende Rolle spielen mußte.

Die folgende Untersuchung will das für Philoxenos herausstellen, und zwar durch die Analyse der kleinen Abhandlung über die Trinität, des ersten Teils der Schrift *Tractatus tres de Trinitate et de Incarnatione*, die A. Vaschalde in CSCO (10/Syr.10) herausgegeben hat.

Hier liest man zunächst auf S.5,2ff., daß über »die Natur der Wesenheit (kyânâ d-itûtâ) nur der belehren kann, welcher den Früheren seine Natur (kyânâ) geoffenbart hat und den Letzten (Christen) seine Personen (qnômē)«. Noch ganz ephrämisch ist hier gleich zu Beginn, daß itûtâ, absolut gebraucht, nicht das bezeichnet, was seine wörtliche Übersetzung zum Ausdruck bringt (Wesenheit) — auch ein erklärender Zusatz wie »göttliche Wesenheit« würde daran nichts ändern —, wie die daraus sich ergebende Tautologie beweist; itûtâ ist hier noch ganz wie seine maskulinische Entsprechung ityâ ein Name für Gott, der, wie Ephräm ausdrücklich erklärt und auch Philoxenos im folgenden andeuten wird, die syrische Wiedergabe des Yahwe-Namens ist in seiner Deutung von Ex., 3,14, wo die Septuginta ὁ ὢν hat; die Pešittâ behält die hebräische Form bei, die aber Ephräm im Sinne des Partizips der LXX mit haw d-itaw erklärt¹.

Der aus Philoxenos *de trinitate* zitierte Satz hat aber darüber hinaus schon, wenigstens für die Trinitätslehre, die klare Scheidung von kyânâ (Natur) und qnômâ (Person), während hier Ephräm, wie wir noch sehen werden, auch noch von drei kyânê in Gott sprechen kann.

Ganz ephrämisch ist dagegen wieder die Behauptung des Philoxenos in 5,8ff., daß wir von der itûtâ nur erfahren haben, daß sie ist, daß ihr Wie und Wo dagegen kein menschlicher Verstand erfassen kann. Diese Behauptung findet sich bei Ephräm sehr oft. Für ihn ist dabei das Daß der itûtâ schon aus dem Namen abzuleiten. So sagt er z. B. in *Prose Refutation*² I,6,45 negativ, man könne den Begriff der itûtâ nicht seines Inhalts entleeren, so daß sie nicht existierte (d-lâ nehwê itaw). Positiv hat man den gleichen Gedanken auch bei Philoxenos in unserem Zusammenhang auf S. 5,13/8: »Weil Gott wußte, daß eine erschaffene Natur nur erfassen könne, daß er ist, verbarg er sein Wie und offenbarte uns nur, daß er ist. Denn nach meiner Meinung konnte (die geschaffene Natur) gar nicht erkennen, wie er ist, sondern nur den Umstand, daß der Seiende ist (itaw ityâ).« Die merkwürdige Vermischung von Offenbarung und Erkennen, die in diesen Worten zum Ausdruck kommt, wird noch zu erörtern sein. Sie ist auch bei Ephräm vorhanden im *Sermo de fide* 3,13, wo die gleiche positive Form des Satzes, daß der Seiende ist, steht: »Wenn du zum Glauben kamst, daß der Seiende ist (itaw ityâ), dann ist dein Forschen ein Zweifeln. Wenn du nämlich weißt, daß er ist, suchst du nicht, wie er ist³.«

Das Wie der Gottheit kennt nur Gott selber beziehungsweise sein Sohn. So Ephräm und Philoxenos. Letzterer gebraucht dabei in unserem Zusammenhang einen Ausdruck, den ich aus Ephräm nicht belegen kann: »Die Natur der Wesenheit ist Kenner seiner selbst (yâdô'â d-nafšeh)« (5,24). Doch erinnert die Formulierung sehr an eine andre Wendung, die das Problem von Gott und Ort lösen will und die Philoxenos wieder mit Ephräm gemeinsam hat. Sie wird gleich im folgenden zur Sprache kommen.

Philoxenos kommt im Anschluß an die Selbsterkenntnis Gottes zunächst auf seine Zusammensetzungslosigkeit zu sprechen. Denn »in seiner Wesenheit gibt es nichts (= keinen Teil), was ihm nicht kund wäre« (5,25). Das führt in 6,1 zu dem Satz: »(Gott) hat keine Glieder, weil es in ihm keine Zusammensetzung (rukkâbâ) gibt.« Ganz ähnlich Ephräm im Hymnus *de fide* 26,7: »Wo Mund, Ohren, Augen sind, ist schwache, geschöpfliche Zusammensetzung (rukkâbâ) vorhanden. Gott für einen Körper zu halten, ist furchtbar, ihn für eine Zusammensetzung (rukkâbâ) zu halten, ist erschreckend.«

¹ Vgl. Hymnus *contra haereses* 53,12 (zitiert nach Hymnus und Strophe der Neuausgabe in CSCO 169/Syr. 76) und Hymnus *de fide* 47,10 und 55,9 (Neuausgabe in CSCO 154/Syr. 73).

² C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* (London 1912 = Text and Translation Society).

³ Zitiert nach Rede und Zeile der Neuausgabe in CSCO 212/Syr. 88.

Philoxenos entwickelt anschließend den Gedanken der Einheit Gottes noch weiter, indem er alle seine Tätigkeiten aus ihm allein kommen läßt: »In sich selber freut er sich, ... erkennt er; er ermißt sich selber, er umgrenzt sich selber, ... er ist das Wesen seiner selbst (ityâ d-nafšeh) und der Ort seiner Natur (w-dukktâ da-kyâneh)« (6,8). Auf S. 7,12 kommt er dann noch einmal auf die letzte Aussage zurück und formuliert diesmal: »Gott ist selber der Ort seines Wohnens« (atrâ d-mašryeh). Beide Formulierungen sind nächstverwandt mit dem Ausdruck, den Ephräm für die gleiche Sache in *Prose Refutation I*, 132,48f. gebraucht: hūyū atrâ d-nafšeh, und der offenbar über Theophilus Antiochenus, *ad Autol.* 2,10 (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος), aus Philo (C.W. 3,218,24) stammt.

Die zweite Formulierung des Philoxenos, das oben zitierte atrâ d-mašryeh, steht in einer hymnischen Aufzählung von Eigenschaften Gottes. Dabei heißt es auch auf S. 7,6, daß es in Gott keinen neu (auftretenden) Gedanken (huššâbâ ḥadtâ) noch eine »junge (Denk)bewegung« (zaw'â da-tlê) gebe. Alle diese Ausdrücke finden sich ebenso im gleichen Zusammenhang bei Ephräm im Hymnus *de fide* 26,2: »Gott hat huššâbâ nicht nach Art der Menschen, daß er neu (einsetzend) sich bewege (ḥadtâ'it nettzi'). Nicht neu ist seine (Denk)bewegung (lâ ḥdet zaw'eh) noch jung sein Gedanke (wâf-lâ ṭalyâ ḥšâbteh).« Eine wörtliche Übereinstimmung liefert auch der Anfang jener hymnischen Aufzählung des Philoxenos auf S. 7,1: »In Gott gibt es nichts jüngerer und älteres (layt beh da-tlê wa-d-qaššiš).« Ebenso sagt Ephräm im Hymnus *contra haereses* 3,3, daß es bei der von Bardaisan angenommenen Mehrheit von ityē (göttlichen Wesen) nichts älteres und jüngerer geben könnte (layt b-hôn d-qaššiš aw da-tlê). Auch der Schluß der hymnischen Aufzählung hat eine fast wörtliche Entsprechung bei Ephräm. Bei Philoxenos heißt es, daß die Natur Gottes über jedem Anfang sei (l-'el men šurrâyâ) (7,16). Ephräm sagt in der schon zitierten zweiten Strophe des 26. Hymnus *de fide*, daß nur das Geschöpf šurrâyâ habe, das göttliche Wissen aber über Zeiten und Anfänge erhaben sei (men zabnê w-šurrâyê 'elâyâ).

Auf S. 8 kommt Philoxenos auf das Verhältnis von Wille und Natur in Gott zu sprechen: »Nur eine ist seine Natur, nur einer sein Wille ... Niemals war seine Natur, ohne daß nicht auch mit ihr sein Wille gewesen wäre« (8,2 u. 7). Im folgenden erwähnt dann Philoxenos kurz allgemein für Gott, was in seiner Christologie eine große Rolle spielt, daß nämlich nur der Wille Gottes Quelle der Geschöpfe und damit der Vielfalt und der Wandlungen ist, nicht aber die Natur Gottes, die davon unberührt bleibt. Das gilt auch von seinen Namen, die ja alle nur von der Tätigkeit nach außen stammen und daher nur »bis zu seinem Willen kommen und (vor seiner Natur bzw. Wesenheit) umkehren müssen« (8,21f.). Denn in seiner Natur (Wesenheit) ist Gott ḥad d-lâ šmâ eine Einheit ohne Namen (8,17f.).

Zu diesen Ausführungen, die in ihrer Geschlossenheit ein eigenes Gepräge haben, ist aus Ephräm folgendes beizubringen. Erstens, die Gegenüberstellung von Natur und Wille in Gott ist auch bei ihm schon vorhanden.

So heißt es in Hymnus *contra haereses* 32,14: »Die Natur der Wesenheit (kyânâh d-îtûtâ) ist niemals kleiner oder größer geworden.« Und zu Beginn der nächsten Strophe (15): »Auch jener Wille der Wesenheit (šebyânâh d-îtûtâ) ist nicht ihr Gegner noch ihr Feind, daß er drängen und sich bemühen würde, die Majestät (Gottes dahin) zu bringen, kleiner zu werden und sich zu ändern.« Hymnus *contra haereses* 36,6 faßt beides zusammen: »Die Natur Gottes ist niemals kleiner und größer geworden. Er wird klein durch den Willen, und er wächst durch den Willen. Jenes Zunehmen also, das seine Natur nicht hat, das hat sein Wille.«

Somit herrscht hier Übereinstimmung zwischen Ephräm und Philoxenos. Im zweiten Punkt trifft das nicht mehr ganz zu. Denn die völlige Namenlosigkeit Gottes scheint Ephräm in dieser schroffen Form noch nicht zu kennen. Er stellt zwar auch gelegentlich wie in Hymnus *de fide* 44,1 sogar den Namen ityâ (Jahwe) auf gleiche Stufe mit kênâ (Iustus) und řâbâ (Bonus), also mit Namen, die durch das Wirken nach außen bedingt sind. Aber bei ihm ist doch auch wieder ityâ ein Name, der so sehr das Wesen Gottes angibt, daß er allein von Christus in der Menschwerdung nicht mitgeführt und damit auch nicht übertragenweise den Menschen gegeben wurde, wie das mit dem Namen »Gott« der Fall war (vgl. Hymnus *de fide* 63,6). Philoxenos reiht dagegen auch ityâ in die Schar aller übrigen Gottesnamen ein, indem er auf S. 10,28 sagt: »Gott ist ityâ (ohne Anfang) und bringt Anfänge in Erscheinung; (er ist) Macht und schafft Mächtige; Geist und erschafft Geistige; Licht und erleuchtet das All. Nicht aber wird (damit) seine Natur ausgesagt.«

Übereinstimmung herrscht dagegen wieder in folgender Wendung aus dem gleichen Abschnitt über die Namenlosigkeit Gottes. Philoxenos sagt nämlich hier auf S. 8,22 zur Begründung dafür, daß die Namen nur den Willen Gottes betreffen, weil sie sich alle auf die von diesem Willen geschaffenen Werke beziehen, daß Gottes Wille »die Quelle seiner Werke ist«. Das gleiche Bild verwertet Ephräm im 5. sermo *de fide* 119/24 zur Erklärung der Begrenztheit der göttlichen Schöpfung. Denn würde Gott immer mehr und größere Schöpfungen wollen, so wäre ihm das möglich; denn für ihn ist der Wille schon das Werk (2,384). Durch ständige Neuschöpfungen würde er aber »einer Quelle gleichen, die in einem fort blindlings weiter fließt. Der Schöpfer wäre eine Quelle, unfrei kraft ihrer Natur, die ihrem Fließen nicht Einhalt gebieten kann, weil nicht Herr des eigenen Willens.«

Mit der Frage der Namen Gottes hängt die Frage seiner Erkennbarkeit zusammen. Diese wurde schon oben bei der Erörterung des Begriffes itûtâ gestreift. Auf S. 11,11 sagt nun dazu Philoxenos: hū (= Gott) 'alaw bal-řōd yâda' d-neřta'ē (nur Gott allein kann über sich selber aussagen). Ebenso Ephräm und fast mit den gleichen Worten, nur daß er sofort hier den Sohn als den Träger der Offenbarung einschaltet, im Hymnus *de fide* 48,1: hūyū l-řōd sâfeq da-'layk neřta'ē. Unmittelbar vor dem zitierten Satz sagt ferner Philoxenos, daß Gott verborgen ist »vor dem Denken des Verstandes (řušřâbâ d-hawnâ) und vor dem Wort, dem Kind des (mensch-

lichen) Geistes (melltâ yaldâ d-tar'itâ).« Dazu vergleiche man zunächst Ephräm, Hymnus *de fide* 57,9, wo auch das menschliche Wort yaldâ d-re'yânâ genannt wird. Und in der anschließenden Strophe wird von diesem Wort gesagt, daß es nicht einmal fähig ist, sich selber auszusagen, und zwar mit den gleichen Worten, die oben positiv von der göttlichen Selbstoffenbarung gebraucht wurden: hî lâh d-tešta'ē lâ yâd'â (memtōm).

In diesem Zusammenhang der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, Gott zu erfassen, finden sich noch weitere, sehr auffällige Übereinstimmungen der Ausdrucksweise zwischen Ephräm und Philoxenos. Letzterer sagt hier auf S. 11,14ff., daß Gott nicht erfaßt werde von den Händen der Gedanken (b-idâyâ d-ḥuššâbē) noch auch von den Fingern des Verstandes (b-šeb'âtâ d-madd'â) ergriffen werde. Denn »plump ('abyâ) ist der (menschliche) Verstand gegenüber der Feinheit Gottes (qaṭṭinūteh), und die Seele ist (wie) ein Körper im Vergleich mit seiner Geistigkeit«. Dazu halte man aus Ephräm Hymnus *de fide* 19,4: »Niemals hat der Verstand der Sterblichen Gott ertastet. Wer hätte eine Hand aus Feuer und Finger aus Geist (šeb'â d-rūhâ), daß er jenen ertasten könnte, vor dessen Unsichtbarkeit sogar unser Geist wie ein Körper ist.« Philoxenos wiederholt auf S. 22,16 noch einmal: »Zu plump ('abyâ) ist der Verstand Gott gegenüber, ein Körper im Vergleich zu seiner Feinheit (qaṭṭinūteh).« Die Gegenüberstellung von 'abyâ (wörtlich: dick, Plumpheit der körperlichen Erkenntnisorgane) und qaṭṭinâ (Feinheit der geistigen Existenz) hat auch Ephräm; so im Hymnus *de fide* 75,26f.: »Auch die Sinne der Söhne der (himmlichen) Höhe versagen, obwohl sie fein und geistig (qaṭṭinîn w-rūhânîn) sind. Sorge daher dafür, daß die groben Sinne des plumpen Körpers (d-pagrâ 'abyâ) das Forschen (über den Sohn) aufgeben!«

Zum Thema des Getrenntseins Gottes vom Menschen gehört auch noch folgende Übereinstimmung zwischen Ephräm und Philoxenos. »Nicht nach Maß ist Gott größer als die Geschöpfe (law ba-mšūhtâ rab men 'bādē). Ohne Maß (d-lâ mšūhtâ) ist seine Größe, weil ohne Grenzen seine Wesenheit ist (d-lâ sâkâ itūteh).« So Philoxenos auf S. 13,29. Ähnlich Ephräm im sermo *de fide* 1,135-44: »Der Himmel ist hoch nach Maß, doch ohne Maß (d-lâ mšūhtâ) sein Schöpfer. Denn alles, was Geschöpf ist, überragt nach Maß sein Mitgeschöpf. Ohne Maß (d-lâ mušhâ) hoch und verborgen ist (dagegen) der Schöpfer für sein Geschöpf. . . Der Schöpfer ist durch seine Wesenheit (b-itūteh) (vom Geschöpf) getrennt.«

Hier seien auch noch zwei Stellen angeführt, welche die Termini kyânâ (natura) und ityâ betreffen, in ihrer Verwendung für Gott. Zu ersterem ist aus Philoxenos S. 16,19 anzuführen, wo er Gott in einer hymnischen Aufzählung seiner Eigenschaften nennt: kyânâ d-lâ mettkîn, itūtâ d-lâ šarryat, d. h. »die Natur, die nicht erschaffen wurde, die Wesenheit, die keinen Anfang kennt.« Dabei ist im ersten Teil ein syrisches Wortspiel vorhanden, weil in kyânâ und in ettkîn der gleiche Wortstamm (kwn) gegeben ist. Das gleiche Wortspiel hat man auch bei Ephräm im Hymnus *de fide* 55,7, wo er von der göttlichen Natur sagt: »Was durch die Wesen-

heit (b-ītūtâ) existiert, ist eine Natur, die niemals wünschen konnte, sich selber zu erschaffen (kyânâ da-law hū leh eṣṭbī da-nkīn).«

In den beiden eben zitierten Stellen für kyânâ war auch schon von der itūtâ die Rede. ityâ erscheint bei Philoxenos gleich im Anschluß daran, auf S. 16,28, wo er noch einmal auf die Namenlosigkeit Gottes zu sprechen kommt und dabei sagt, daß die heiligen Schriften (gemeint ist Ex. 3,14) ihm den Namen ityâ (Jahwe) geben, nur auf Grund seines Daseins (balḥōd men hây d-itaw). Man hat also hier die für Ephräm schon oben erwähnte Ableitung des ityâ aus dem ó ων von Ex. 3,14. Philoxenos betont nun weiter, daß dieses ityâ kein eigentlicher Name sei, sondern »nur zeige, daß Gott existiert, unerschaffen von einem andern«. Daß Philoxenos dabei mit seiner Behauptung, ityâ sei kein Name Gottes, etwas von Ephräm abweicht, wurde schon hervorgehoben. In der Aussage aber, daß durch ityâ die Idee eines ewigen, unerschaffenen Daseins zum Ausdruck kommt, stimmt er wieder ganz mit Ephräm überein, der z. B. im Hymnus *de fide* 55,10 sagt: »Jenes erste Wesen (ityâ), das (schon), da (noch) nichts war, sich seiend vorfand (eṣṭkaḥ itaw).«

Doch zurück zur Frage der Gotteserkenntnis. Bisher war hauptsächlich von formalen Übereinstimmungen die Rede. Wie verhalten sich hier sachlich Philoxenos und Ephräm zueinander? Philoxenos vertritt in der Schrift *de trinitate* den Standpunkt, daß jede Art von Gotteserkenntnis Gnade ist, die nicht etwa schon mit der menschlichen Geistnatur mitgegeben ist. So heißt es auf S. 20,6: »Von ihm (Gott) haben alle Logikoi auch das erhalten, daß sie ihn wahrnehmen (argeš) (können); denn wenn er nicht selber von sich Offenbarung gegeben hätte, dann würden ihn die Logikoi für nicht existierend halten. Denn das Wesen (ityâ) ist allen Geschöpfen, ob nun körperlich oder unkörperlich, verborgen, und Sichtbare können den Unsichtbaren nicht sehen.« Und noch klarer auf S. 20,16: »Obwohl er naturhaft vor allen verborgen ist, zeigt er aus Güte sich selber denen, die er will; das heißt jenen, die einen Verstand haben, welcher rein blieb inmitten der Körper und Leiden, indem er auch einem solchen zuvor die Kraft gibt, seine Offenbarung zu tragen. Erst dann steigt er herab und erscheint er ihm. Denn sein Wie und Wo zu sehen, ist keinem Geschöpf möglich.«

In diesen beiden Sätzen kommt wohl eindeutig zum Ausdruck, daß bei den Logikoi, d. h. bei den wort- und geistbegabten Menschen (und Engeln), diese Natur allein nicht ausreicht, um Gott wahrzunehmen, auch nicht der geläuterte Geist eines Asketen. Denn auch dieser braucht noch die Gnade einer besonderen, übernatürlichen Offenbarung.

Bei Ephräm ist die Lage nicht so klar. Er spricht im sermo *de fide* 3,71 ff. davon, daß Abraham nicht erst auf eine Weisung Gottes hin an Gott glaubte, »sondern aus sich selber urteilte, es gebe einen Herrn für die Schöpfung«. Die Offenbarung Gottes sei nur eine Bestätigung dieses — wir würden sagen — natürlichen Glaubens gewesen. Dieser Glaube wird auch »ein Fühlen (ḥaš), daß Gott ist«, genannt. Dieses Fühlen ist

offenbar identisch mit dem argeš = wahrnehmen, das wir oben bei Philoxenos antrafen, und das sich bei Ephräm in dem rāgōšā vom Hymnus *de paradiso* 15,2 findet⁴, zu dessen Erklärung der Kommentar zu Genesis und Exodus⁵ herangezogen werden kann, wo bei der Schilderung der Ausstattung Adams zuletzt gesagt wird: »Gott gab ihm das Wort (melltā) und das Denken und machte ihn so margeš b-rabbūtā, d. h. zu einem, der Gott wahrnehmen kann.« Also auf Grund seiner Erschaffung als Logikos. Diese Erkenntnis ist nach anderen Stellen ein Geschenk an den Staub, aus dem Adam geformt wurde, indem Gott ihm die Sinne und das Wort gab⁶. Andererseits unterscheidet auch Ephräm wiederum nicht genau dieses Wissen vom Glauben an Gott. So sagt er im sermo *de fide* 2,243ff.: »Die Gabe des Gebers hat dich zum Geber geführt. Durch die Erkenntnis, die er gab, konntest du deine Seele und deinen Gott erkennen. Etwas, was von ihm floß, zog dich zu ihm in Ruhe.« Mit den gleichen Worten wird im sermo 2,35ff. die Offenbarung des Evangeliums geschildert, ein Zeichen dafür, daß Ephräm nicht klar trennt.

Wir finden hier eine Gleichsetzung des Erkennens Gottes mit dem Glauben an Gott, wie wir sie schon einmal für Philoxenos hervorgehoben haben und die wieder in seiner Schrift *de trinitate* auf S. 22,16 in den Worten zum Ausdruck kommt: »In unserem Glauben an Gott haben wir nur kennen gelernt, daß er ist. Das Wie und Wie groß und Wo bleibt uns und auch allen geistigen (Engel)scharen über uns verborgen.« Es folgt eine Begründung der uns schon bekannten Behauptung, daß nur das Daß Gottes, nicht auch sein Wie von uns erkannt werden kann: »Gottes Natur wird nicht gesehen noch durch irgendeinen (andern) Sinn wahrgenommen noch vom Verstand ertastet (mettmīš)« (22,28). Mit anderen Worten: Uns fehlen die zur Erfassung des Wesens Gottes notwendigen Erkenntnisorgane. Genau so begründet auch Ephräm die, wie schon gesagt, auch von ihm vertretene, von Philo stammende These der Unerkennbarkeit des göttlichen Wie. Auch Ephräm hebt hervor, daß hier alle menschlichen Sinne, der menschliche Verstand miteingeschlossen, versagen. Er bedient sich dabei des Vergleiches, daß die Sonne und ihr Licht nur dem verwandten Sinn des Auges zugänglich sind, allen andern dagegen verborgen bleiben. So im Hymnus *de fide* 27,5, wo dann die Verwandtschaft des Auges mit der Sonne folgendermaßen gedeutet wird: »Das Sehen allein ist verwandt mit ihr, wie der Gezeugte mit seinem Erzeuger.« Und im Hymnus *de fide* 75,6 wird aus dem Versagen von Mund, Ohr und Nase vor der Sonne die Folgerung gezogen: »Bestünde der ganze Körper aus (lauter) Sinnen, sie würden die Gottheit nicht erfassen können.« In 75,26 wird diese Behauptung auch auf die »Sinne« der Engel ausgedehnt: »Denn siehe auch die Sinne der Söhne der Höhe, obwohl fein und geistig, versagen.«

⁴ Zitiert nach Hymnus und Strophe der Neuausgabe in CSCO 174/Syr. 78.

⁵ CSCO 152/Syr. 71, S. 28,3.

⁶ Vgl. *Carmen Nisibenum* 49, Str. 14 (Bickell, Leipzig 1866).

Daß das Wesen Gottes auch den Engeln verborgen bleibt, hat Philoxenos schon in dem oben angeführten Zitat klar genug gesagt. Auf S. 22,8 wiederholt er ganz allgemein: »Fern ist seine Natur allen Naturen (= Geschöpfen).« Dazu sind die auf S. 21,31 vorangehenden Worte zu halten, denen zufolge die Engel, die ihn preisen, und die Seraphim, die heilig rufen, nur aussagen: *hâlên d-ît leh l-ityâ*, d. h. das, was Gott besitzt, ohne zu wagen, irgendetwas über ihn selber auszusagen.

»Das, was Gott besitzt«, seine Namen, Eigenschaften als Objekt möglicher Erkenntnis soll im folgenden behandelt werden. Zuvor sei nur noch zum Thema der Unerkennbarkeit Gottes eine letzte Übereinstimmung im Sprachgebrauch beider Autoren hervorgehoben. Es geht dabei um das Verbum *qdam* (*praecedere*) und die Form *etqaddam* (*praeventus* = *prolēphtheis*). Ephraim benützt in der kurzen Strophe vom Hymnus *de fide* 72,15 viermal dieses Verbum: »Wenn du es aber wagen solltest, Gott (durch die Erkenntnis) zuvorkommen zu wollen, wie wirst du dem zuvorkommen, der allen zuvorkommt, dem Unüberholbaren.« Das Zuvorkommen, Überholen wird hier fast zu einem Synonym von Erkennen. Diese Verbindung von Zuvorkommen und Erkennen spricht Philoxenos klar in einer entsprechenden Stelle aus, auf S. 22,20/5, wo er als Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer anführt: »Insoweit ein Geschöpf überholt werden kann (*kmâ netqaddam*), wird es erkannt (*metida'*), und insoweit es erfaßt wird, wird es gelobt... Nicht so der Schöpfer; dieser wird gepriesen darin, daß er nicht erfaßt wird, und er erfüllt die ihn Suchenden mit Staunen, insofern er nicht von ihnen überholt werden kann (*kmâ d-lâ netqaddam menhôn*).«

Nach der bereits zitierten Stelle, Philoxenos *de trinitate* 21,31, ist von Gott nur sein Dasein und das, was er besitzt, erkennbar. Wie ist beides miteinander zu verbinden, bzw. wie ist das in Einklang zu bringen mit der anderen Behauptung, daß von Gott nur sein Dasein, nicht aber auch sein Wie und Wo erkannt werden kann? Zu dieser Frage kann man S. 22,29 zitieren, wo es im Anschluß an den schon angeführten Satz, daß Gottes Natur weder gesehen noch von einem andern Sinn oder vom Verstand wahrgenommen werden kann, heißt: »Aus den Namen, mit denen er genannt wurde, und aus den Werken, die von ihm geschaffen wurden, haben wir nur andeutungsweise erkannt, daß er ist.« Damit verliert die Erkenntnis der Dinge, die Gott besitzt, jeden selbständigen Wert. Das ist zu berücksichtigen, wenn nun Philoxenos im anschließenden auf S. 23,5ff. sagt: »Das ist der heilige *ityâ*, unser Gott, der alles, was er besitzt, ewig besitzt; und mit seinem Dasein (*'am hây d-îtaw*) gewann er auch alle Güter, die seine Natur besitzt; und die Namen, in denen die Natur (*kyânâ*) geoffenbart wurde, sind folgende: *ityâ*, Gott, Herr, Ewiger, Unerschaffener, Überzeitlicher; Schöpfer, Erschaffer, Weiser, Erbauer des Alls, Schmücker des Alls, Gütiger, Barmherziger, Wohltäter, Reicher, Voller, Mächtiger, Vermögender, König, Vollender, Sabaoth, Elschaddai, Herr der Herren, Herr der Heerscharen, Adonai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Erster und

Letzter, und andre ähnliche Bezeichnungen, mit denen jeder einzelne Prophet auf verschiedene Art von der göttlichen Natur (kyânâ) Belehrung gab.« Würde man hier kyânâ als Natur in dem uns geläufigen Sinn verstehen, dann hätte man einen offenen Widerspruch. Dieser verliert aber seine Schärfe, wenn man beachtet, daß an der ersten Stelle das absolute kyânâ offenbar wie das absolute ityâ schlechthin Gott bezeichnet⁷ und nicht seine (unerkennbare) Natur. Das muß wohl auch bei der »göttlichen Natur« (kyânâ alâhâyâ) der Schlußworte berücksichtigt werden⁸. Es gibt daher eine Erkenntnis Gottes aus den Namen und den Werken, die aber nicht wesentlich über die bloße Erkenntnis der Existenz hinausführt.

Auch Ephräm spricht von einer Gotteserkenntnis durch die Namen, wenn er auch nirgendwo eine so große Liste von Namen bietet wie Philoxenos. So heißt es im Hymnus *de fide* 44,1: »Seine Namen unterweisen dich, wie und als wen du ihn benennen sollst. Einer belehrt dich, daß er ityâ ist; ein anderer, daß er der Schöpfer ist. Er zeigt dir auch, daß er der Gütige und der Gerechte ist.« Ephräm geht hier gleich zu den trinitarischen Namen von Vater und Sohn über. Auch Philoxenos kommt im Anschluß an das obige Zitat auf diese als auf die neutestamentlichen Namen Gottes zu sprechen (S. 23,18ff.): »Die Namen aber, durch die die ewigen Personen, die in der Natur (ba-kyânâ = in Gott!) sind, erkannt wurden, sind diese: Vater, Sohn und Geist. Denn wenn die Schrift sagt: Gott, Herr, Schöpfer, König, Allmächtiger und die übrigen Namen, tut sie (damit) die Natur (d. h. Gott schlechthin) kund. Wenn sie aber Vater, Sohn und Geist nennt, lehrt sie damit die Personen (qnômē).« Das absolute kyânâ hat hier noch den in den Parenthesen angegebenen Sinn, um aber gleich anschließend in der Verbindung mit dem Genitiv von itütâ (Wesenheit) ganz unser philosophischer Begriff zu werden: »In der Natur der Wesenheit (= Gottes) erkennt man also eine Einheit und eine Dreiheit, die Einheit der itütâ und die Dreiheit der qnômē.«

Damit sind wir zur Trinitätslehre gekommen. Hier ist von vornherein anzunehmen, daß Philoxenos eine viel entwickeltere und abgeschlossenerere Lehre vertreten wird als Ephräm. Sind doch beide durch ein volles Jahrhundert voneinander getrennt. Noch dazu stand dem Philoxenos wegen seiner Kenntnis des Griechischen die ganze griechische Theologie offen. Ephräm hat hier auf Grund des arianischen Streits, der sein ganzes Leben beherrscht hat, fast nur die Person des Sohnes im Auge. Eine geschlossene Behandlung der Trinität, und wäre sie auch nur so klein wie der Traktat des Philoxenos, fehlt bei ihm. Um so schwerer wiegen daher die Berührungen zwischen den beiden, die auch hier sich finden. Der Vergleich soll weiterhin so durchgeführt werden, daß zunächst Philoxenos' Lehre an Hand seiner

⁷ Vaschalde's Ergänzung: (natura) eius in seiner lateinischen Übersetzung ist irreführend.

⁸ Bei Ephräm kann dieses kyânâ nicht nur Gott schlechthin bedeuten; er gebraucht es auch noch pluralisch von den drei göttlichen Personen.

Abhandlung gegeben und zu den einzelnen Punkten die entsprechende Lehre Ephräms angeführt wird.

Ein großer Fortschritt gegenüber Ephräm liegt in dem Punkt, der bei Philoxenos gleich im Anschluß an das letzte Zitat zur Sprache kommt auf S. 23,25 ff.: »(Drei Personen), nicht wie durch Zählung. Daher ist es nicht erlaubt zu sagen: sie sind eins, zwei, drei, sondern nur: Dreiheit oder: drei Personen, weil kein Anfang des ersten faßbar ist, so daß nach ihm in Zahlenreihenfolge jener zweite aufträte; und auch das Gezeugtsein des zweiten geht nicht voran, so daß die Zahl des dritten hinzukäme. Man kann vielmehr nur sagen: der Vater ist *ityâ*, und der Sohn ist *bar* (Sohn des) *ityâ*, und der Geist ist aus dem *ityâ*. Und jeder einzelne von ihnen ist (dies) *ityâ*-gemäß (*ityâ'it*), nicht einer nach dem andern wie bei der Zahlenreihe. Denn wie gesagt: *ityâ* ist anfangslos, ebenso das Gezeugtsein des zweiten und das Hervorgehen (*nâfôqûtâ*) des dritten.« Das Zählen scheidet also bei der Trinität aus, weil es, wie Philoxenos anschließend noch klarer ausführt, neben dem Nacheinander auch ein volles Erfassen der gezählten Einheiten voraussetzt (24,10 ff.).

Diesen Ausführungen Philoxenos' stelle man folgende Sätze aus Ephräm gegenüber. Dieser sagt im Hymnus *de fide* 59,5: »Wer wüßte nicht, daß die Schrift die drei Namen ordnend aufzählt, (die Namen) des Vaters, des Sohnes und des Geistes; und sie muß in der Weise ihrer Aufzählung ihre Naturen offenbaren.« Daß es für Ephräm in der Trinität noch eine Reihenfolge gibt, ein Art Zählen, welches Philoxenos ablehnt, geht noch klarer aus Hymnus *de fide* 23,13 hervor: »Daß der Vater der erste ist, ist unbestreitbar; daß der Sohn der zweite ist, dies kennt keinen Zweifel, und daß der Name des Geistes der dritte ist.« Ähnlich sermo *de fide* 4,173 ff.: »Glaube, daß der Vater der erste ist; halte für wahr, daß der Sohn der zweite ist; daß ferner der Heilige Geist der dritte ist, bezweifle nicht!« Daß in diesen Aufzählungen, in dieser Betonung der Reihenfolge noch ein Rest von Subordinationismus nachwirkt, tritt am klarsten im Hymnus *de fide* 5,3 in die Erscheinung, wo davon die Rede ist, daß die Engel Fragen über das Wesen Christi weitergeben an die Engel höherer und höchster Ordnungen und daß diese höchsten durch den Heiligen Geist belehrt werden.

Bei Philoxenos heißt es auf S. 24,24 ff. weiter: »Obwohl wir jede Person Gott nennen, dürfen wir dennoch nicht von drei Göttern sprechen (Vater, Sohn und Geist) sind nicht drei Götter, weil jede einzelne der drei Personen aus der *itûtâ* ist, welche eben die Gottheit ist. Denn das, was der Vater ist, ist auch der Sohn durch das (auch ihm zukommende) Wort *itûtâ*. Und das, als was man den Sohn erkennt, glaubt man auch vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Natur; und sie sind (nur) ein Gott, weil sie eine einzige Natur sind. Denn der Name »Gott« ist (der Name) der Natur, und die Natur der drei Personen der *itûtâ* ist (nur) eine. In dem Punkt der Namen liegt die Verschiedenheit der Personen, das heißt, sie zeigen uns die *idî'ûtâ*.«

Der Begriff *idī'ūtâ* fehlt bei Ephräm noch vollständig⁹. Im übrigen gibt dieser Abschnitt Gelegenheit, Übereinstimmungen mit Ephräm hervorzuheben. Zuerst heißt es auch bei Ephräm, man dürfe trotz Vater und Sohn nicht von Göttern sprechen. So sagt er im Hymnus *de fide* 73,5 in einer Deutung des Symbols Sonne – Strahl(Licht) – Wärme auf die Trinität: »Getrennt ist die Sonne von ihrem Strahl . . . Eine Sonne ist auch der Strahl. Und doch spricht niemand von zwei Sonnen . . . Zwei Götter rufen wir nicht an, obwohl auch unser Herr Gott ist.« Und nach 73,21 ist die Sonne ein Beispiel für einen, der drei ist, eine Dreiheit, eine einzige Wesenheit (*itütâ*). Sprachlich ist Garant dieser Einheit bei Ephräm, von *alâhâ* = Gott abgesehen, ausschließlich das Wort *ityâ* bzw. *itütâ*. Das gilt weitgehend auch noch für Philoxenos, obwohl bei ihm, wie oben das letzte Zitat zeigt, das griechisch philosophisch gefaßte *kyânâ* = *natura* an seine Seite tritt. Bei Ephräm wirkt hier ganz deutlich die noch voll bewußte Herleitung und Verknüpfung des *ityâ* mit dem Jahwenamen in seiner Deutung von Ex. 3 nach. Darauf weist die Wendung hin, die sich im Hymnus *de fide* 36,11 findet, allerdings an Leute gerichtet, die judaistisch jede Vielheit in der Gottheit leugnen wollten: »Die Eifersucht des *ityâ* eiferst du, daß der eine nicht in drei geteilt werde.«

Wenn nun oben Philoxenos in der Bestimmung des Verhältnisses der drei Personen zu *ityâ* bzw. *itütâ* gesagt hat: »Jede einzelne der drei Personen ist aus der *itütâ*« (was die Vielheit ausschließt), so bleibt er sich hierin in seinem Sprachgebrauch nicht überall gleich. Bereits im vorangehenden Zitat (S. 23,25 ff.) lag eine andre Wendung vor, nämlich: »Der Vater ist *ityâ*, der Sohn ist *bar ityâ*, und der Geist ist aus der *ityâ*.« Diesem Schwanken der Ausdrucksweise wird im folgenden noch nachgegangen werden. Hier genügt die Feststellung, daß die Einheit von Vater und Sohn durch die Tatsache begründet wird, daß der Sohn Sohn Gottes, d. h. aus Gott, aus dem *ityâ*, aus der *itütâ* ist, was zur Folge hat, daß das Wort *ityâ* (*itütâ*) in gleicher Weise beiden zukommt. Ebenso schon Ephräm. Er sagt z. B. im Hymnus *contra haereses* 16,9: »Zusammen mit dem einen *ityâ* gibt es keinen zweiten. Denn wie könnte der *ityâ* mit seinem Genossen zusammen wohnen, wenn er nicht sein Gezeugter ist?« Im sermo *de fide* 1,115/8 stellt er ferner in einer Erörterung der Unerkennbarkeit des Sohnes die Behauptung auf, daß sogar ein anderer *ityâ*, wenn es ihn gäbe, den Sohn nicht erforschen könnte. »Denn er (der Sohn) wäre ja nicht aus ihm (aus dem andern *ityâ*)« und damit also ihm fremd. »Ein zweiter *ityâ* würde nur sich selber kennen . . . Wenn es (aber) einen verwandten *ityâ* gibt, dann ist es der Eine, der (nur) in den Namen (der Personen) zur Vielheit wird.«

⁹ *idī'ūtâ* bedeutet: das Bekanntsein, das Bekannte (die *Pešitta* verwendet es zur Wiedergabe des paulinischen *to gnōston* in Röm 1,19). Von den Grammatikern ist es später zur Bezeichnung des *status determinatus* (bzw. *indeterminatus*) verwendet worden. Zur Erklärung der Verwendung durch Philoxenos (es kehrt in 32,24 wieder: die *idī'ūtâ* der *qnōmē* schafft keine Trennung) kann 27,3 herangezogen werden: *ba-(šmâhē) metyad'in qnōmē*.

Der Sohn ist also verwandt mit dem Vater, d. h. aus dem Vater, was bei Gott nur eine Zweiheit der »Namen« schafft, nicht aber auch eine Zweiheit des ityâ, Gottes, der göttlichen Natur.

Man sieht, wie im letzten Zitat »Name« für unsern Begriff »Person« steht. »Name« ist dabei für Ephräm überhaupt das einzige eindeutige Wort für diesen Begriff, da qnômâ vieldeutig ist und kyânâ (natura) auch für die Person stehen kann. Daß »Name« im ephrämischen Sinn auch noch bei Philoxenos nachwirkt, zeigt der Schluß des obigen Zitats. Man vergleiche dazu auch noch S. 26,24, wo es heißt, daß die Namen getrennt sind, um die qnômê erkennen zu lassen. Und noch klarer S. 27,2: »Man kann die eine itütâ nur bekennen als im Besitz allseitiger Gleichheit in sich selber mit Ausnahme jener Namen, durch die die Personen (qnômê) erkannt werden: Vater, Sohn und Geist.«

Doch nun zurück zu dem zentralen Punkt, der schon oben berührt wurde, zu dem Schwanken in der Ausdrucksweise des Philoxenos, der an der einen Stelle den Vater mit ityâ gleichsetzt, den Sohn bar ityâ und den Geist men ityâ nennt, während er in der andern alle drei Personen, auch den Vater, men itütâ (aus der itütâ) sein läßt. Verfolgen wir zunächst diesen Punkt bei Philoxenos weiter. In Übereinstimmung mit der letzteren Ausdrucksweise heißt es auch auf S. 25,8 in einer Polemik gegen die Arianer: »Wir wissen von jeder einzelnen Person, daß sie eben aus der itütâ (menâh kad menâh d-itütâ). Nicht jede von ihnen (menhôn) unverursacht (d-lâ 'elltâ). Dies besitzt nur der Vater. Sohn und Geist sind aus ihm (meneh). Doch jeder aus ihnen (menhôn) ist Gott, weil jeder aus ihnen aus eben jenem ityâ ist (meneh kad meneh d-ityâ), welcher auch Gott ist.« Wie man sieht, hat hier das Syrische überall die Präposition »men«. Aber es kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß sie dabei von der einen ihrer Bedeutungen, dem Ausdruck der Zugehörigkeit, zu der andern, der Angabe der Herkunft, der Ursache, übergeht. Die erstere ist nicht nur in dem eindeutigen »jeder aus ihnen« vorhanden, sondern auch in der auffälligen Wendung: jede Person (also auch der Vater) ist aus der Wesenheit. Die andre Bedeutung liegt eben so klar in dem Satz vor: Sohn und Geist sind aus ihm (dem Vater). Denn hier geht die Behauptung voraus, daß nur der Vater d-lâ 'elltâ (unverursacht) ist. Die Ausdrucksweise, daß auch der Vater aus der Wesenheit ist, betont offenbar die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen, die in der andern, in der Gleichsetzung des Vaters mit ityâ = alâhâ = ho theos, gefährdet erscheinen kann. Tatsächlich ist sie auch die ältere, vornikänische Auffassung. Bei Philoxenos erscheinen beide auf eine merkwürdige Weise miteinander vermischt, wenn es zum Beispiel auf S. 26,1 heißt: »Wenn du den Vater erfaßt, findest du den Sohn; und wenn du den Sohn ergreifst, erkennst du auch den Geist, deswegen, weil jeder einzelne von ihnen aus eben der gleichen Natur (kyânâ) ist, und die Natur kennt man als Gott. Und es ist eine einzige Natur in drei Personen (qnômê) und hinwieder drei Personen in eben der Natur: der Vater ityâ und Gott, der Sohn bar itütâ und Gott, der Geist aus dem ityâ (und Gott).

Nicht drei Götter, sondern eine einzige itütâ und Gottheit.« Hier hat man zuerst die Form, daß jede Person und damit auch der Vater aus der »Natur« ist, wobei man für »Natur« auch ityâ oder itütâ einsetzen könnte; darauf folgt aber sofort die andre, gegensätzliche Ausdrucksweise, daß der Vater ityâ ist und der Sohn bar itütâ. Letzteres geschieht noch einmal, und zwar in verschärfter Weise gegen den Schluß der Abhandlung auf S. 31,28: »(Die rechte Erkenntnis hat) jeder, der den Einen in den Dreien bekennt und die Drei in dem Einen, und nicht die Einzigkeit aus Anlaß der Dreiheit spaltet, noch die Dreiheit durch das Bekenntnis der Einzigkeit verwirrt. Denn das Dreisein ist nicht gegen das Einssein, weil (nur) ein Gott in jeder der drei (Personen) ist . . . (32,11). Man spricht nicht von drei Göttern, weil es nicht drei ityē sind, sondern der Vater allein (!) ist ityâ, und der Sohn ist bar ityâ, und der Geist ist aus (men) ityâ.«

Fragt man sich nun, woher dieses starke Nachwirken einer so alten Ausdrucksweise bei einem Theologen des 5. Jh., dem auch die ganze griechische Theologie offenstand, dann liegt von vornherein die Vermutung nahe, daß hier an erster Stelle die syrische Theologie und damit vor allem auch Ephräm in Frage kommt.

Tatsächlich herrscht bei Ephräm die alte Auffassungsweise, wenn sie auch nirgends programmatisch formuliert erscheint. So wird z. B. im sermo *de fide* 2,1/2 und in 4,123/6 die itütâ nur dem Vater zugeordnet, während der Sohn durch die ilidütâ (Gezeugtsein) charakterisiert wird. Ganz klar ist die Gleichsetzung von ityâ und Vater im sermo *de fide* 5,101/2: »Wenn du jenen ityâ ermessen würdest, hättest du den Sohn ermessen, der aus seinem Schoß ist.« Ebenso heißt es in dem Responsorium zu *contra haereses* 53,1: »Lob sei dem einen ityâ durch seinen geliebten (Sohn)!« Und im Hymnus *de virginitate* 31,3 sagt Ephräm: »In dir (o Sohn) dient man im Allerheiligsten (des Himmels) dem ityâ¹⁰, also klar: Gottvater. Daß hier ityâ diesen Sinn hat, beweist auch noch die parallele Zeile der vorangehenden Strophe: »Du (o Sohn) bist der gütige Schatzmeister deines barmherzigen Vaters.« Und itütâ steht unmittelbar für den Vater in sehr auffälliger Weise zu Beginn des sermo *de domino nostro*, wo es heißt: »Der Eingeborne brach auf von der Seite der itütâ und nahm Wohnung in der Jungfrau¹¹.«

Zum Abschluß noch zwei Einzelheiten. Zuerst ein Nachtrag zu der Frage der Schöpfung, nämlich über den Unterschied, der hier zwischen der Schöpfung einerseits und der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgehen des Geistes anderseits besteht. Philoxenos spricht davon auf S. 29,1ff. seiner Abhandlung über die Trinität. Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß Sohn und Geist ewig aus dem Vater sind: »Auch Schöpfer ist Gott von Ewigkeit her, da ja jene Natur (kyânâ) nichts neu (einsetzend) annimmt, was nicht in ihr gewesen wäre, auch wenn sie erst zuletzt, als es ihr gefiel, die Geschöpfe schuf. Nicht aber ist das so beim Sohn zu denken, sondern

¹⁰ J. E. Rahmani, *S. Ephraemi Syri hymni de virginitate* (Scharfe, 1906).

¹¹ Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones* 1 (Mechliniae 1882) 147,9f.

ityâ-gemäß (ityâ'it) ist (Gott) Vater, weil er ohne Anfang den Sohn zeugte. Die Geschöpfe sind eine Zeugung seines Willens, der Sohn dagegen ist die Frucht aus seiner itûtâ. Und wenn er auch jenseits der Zeiten das hatte, daß er schaffen würde, so hat er (doch) sein Werk durch die Zeiten begrenzt . . . (Zeile 11). Als Schöpfer wird er erkannt jenseits von Anfängen und Zeiten, während dagegen die Geschöpfe unter den Anfängen und Zeiten stehen. Denn sie sind nicht nur der Natur des Schöpfers fremd, sondern auch seiner Ewigkeit. Die Erkenntnis des Vaters als ityâ schließt in sich, daß er ewig auch Vater ist, weil sich seine Vaterschaft mit seiner itûtâ deckt. Doch die Geschöpfe sind nicht aus seiner itûtâ, auch wenn jener Wille, der sie schuf, als ohne Anfang mit der itûtâ existierend erkannt wird, nämlich so, daß der Wille Gottes nicht jünger sein (kann) als seine Natur und in seinem Willen nichts neu (einsetzend) auftreten (kann), was seine Natur nicht gekannt hätte . . . Doch sind nun nicht deswegen, weil sein Wille mit seiner Natur (verbunden) ist, auch die Geschöpfe, die sein Wille schuf, aus seiner Natur. Denn was aus seinem Willen stammt, wurde (erst) nach unermesslich (langen) Zeiten, die man vielleicht gar nicht als Zeiten erkennt, gegründet.«

Solchen programmatischen Ausführungen des Philoxenos kann man auch hier nichts ähnlich Geschlossenes aus Ephräm an die Seite stellen. Aber alle wichtigen Einzelheiten finden sich schon bei ihm und nicht selten mit wörtlichen Anklängen. Daß auch nach ihm die Geschöpfe »unter Zeiten und Anfängen stehen« und demgegenüber der Gedanke Gottes an die Schöpfung ewig und ohne Neueinsatz ist (Hymnus *de fide* 26,2), wurde schon ausgeführt, ebenso, daß auch nach Ephräm der Wille Gottes die Quelle der Schöpfung ist (sermo *de fide* 5,119/24). Für den andersgearteten Ursprung des Sohnes sind aus Ephräm folgende Einzelheiten beizubringen. Das Bild, das hier Philoxenos erwähnt, daß nämlich im Gegensatz zu den Werken der Sohn die Frucht des Vaters, seiner Wesenheit, ist, spielt bei Ephräm eine ganz große Rolle. Er beweist damit nicht nur die Namens- und Wesensgleichheit, sondern auch die Gleichheit des Wissens¹². Die zeitliche Anfangslosigkeit des Sohnes betont Ephräm im Hymnus *de fide* 40,1,4 im Kampf gegen das arianische ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Darüber hinaus findet sich auch schon bei ihm der Gedanke, daß die Vaterschaft nicht vom Wesen der itûtâ zu trennen ist. So sagt er im Hymnus *de fide* 55,11: »Wie es notwendig ist, die (Variante: seine) itûtâ zu bekennen . . . , so ist es auch unerlässlich, seine Vaterschaft zu preisen Denn um seine Vaterschaft zu erforschen, hättest du (zuvor) seine itûtâ erforschen (müssen).«

Im zweiten und letzten Nachtrag zur Trinitätslehre des Philoxenos sei von den Bildern die Rede, die er zur Erklärung des Geheimnisses heranzieht. Zwei Stellen kommen dabei in Frage. Zuerst S. 25,22 ff.: »So (ist es im) Beispiel von Seele, Wort und Verstand; (ferner) von Sonne, Licht und Strahl; von Feuer, Helligkeit und Wärme. Obwohl hier bei jeder

¹² Vgl. Hymnus *de fide* 76 und 77, 12 ff.; ferner sermo *de fide* 2, 15 ff. und 2, 628 ff.

Gruppe sich ein Ding findet, das als Ursache gilt, betrachtet man dennoch nicht die Dinge, die aus ihm sind, als zweites und drittes auf Grund eines Zeit(unterschiedes) oder einer Trennung. Vielmehr sind die aus ihm stammenden Dinge aus und mit dem als Ursache geltenden Ding von dem Augenblick an, da letzteres existiert. (Also) Wort (*melltâ*) und Verstand (*tar'itâ*) aus und mit der Seele (*nařšâ*), Strahl (*zaliqâ*) und Licht (*nuhrâ*) aus und mit der Sonne, Helligkeit (*řemhâ*) und Wärme (*hamimûtâ*) aus und mit dem Feuer (*nûrâ*).«

Der erste Vergleich mit Seele, Wort, Verstand, bei dem völlig unklar bleibt, wie das dritte Glied mit dem Geist in Verbindung zu bringen ist, findet sich nicht vollständig bei Ephräm; nur die vom johanneischen Logos aus zu gewinnende Verknüpfung von *nařšâ* und *melltâ* als Bild für die rein geistige Zeugung des Sohnes aus dem Vater kennt bereits auch Ephräm¹³. Die folgenden zwei Vergleiche sind im Kern identisch. Bei Ephräm finden sich dementsprechend auch Übergänge von dem einen zum andern. So beginnt er z.B. im Hymnus *de fide* 40,1 mit der Reihe: Sonne (*řemřâ*), Licht (*denhâ*, *nuhrâ*) und Wärme (*hamimûtâ*). Neben die Sonne wird dann in 40,3 das Feuer (*nûrâ*) gestellt, dessen Reihe in 40,9 vorliegt, wenn auch ausdrücklich nur das dritte Glied (*hummâ*) als Bild für den hl. Geist verwertet wird. Ähnlich beginnt Ephräm auch im Hymnus *de fide* 73,1 mit *řemřâ*, *denhâ*, *hamimûtâ* und behält diese Reihe die Hymnen 73 und 74 hindurch bei. Auch Hymnus 75 beginnt mit: *řemřâ*, *zaliqâ*, *hamimûtâ*; doch tritt hier in Strophe 14 *nûrâ* an die Stelle von *řemřâ*. Die angeführten Hymnen aus *de fide* zeigen überdies, welche Bedeutung dieses Bild für Ephräm besaß.

Dagegen fehlt bei ihm vollständig das andre, mehr philosophische Bild, das Philoxenos gegen Ende seiner Abhandlung auf S. 32,4 anführt: »Daß der eine Gott in jeder der drei Personen ist, dafür will ich eine beispielhafte Andeutung geben: wie sich in der einen Natur der Menschheit ungezählte Menschen finden und sowohl diese menschliche Natur wie auch jeder einzelne Mensch als Einheit erkannt wird, so ist in den drei Personen der eine Gott.« Das Bild stammt zweifellos aus griechischen Vätern wie Gregorius Nyssenus, der dabei »den Spuren Platons folgend die reale Existenz des Allgemeinbegriffs und die numerische Einheit des Wesens oder Natur auch auf dem Gebiet des Endlichen behauptet¹⁴.« Daß es bei Ephräm fehlt, ist wohl ein neuer Hinweis darauf, daß er die Schriften der großen griechischen Theologen, die seine Zeitgenossen waren, nicht gekannt hat.

Faßt man zum Schluß das Ergebnis der vorliegenden Studie zusammen, so ist wohl vor allem noch einmal jenes auffällige Nachwirken der unentwickelten Lehre Ephräms in einem zentralen Punkt der Trinitätslehre des Philoxenos hervorzuheben. Darüber hinaus sind es die nicht seltenen

¹³ Vgl. Hymnus *de fide* 33,1; 52,4 und 57,4–10.

¹⁴ Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 3,212.

wörtlichen Anklänge, die klar zeigen, daß Philoxenos mit den Schriften Ephräms vertraut war. Freilich treten diese in den anschließenden christologischen Abhandlungen stark zurück. Doch ist das von vornherein zu erwarten. Denn das Thema des christologischen Streits ist Ephräim noch völlig fremd. Herauszustellen, wie sich trotzdem auch hier die Anwesenheit Ephräms verrät, wäre Sache einer eigenen Untersuchung.

¹⁰ Vgl. Harnack de Asia 33, 1; 32, 4 und 37, 4-10.
¹¹ Die Bezeichnung „Gottliche Schrift“ ist eine Übersetzung des griechischen „Theologia“.

Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Großen

von

Paul Krüger

Man ist allgemein der Auffassung, daß sich in den theologischen Anschauungen Babais († nach 628) ein bestimmter Pelagianismus bemerkbar mache, der sich, von ihm eingeführt, in der gesamten nachfolgenden nestorianischen Theologie gewisse Heimatrechte erworben habe. Nestorius war keinesfalls ein Pelagianer; er stand der pelagianischen Lehre innerlich fern. Das hielt ihn aber nicht davon ab, mit einigen besonderen Vertretern des Pelagianismus, wie Coelestinus, aus Opportunitätsgründen in eine persönliche Verbindung zu treten. Deshalb trat Nestorius auch niemals gegen den Pelagianismus auf¹. Die pelagianischen Einflüsse, so ist die Meinung, hätten sich bei Babai zum ersten Male in der Frage der Erbsünde bemerkbar gemacht, die von ihm geleugnet wurde. Von Babai ab sei der Pelagianismus dann in einer bestimmten Prägung und Form »eine der charakteristischen Hauptbestandteile der nestorianischen Theologie geblieben«². Friedrich Heiler führt an, daß der Vorwurf der Häresie gegenüber den Nestorianern im Hinblick auf den pelagianischen Charakter ihrer Anthropologie eine Berechtigung habe, die auf die alte antiochenische Tradition zurückgehe. Als Ḥananja von Adiabene († 610) die Erbsünde lehrte, sei er gebrandmarkt worden. Die Synode unter Sabrišo' I. (596) habe die Erbsünde abgelehnt Mit der Ablehnung der Erbsünde gehe Hand in Hand der Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis des Guten und des menschlichen Willens zur Vollbringung desselben. In dem nestorianischen Schrifttum trete der Gnadenglaube zurück hinter der Verkündigung des Gesetzes und der damit verbundenen Belohnung und Bestrafung³. Die nestorianische Leugnung der Erbsünde gab den Grund ab zur Beseitigung des Exorcismus aus dem Taufritual bei seiner Neugestaltung durch den Catholicos Išo'yabh III. (652—61)⁴.

M. Jugie belehrt uns, daß die ersten nestorianischen Schriftsteller über die Existenz und die Natur der Erbsünde verschieden gedacht haben. Diodor von Tarsus habe die Erbsünde geleugnet, nach Theodor von Mopsuestia habe Gott die Sünde Adams als einen integrierenden Bestandteil miteinbezogen. Deshalb sei diese Sünde notwendig geworden; sie habe auch einen gewissen Einfluß auf die Menschheit. Nestorius dagegen habe

¹ Vgl. *Dictionnaire de théologie catholique* = DTC XII,1 (1933) 709f und 404.

² DTC XI,1 (1931) 304.

³ Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 436f.

⁴ Heiler 437 und 440.

sich korrekter ausgedrückt⁵. Von Babai heißt es, er habe sich der Lehre des Theodor von Mopsuestia in der Frage der Erbsünde angeschlossen und in einer Stelle über die Kindertaufe in seinem *Liber de unione* die Erbsünde bei den Kindern nicht anerkannt⁶. Interessanterweise erwähnt Jugie nichts von einem Pelagianismus im Zusammenhang mit Babai.

Was ist nun von diesen Meinungen über einen Pelagianismus in der nestorianischen Theologie zu halten? Gibt es ihn wirklich? Muß man ihn bejahen oder verneinen? Diese Fragen bedeuten ein tatsächliches Problem, deren Beantwortung nicht übersehen werden sollte.

Der Schwer- und Angelpunkt ist das Schrifttum Babais; denn durch ihn, so erklären die Verfechter eines pelagianischen Einflusses im dogmatischen Denken der Nestorianer, sei dem Pelagianismus der Boden bereitet worden.

Unserer Untersuchung legen wir zugrunde den *Liber de unione*⁷, den *Zenturienkommentar*⁸ und den *Markuskommentar*⁹.

Der Pelagianismus stellte folgende Hauptgrundsätze auf: 1. Die ersten Menschen befanden sich bei ihrer Erschaffung nicht in einem übernatürlichen Urzustande. 2. Die Sünde im Paradiese hat nur Adam geschadet; sie hatte keine Auswirkung auf das Menschengeschlecht. 3. Die Kindertaufe sei nicht notwendig, da es keine Erbsünde gibt. 4. Der Mensch bedarf der Gnade nicht; er kann das Gute vollbringen kraft seiner eigenen Natur ohne die Gnade.

Welche Stellung hat nun Babai im einzelnen eingenommen gegenüber diesen dogmatischen Grundsätzen?

Das Schrifttum Babais bietet uns hier einen vierfachen Themenkreis zu näheren Erörterungen: 1. Die Taufe; 2. Kindertaufe und Erbsünde; 3. die Folgen des Sündenfalles im Paradiese für die Menschheit; 4. Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade. Dazu gesellt sich noch eine direkte und formelle Zurückweisung des Pelagianismus.

I. Taufe im allgemeinen

Babai ist ganz durchdrungen von der Notwendigkeit der Taufe. Er nimmt deshalb gegen die Mesallianer Stellung, die die Taufe verwarfen, und erklärt, die Taufe sei notwendig und werde vom Priester unter An-

⁵ M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* 5 (Parisiis 1935) 250/3.

⁶ Jugie a. a. O.

⁷ A. Vaschalde, *Babai Magni Liber de unione* (CSCO 79, Text 80), lateinische Übersetzung.

⁸ Vgl. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* (= Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, NF, Bd. XXIII, Nr. 2) (Berlin 1912) 1-471; der syrische Text mit deutscher Übersetzung, die aber nicht in allen Teilen gelungen ist.

⁹ Neuerdings im wesentlichen veröffentlicht. Vgl. P. Krüger, *Zum theologischen Menschenbild Babais d. Gr. Nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über das »geistige Gesetz«* = OrChr 44 (1960) 46-74. Man vergleiche hier den Hinweis auf einen Lösungsversuch auf S. 51, Anm. 15.

wendung der trinitarischen Formel gespendet¹⁰. Der *Liber de unione* sagt: Sed unum baptisma esse absolute in singulis personis per nativitatem spiritualement in arrhas immortalitatis¹¹. Durch die neue, zweite Geburt in der Taufe erstet der neue Mensch, die neue Kreatur, die wie folgt charakterisiert wird: »Auf daß der neue Mensch in uns, der von Gott in Frömmigkeit und Heiligkeit geschaffen ist, vollendet werde und wir nach dem Bilde der verborgenen Gottheit, dessen Angeld wir in der hl. Taufe erhalten haben, vollkommen werden¹².« Der neue Mensch ist der Mensch in der Gnade, der als solcher ein Angeld auf die Gottebenbildlichkeit, die verlorengegangen war, empfangen hat. Die Ursache der Werdung des neuen Menschen in der hl. Taufe ist allein die Gnade Gottes, die zweierlei bewirkt: die Befreiung vom Tode der Seele in der Sünde und die Auferstehung der Seele und des ganzen Menschen für ein Leben in und für Gott. »Die einzige Ursache unserer Neugeburt in der Taufe und unserer Befreiung vom Tode in der Auferstehung ist die Gnade Gottes; wie sie uns aus Güte in diese vergängliche Welt gerufen hat, so befreit sie uns auch aus Güte von ihrem Verderben und ihrer Last und der Knechtschaft der Dämonen, daß wir eine Neugeburt werden von unveränderlicher Festigkeit und das wahre Leben erben¹³.« In dieser Lehre über die Taufe wird bestätigt, daß der erste Mensch in Heiligkeit erschaffen worden war, diesen Zustand für sich und alle Menschen verlor durch die Paradiessünde, daß die Taufe den ursprünglichen Stand in der Gnade wiederherstellt.

Die Quelle der Gnade in der Taufe ist der Hl. Geist, der Lebensquelle genannt wird. »So werden wir wiedergeboren vom Geiste, der Lebensquelle. Jene Reinheit,« heißt es dann weiter, »die die Taufe bewirkt, bewahren wir uns durch Erfüllung der Gebote Christi; so sind und heißen wir eine neue Kreatur¹⁴.« Die Taufe wäscht ab, macht rein von Sünden. Diese Reinheit genießt einen Schutz durch die Erfüllung der Gebote. Somit besteht die neue Kreatur in der Unberührtheit von der Sünde und in der Gnade, dem positiven Momente der Reinheit. Von einem anderen Blickpunkte aus besteht die Taufgnade darin, »daß Er (Gott) uns durch seine Güte die Beschneidung gibt, (die) nicht von unserer Hand, uns die Decke vom Herzen nimmt, das Tor der Sinne öffnet und das Himmelslicht in uns leuchten läßt¹⁵.« Die neutestamentliche Beschneidung ist Sache Gottes, nicht Sache des Menschen, sie ist nicht von Menschenhand. Sie wird in der Taufe vollzogen. Die Beschneidung durch die Hand Gottes ist das Merkmal, das unauslöschlich dem Christen als dem Getauften anhaftet. Die Decke, der Vorhang vor dem Herzen, bedeutet die Verdunkelung der

¹⁰ Zenturienkommentar, 3. Zent., Frankenberg 253.

¹¹ Vaschalde 19.

¹² Zenturienkommentar, 3. Zent., Frankenberg 193.

¹³ Zenturienkommentar, 1. Zent., Frankenberg 99.

¹⁴ Zenturienkommentar, 1. Zent., Frankenberg 27.

¹⁵ a. a. O. 1. Zent., S. 111. Frankenberg übersetzt »die geistige Beschneidung«.

Erkenntnis, die durch die Taufgnade aufgehoben wird. Der Christ erkennt das Höhere eigentlich mit dem Herzen. Die Taufe verleiht diese übernatürliche Erkenntnis, deren Gipfelpunkt die reine Erkenntnis des trinitarischen Geheimnisses ist, die damit in der Taufe grundgelegt wird. Mit der tauflichen Erkenntnisgnade hat der Mensch mitzuwirken, um zum Höchsten zu gelangen, wo sich Gnade und reines Gebet vereinigen. »In der Taufe empfangen wir geheimnisvollerweise die Gnade des Hl. Geistes, und wenn das Auge der Seele durch die Gebote geläutert ist, empfängt er (= der Mensch) — hier beim Gebete allein — das Licht der Trinität, dort in der neuen Welt in seliger Vollkommenheit¹⁶.« Durch die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade wird das Auge der Seele, der Verstand, geläutert und geklärt, indem das Dunkel des Bösen durch die Beobachtung der Gebote Gottes und den Vollzug der guten Werke vom inneren, reinen Licht der Wahrheit und zur Wahrheit hin abgelöst wird. Diese auf Erden schon überkommene Gnadenerkenntnis findet ihre Fortsetzung im Himmel, wo die Erkenntnis in die Schau des Dreifaltigen Gottes die Seligkeit bedeutet. »Im Himmelreiche können nur die jene selige Erkenntnis erben, die zuvor durch die Gnade des Geistes in der Taufe seine Erben geworden sind¹⁷.« Die Gnade der Taufe macht den Menschen gerecht. Die Gerechtigkeit der Taufe ist hier auf Erden noch unvollendet. Sie wird einmal in der ewigen Seligkeit voll entfaltet sein. »Jene Gerechtigkeit, nach der Gott alle in Christo Getauften rechtfertigen wird, ist schon jetzt verborgen in ihnen wie in einem Grabe¹⁸.«

Die rechtfertigende Taufgnade aber ist Leben, inneres Leben aus Gott. »Aus der Seite des Herrn, des zweiten Adam, kam im Wasser (Taufe) und im hl. Blute das Leben für alle Menschen¹⁹.« Das Wasser aus der Seite des Herrn symbolisiert das Wasser der hl. Taufe, die das Leben spendet.

Was besagt nun diese kurze Charakterisierung der Taufe in der dogmatischen Anschauung Babais für die theologische Anthropologie? Der Mensch ist ganz übernatürlich bestimmt. Die Gnade ist es letztlich, die ihn trägt und die ihn zu einem wirklichen Menschen vor Gott macht. Die Natur des Menschen wird ganz in die Übernatur eingetaucht. Die Gnade lebt und wirkt im Menschen. Sie ist in ihm sowohl seinshaft, ontisch, als auch dynamisch, der Wirkweise nach. Die Taufgnade ist dem Menschen notwendig. Auch der Urzustand des ersten Menschen wurde angezogen. Babai fand ihn in Heiligkeit und Frömmigkeit. In seiner Lehre über die Taufe ist Babai ganz korrekt. Mit ihr nimmt Babai nicht nur einen deutlichen, sondern auch unüberbrückbaren Abstand vom Pelagianismus.

¹⁶ a. a. O., 3. Zent., Frankenberg 239.

¹⁷ a. a. O., 3. Zent., Frankenberg a. a. O.

¹⁸ a. a. O., 1. Zent., Frankenberg 127.

¹⁹ a. a. O., 1. Zent., Frankenberg 127. Weitere Texte zur Taufe S. 267, 271, 283, die sachlich über unsere Skizzierung nicht hinausgehen.

II. Kindertaufe und Erbsünde

Auch die Kindertaufe wird von Babai als notwendig erachtet. Sie wirkt aber bei den Kindern in anderer Weise als bei den Erwachsenen. Der Grund hierfür ist, daß von Babai die Erbsünde nicht anerkannt wird, da es nach ihm eine Sünde in der Natur nicht gibt.

Der in diesem Zusammenhang öfter zitierte klassische Text im *Liber de unione* lautet: Nam ecce, etiam pueri ab infantia sua baptizantur, non quidem in remissionem peccatorum-quomodo enim? ecce, non peccaverunt-sed in adoptionem filiorum, ut accipiant primitias Spiritus ad mysterium resurrectionis et redemptionem corporum suorum²⁰. Bei den Kindern tritt nach Babai nur eine positive Wirkung der Taufe ein: die Annahme an Kindesstatt vor Gott, worin das Mysterium der Auferstehung gegeben ist, wie auch die Gnadengabe des Hl. Geistes. Die Vergebung der Sünden steht außer Betracht. In einem weiteren Texte über die Taufe an sich spricht sich Babai ähnlich im positiven Sinne aus: Quasi illi . . . existiment remissionem peccatorum tantum esse sacramentum baptismi, dum non intellexerunt id, quod excellentius est, baptismum esse arrham immortalitatis et immutabilitatis. Etsi enim baptismus christianorum peccata adultis remittit, sicut baptismus Johannis, gratiam quoque adoptionis filiorum in spiritu ad immortalitatem baptizatis confert²¹. Nicht nur die persönlichen Sünden der Erwachsenen werden durch die Taufe getilgt, ihnen wird auch der Stand der Kindschaft Gottes verliehen mit dem Angeld der Unsterblichkeit und der Unveränderlichkeit in der Ewigkeit. Babai stellt das Positive der Taufe höher als das Negative. »Viele nämlich empfangen diese Heiligkeit in der Taufe und, nachdem sie im Stande der Vollkommenheit waren, haben sie dadurch, daß sie nicht die Reinheit durch die Beobachtung der Gebote bewahrten, das selige Licht verloren und ausgelöscht, das sie (in) seinen Geheimnissen empfangen²². «Die Genesis der Erwachsenentaufe schildert Babai wie folgt: »Weil nun die Vernunft, der begreifende Teil der Seele, die Lehre und den Glauben empfängt und nach dem Glauben die hl. Taufe und durch die Taufe die Gnadengabe des Geistes, danach die neue Geburt und das Licht des Evangeliums, d. h. die Erkenntnis der Trinität²³.« Die Vernunft empfängt die Wahrheit im Glauben, sodann wird der erwachsene Mensch neu geboren. Die Katechumenenpraxis war demnach zur Zeit Babais noch sehr in Übung.

Aus den Auffassungen Babais über die Kinder- und Erwachsenentaufe geht klar hervor, daß es nach ihm keine Erbsünde, sondern nur persönliche

²⁰ Vaschalde 116.

²¹ Vaschalde 115/6.

²² Zenturienkommentar, 3. Zent., S. 241. Frankenberg hat eine abweichende Übersetzung: »Manche empfangen schon als Erwachsene die Heiligkeit in der Taufe, bewahren sie aber nicht rein durch frommen Wandel und löschen so das selige Licht, das sie erhalten haben, aus und verlieren das Zeichen (Gepräge) des Lebens.«

²³ Zenturienkommentar, 2. Zent., Frankenberg 149.

Sünden gibt. Er dokumentiert seinen Standpunkt auch in direkter Weise. »Gegen andere, als ob die Sünde in der Natur läge . . . Jedes unmündige Kind, das noch in der Entwicklung begriffen ist, besitzt weder das Gute noch das Böse in vollkommenem Maße²⁴.« Nun haben aber die Pelagianer die Erbsünde auch geleugnet. Liegt hier eine innere oder nur äußere Übereinstimmung mit der pelagianischen Lehre vor? Ist die Quelle für diese Meinung Babais der Pelagianismus, dem sich Babais hier anschließt? Mitnichten; denn sein Gewährsmann für die Ablehnung der Erbsünde ist nicht Pelagius, sondern Evagrius Ponticus, der ebenfalls die Erbsünde ablehnte, aber aus einem anderen Grunde als Pelagius. Wir wollen Babai sprechen lassen: »Er (= Evagrius Ponticus) wendet sich gegen die Behauptung, die Sünde läge in unserer Natur: in unserem freien Willen liegt es, zu sündigen, und auch wieder in der Buße, den Schaden zu heilen²⁵.« »Der Satz (des Evagrius, der vorherging) geht nicht nur gegen des Origenes Phantasien von Umwandlungen und Läuterungen, sondern auch gegen die Behauptung, die Sünde läge in der Natur . . . Im folgenden nämlich wird erkannt, daß in uns eine Seele ist und eine freie Natur, die tun (kann), was sie will²⁶.« »Gegenüber vielen Ketzereien stellt er (Evagrius) fest, daß in uns eine der Erkenntnis fähige, mit freiem Willen begabte Natur ist und daß die Sünde nicht in der Natur liegt²⁷.« Die angeführten Stellen zeigen mit aller Deutlichkeit, daß Babai seine Lehre der Leugnung der Erbsünde von Evagrius Ponticus bezogen hat, der deshalb die Erbsünde für unmöglich hielt, weil eine Sünde nie der Natur als ein Zustand anhaften kann. Es gibt nach ihm wie nach seinem Schüler Babai nur eine freiwillige, persönliche Sünde. Pelagius trat gegen die Erbsünde auf, weil er der Meinung war, daß die Sünde Adams in keiner Weise mit dem Menschengeschlecht in Verbindung gebracht werden könnte. Die Paradiessünde habe nur Adam geschadet. Wir können daher feststellen, daß Babai in seiner Lehrmeinung über die Erbsünde keineswegs vom Pelagianismus beeinflusst worden ist. Er stützt sich hierin ganz allein auf Evagrius Ponticus, seinem Lehrmeister in der *vita spiritualis*, den er so gern zu einem Antiorigenisten stempeln möchte.

III. Die Folgen des Sündenfalles im Paradiese für die Menschheit

Die ersten Menschen haben im Paradiese gesündigt, weil sie sich vom Urheber des Bösen und der Sünde, dem Teufel, der vorher ein Engel war, verführen ließen. Infolge der Sünde trat der Seelentod ein und verloren die Stammeltern ihre ursprüngliche Gnadenherrlichkeit, in der sie erschaffen waren. Diesen Tatbestand schildert uns folgender Text: »Den ersten Tod infolge der Sünde hat zuerst an sich hervorgebracht jener, der wie ein Blitz

²⁴ a. a. O., 4. Zent., Frankenberg 267.

²⁵ Zenturienkommentar, 5. Zent., Frankenberg 321.

²⁶ a. a. O., 3. Zent., Frankenberg 243. Der letzte Teil ist unsere Übersetzung.

²⁷ a. a. O., 5. Zent., Frankenberg 323.

herabfiel und finster wurde und sich zum Vater der Lüge machte; er entzog sich dem Dienste der Tugend und der Erkenntnis Gottes und machte in seiner Tücke unsere Ureltern zu Kindern der Sünde. Denn auch sie verloren infolge seines Betruges die ursprüngliche Herrlichkeit und fielen vom Dienste Gottes ab, und so betört er denn heute alle, die auf ihn hören²⁸.«

Die Folgen der Ursünde blieben aber nicht auf Adam beschränkt. Sie betrafen auch das ganze Menschengeschlecht. Die Texte sprechen deutlich und klar und sind auch ohne näheren Kommentar verständlich. »Als unsere Vernunft durch das Trugbild der Welt blind wurde und, kurz gesagt, alle Menschen von ihrem ursprünglich guten Zustand der Gottebenbildlichkeit gefallen waren und Sünde und Tod in Adams Geschlecht zur Herrschaft gekommen waren und der Herr des Bösen über uns triumphierte und das Ebenbild Gottes haßerfüllt mit Füßen trat, was tat da jener Gute, jener Gerechte, jener Allweise? . . . Das (= die Früchte der Erlösung) haben wir durch das Bad der Wiedergeburt empfangen und sind aus Gnaden Kinder Gottes geworden. Die Gebote wurden uns gegeben, damit wir diese Gerechtigkeiten bewahrten und damit wir zur vollkommenen Lehre und Erkenntnis kämen²⁹.« Als Folgen für die Menschheit werden genannt: die Sünde, der Tod, d. h. der geistige und leibliche Tod, die Herrschaft des Teufels und die Entstellung des Ebenbildes Gottes. Als weitere Folgen werden angeführt: Schwächung der menschlichen Natur, insonderheit auch der menschlichen Erkenntnis, die in Adam durch die Offenbarung des Hl. Geistes geschah³⁰. Die Taufe stellt den ursprünglichen Zustand der Gerechtigkeit wieder her³¹. In ihr wurde die Erlösung praktisch wirksam. »In der 6. Epoche kam der Herr, suchte Adams Geschlecht heim, zahlte dessen Schuld, richtete es auf aus dem Staube, befreite es aus der Tyrannei und führte seinen Heilsplan an ihm aus³².«

Die nachteiligen Folgen in der Menschheit werden eigens und formell auf die Sünde der Stammeltern zurückgeführt. »Am 6. Tage wurde Adam körperlich erschaffen und irrte und fiel auch (an ihm). Er entfernte sich vom wahren Leben und verließ sein Paradies. Sein Sterben ging über auf alle seine Nachkommen, weil alle (in Adam) gesündigt haben³³.« Die Erwähnung nur einer Folge, die des Todes, schließt aber die anderen nicht aus, die damit ebenfalls durch die Sünde im Paradiese begründet werden.

Die Gesamtfolgen in der Menschheit werden von Babai mit »Schuld-spruch« bezeichnet, der von Adam her auf der Menschheit lastet. Der Grund des Sündigens der Menschheit mit und in Adam liegt darin, daß Adam das Haupt der Menschheit ist. »Er (= Christus) nahm unsere Sünde

²⁸ Zenturienkommentar, 1. Zent., Frankenberg 99.

²⁹ a. a. O., 1. Zent., Frankenberg 33.

³⁰ a. a. O., 3. Zent., Frankenberg 227.

³¹ a. a. O., 3. Zent., Frankenberg 227.

³² Zenturienkommentar, 1. Zent., Frankenberg 127.

³³ a. a. O., 1. Zent., S. 127. Frankenberg hat eine etwas andere Übersetzung.

und heftete sie an das Kreuz und löste den Schuldspruch, der vom ersten Haupte unseres Geschlechtes her auf uns lastete. Wie in Adam alle Menschen gestorben sind, so leben sie alle in Christus und kehren aus der Vernichtung zurück³⁴.«

Damit ist festgestellt, daß Babai in der Frage der Ursünde und ihrer Folgen für die Menschheit keinesfalls pelagianisch gedacht, sondern sich der theologischen Tradition angeschlossen hat.

IV. Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade

Babai ist von der absoluten Notwendigkeit der Gnade überzeugt und läßt ihr in ihrer Wirksamkeit einen nach jeder Hinsicht freien Spielraum. Über die allgemeine Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade stellt er einmal einen Vergleich an. Was die Seele für den Leib bedeutet, sagt Babai, das ist die Gnade für den Menschen. »Iterum, quemadmodum anima rationalis vivificat et movet et conservat et operatur et agit et regit in corpore, in partibus eius et in toto, per virtutem a factore suo acceptam, et corpus sine illa nihil est nisi mortuum et insensibile, sic sine Deo, qui vivificat et regit et conservat et operatur et movet et agit et dirigit et tenet totum et partem, creatura nihil est in essentia et vita sua³⁵.« Das Geschöpf, insonderheit der Mensch, ist gänzlich dem Sein und der Tätigkeit nach vom Schöpfer abhängig. Natur und Übernatur sind ganz auf Gott hingebunden. Die Kreatur wird hier weder in der natürlichen Ordnung allein noch in der übernatürlichen Ordnung allein gesehen, sie wird total geschaut. Damit sind beide Ordnungen ganz auf Gott bezogen. Für die übernatürliche Ordnung besagt das Bezogensein auf Gott die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade; denn Gott ist es, der lebendig macht und wirkt und bewegt und handelt in der Kreatur. Die Gnade, nicht die Natur, ist in diesem Text das tragende Moment.

Diese allgemeine Charakterisierung der Gnade findet nun ihre spezielle Ausdeutung. Ein besonders ansprechender Text sagt: »Weil es nicht in der Menschen Kraft liegt, diese Mächte (d. h. die bösen) zu bezwingen und niederzuhalten . . . ; denn ohne Ascese und Gebet und Kampf gegen die Gedanken hilft uns die Gnade nicht, ebensowenig wie wir ohne die Gnade das tiefgewurzelte Böse ausrotten können. Die Kraft der Gnade empfangen wir in der Taufe und bewahren sie uns durch Halten der Gebote³⁶.« Hier ist klar ersichtlich, was die Gnade für den Menschen bedeutet. Im Kampfe, den der Mensch gegen das Böse zu führen hat, ist die Hilfe der Gnade unerläßlich, die in der Taufe empfangen wurde. In der geeigneten und entsprechenden Weise muß der Mensch mit der Gnade mitwirken. Die Gnade ist im Menschen, solange er die Gebote hält, also nicht sündigt. Es ist ganz in die Hand des Menschen gegeben, wie er die Gnade verwendet.

³⁴ a. a. O., 6. Zent., Frankenberg 387.

³⁵ *Liber de unione*, Vaschalde 167.

³⁶ Zenturienkommentar, 1. Zent., Frankenberg 117.

»Auch bei der Gnadengabe, die wir empfangen zu unserem Heile, liegt es an uns, sie gut oder schlecht zu verwalten³⁷.« Gedacht ist an die Gnadengabe der Taufe. Die Gnade hilft nicht nur gegen das Böse, sie ist auch notwendig zur Erfüllung des Guten. »Die Freiheit wird erfüllt allein durch die Liebe Christi und nicht durch die Kraft menschlicher Vermögen³⁸.«

In dem Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus hat Babai seine dogmatischen Anschauungen über das Verhältnis von Gnade und Werk des Menschen genau dargelegt. Er sagt hier: »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 unserer 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 ist³⁹.« Dieser Text bietet ein klassisches Zeugnis wider den Pelagianismus. Das gute Werk, welches der Mensch verrichtet, ist zwar ein *opus hominis*, jedoch nicht in dem pelagianischen Sinne, sondern es wird ganz getragen von der zuvorkommenden, begleitenden und beendenden Gnade Gottes, so daß die eigentliche Wurzel des guten Werkes die Gnade ist. Der Mensch nimmt die Gnade an, er nimmt sie auf und wirkt mit ihr mit. Das Werk baut sich auf zwei Komponenten auf: auf der Gnade und der menschlichen Mitwirkung. Es ist ein *opus Dei* und ein *opus hominis* zugleich. Die Gnade hat einen größeren Anteil am Werke als der Mensch. Trotzdem aber ist der Mensch für das Werk allein verantwortlich, da es seine eigene, persönliche Tat ist. Speziell äußert sich Babai über die Tugenden wie folgt: »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 Geber. Das Deine ist auch das Seine⁴⁰.« Eine klassische Absage an den Pelagianismus. Auch die Darlegungen Babais über das Verhältnis von Gnade und Natur bieten uns keine Handhabe, ihn eines Pelagianismus zu zeihen.

V. Das direkte Zeugnis

Abgerundet werden unsere bisherigen Ausführungen durch ein direktes Zeugnis, in dem Babai gegen den Pelagianismus auftritt und ihn eindeutig zurückweist. Man kann deshalb Babai nicht einmal eine neutrale Haltung zum Pelagianismus zubilligen, viel weniger noch eine irgendwie sympathisierende. Babai erklärt an einer Stelle zur 5. Zenturie des Evagrius Ponticus:

³⁷ Zenturienkommentar, 5. Zent., Frankenberg 331.

³⁸ Markuskommentar, Krüger 58.

³⁹ Krüger 62.

⁴⁰ Krüger 59.

«Hier werden mit wenig Worten drei Ketzereien zerschmettert: einmal die, es gäbe keine erkennende und freie Natur in uns, dann die, wir besäßen ohne jede Mühe in der Aszese die geistige Erkenntnis von der Taufe her, und endlich die, wir würden allein durch unsere Aszese ohne die Hilfe der göttlichen Gnade vollkommen⁴¹.« Uns interessiert die Stellungnahme zur letzten, dritten Irrlehre, die den Pelagianismus darstellt. Babai erklärt die Meinung, wir könnten ohne die Hilfe der göttlichen Gnade vollkommen werden, als eine Ketzerei. Damit hat Babai seine Stellung gegen den Pelagianismus endgültig bezogen.

⁴¹ Zenturienkommentar, Frankenberg 353.

⁴¹ Zenturienkommentar, 2. Zent., Frankenberg 353.
⁴² Markuskommentar, Krüger 58.
⁴³ Krüger 69.
⁴⁴ Krüger 58.

Isaac of Antioch's Homily against the Jews

by

Stanley Kazan

Part two*

The attitude towards the Jews in Syriac Literature

Introduction

The writings of the Syriac-speaking Church Fathers have been discussed in several studies of Christian polemic literature. S. Krauss¹ stresses the strong animosity of Ephraem Syrus towards the Jews in his study on the Church Fathers. J. Juster² surveys Christian polemics against the Jews down to the fifth century, but he mentions only the writings of Aphraates and Ephraem Syrus.³ G. F. Moore⁴ surveys this literature down to the modern period, but he refers to Aphraates only in passing. J. Parkes⁵ enumerates more writers than the aforementioned scholars, but his material is not always reliable. A. L. Williams⁶ devotes an entire section to the polemic works of the Eastern Church. He summarizes the homilies of Aphraates and the treatise of Dionysius bar Šalibhi, speaks of the writings of "Pseudo-Ephraem," and calls attention to Jacob of Sarug and some fifth and sixth century authors of whose works only the titles have survived. However, the purpose of Williams' study is not purely academic. It also has as its avowed intention to present documents which "will not only recall to the minds of the readers their duty to the Jewish nation, but also supply arguments to be of assistance in their presentation of the faith."⁷ Nevertheless, this survey is a welcome addition to a field in which little work has been done.

The religious controversies between Christians and Jews in the Sassanian Empire are treated by G. Richter,⁸ but F. Gavin⁹ offers a more comprehensive and detailed study. I. K. Cosgrove¹⁰ presents an interesting

* Cf. OrChr 45 (1961) 30–53.

¹ *The Jews in the Works of the Church Fathers* = Jewish Quarterly Review 6 (1894) 88–99.

² *Les juifs dans l'empire romain* 1 (Paris 1914) 43–76.

³ *Ibid.* 59–61.

⁴ *Christian Writers on Judaism* = HarvThRv 14 (1921) 199.

⁵ *The Conflict of the Church and the Synagogue* (London 1934) 276–80.

⁶ *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge 1935) 93–113.

⁷ *Ibid.* XV.

⁸ *Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden* = ZntW 35 (1936), 101–14.

⁹ *Aphraates and the Jews* = Contributions to Oriental History and Philology 10 (Toronto 1923).

¹⁰ *Three Homilies against the Jews by Jacob of Sarug*. (Unpublished Doctoral dissertation, London University, 1931.) For a more detailed description of this work see OrChr 47 (1963).

comparative analysis of three of Jacob of Sarug's seven homilies against the Jews and the polemic writings of Aphraates, Ephraem Syrus, and many of the Greek and Latin Church Fathers.

In his monumental history of Syriac literature, A. Baumstark¹¹ makes mention of the polemic literature against the Jews that has come down to us in the Syriac language. A work by John Chrysostom (347–407)¹² and another by Philoxenus of Mabug (485–519)¹³ are both very short texts. The homilies of Aphraates (ca. 345) have been published in two editions by Wm. Wright¹⁴ and by J. Parisot.¹⁵ “The Sermon against the Jews Delivered on Palm Sunday”, by Ephraem Syrus (d. 373), has been published by P. Mobarrek and S. E. Assemani.¹⁶ “Homily Two against the Jews,” ascribed to Isaac of Antioch (d. 459) is presented in part one of this study with translation and notes. Jacob of Sarug (d. 521)¹⁷ wrote seven homilies against the Jews which have been preserved. I. K. Cosgrove¹⁸ has edited and translated homilies one, three, and four. The contents of all seven homilies are summarized in this study.¹⁹ Sergius Stylites' (d. 547)²⁰ polemic against the Jews is a rather lengthy work. Its state of preservation is poor, and it has not received the attention it would seem to deserve. The treatise of Dionysius bar Šalibhi (d. 1171) has been published by J. De Zwaan.²¹ The English translation promised by De Zwaan in the preface to his edition has not yet appeared.

A comprehensive survey of the polemic literature of the Syriac-speaking Church Fathers requires a thorough reading of all the published editions and known unpublished works of each writer. Unfortunately, many of these works are not available in this country, but even if they were, the large amount of material to peruse would make such an undertaking a lifetime task. Therefore, we must rely heavily upon the descriptions contained in the catalogues of Syriac manuscripts of the larger collections throughout the world, and upon Baumstark's invaluable study. These catalogues usually contain only the titles of an author's writing and a brief description

¹¹ *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922).

¹² Baumstark, *ibid.* 80, n. 9. British Museum add. 14,623, fol. 19a–19b. Wm. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum...* 2 (London 1871) no. 781, p. 763.

¹³ Baumstark, *ibid.* 142, n. 17. British Museum add. 14,726, fol. 10a–11b, Wright, *ibid.*, no. 815, p. 828.

¹⁴ *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage...* (London 1869).

¹⁵ *Aphraates Sapientis Persae Demonstrationes* = *Patrologia Syriaca* I and II, 1–489, Paris 1894 and 1907.

¹⁶ *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri, opera omnia* 3 (Rome 1743) 209–24.

¹⁷ Baumstark, *op. cit.* 152, n. 2.

¹⁸ *Op. cit.*

¹⁹ *OrChr* 47 (1963).

²⁰ Baumstark, *op. cit.* 180, n. 2. British Museum add. 17,199, fol. 1–79a, Wright, *A Catalogue...* 2, no. 715, pp. 612/3.

²¹ *The Treatise of Dionysius bar Salibhi against the Jews* (Leiden 1906).

of its contents. Baumstark's history is even more concise. All these works suffer from the limitations inherent in any study of Syriac polemic literature. It is difficult to summarize these polemics. The Syriac writers tend to be discursive, repetitions, and poorly organized in their presentation. Working in this field we are constantly perplexed by the problem of how to present the contents of a work logically without doing violence to the author's intention, for, of necessity, any such summary must eliminate much digressive material if it is to be understood by the ordinary reader. Yet, these digressions may be of value to a study on the attitude towards the Jews in Syriac literature. Bearing in mind the large number of Syriac writings that have not been thoroughly investigated, and the limitation of catalogues and secondary works because of the nature of the subject matter, we are painfully aware that in any attempt to investigate Jewish-Christian relations from the Syriac sources, much material has been overlooked.

In attempting to establish the historic circumstances that may have occasioned the composition of a work from writings other than those of the author, we are usually faced with a problem at the other extreme, the paucity of source material to which to turn. Sources concerned with early Eastern Christianity are frequently legendary in character, and we must exercise extreme caution in separating the husks of legend from the kernels of truth. Aphraates, Ephraem Syrus, and Jacob of Sarug all lived and wrote in Northern Mesopotamia during the Talmudic period when large Jewish communities were flourishing in Southern Mesopotamia. There must have been contact between Christians and Jews. We are reasonably assured of it in the Sassanian period. Nevertheless, Jewish sources maintain their customary silence on the nature and extent of Jewish-Christian relations, and Syriac-Christian sources do not offer much information either.

Antioch, where Isaac of Antioch lived, was a large and important Christian and Jewish center, and there are frequent references to it in Christian and Jewish sources. In addition, the material has been worked over in a number of studies. When we reach the twelfth century, the age of Dionysius bar Šalibhi, once again we are confronted with the familiar problem of the scarcity of materials. Once more we are reduced to the necessity of piecing together bits of evidence with the hope that we have not done violence to the historical realities of the period under consideration.

Chapter I

Aphraates

The subject of Aphraates (ca. 345) and the Jews has been admirably treated by Frank Gavin.¹ His work contains a detailed description of the historical setting of the "controversial homilies" dealing with the Jews and an excellent analysis of the influence of Jewish thought upon the

¹ See Introduction, n. 9. For an excellent bibliography see pp. XI-XVI.

writings of Aphraates. This brief summary relies heavily upon the conclusions reached by Gavin.

The Jews in the Homilies of Aphraates

Of the twenty-three homilies written by Aphraates, the "Persian Sage," four contain a critique of details of Jewish religious observance, Homily XI, "On Circumcision," Homily XII, "On the Paschal Lamb," Homily XIII, "On the Sabbath," and Homily XV, "On the Distinction of Foods." Three deal with Jewish objections to basic Christian doctrine, Homily XVI, "On the Nations that have succeeded the Nation," Homily XVII, "On the Messiah that he is the Son of God," and Homily XVIII, "On Virginity and Chastity." One deals with the Jewish claim concerning the redemption and restoration of Zion, Homily XIX, "That they are destined to be gathered in," and one deals with a Jewish taunt, Homily XXI, "On Persecution," Gavin² also includes Homily XXIII, "On the Cluster," in this group although it is primarily a theodicy designed to hearten the Christians in a time of persecution. All these homilies, according to the testimony of the author himself, may be dated 343/5.³

For each homily, Aphraates makes clear the circumstance which occasioned its composition. At the conclusion to Homily XV, he explains the reason for having written Homilies XI, XIII, XV.

I have written you these brief thoughts, my friend, because the nation of the Jews who declare food unclean and keep it away, are proud and boast and brag. With these three, then, do they boast, with circumcision, and with Sabbath observance, and with the distinction of foods.⁴

Concerning Homily XIII, "On the Sabbath," Aphraates makes the following additional observation:

I have written this explanation because of the conflict which arose in our day (ḥeryānā ḍaḡḍaš byawmātan).⁵

Concerning Homily XII, "On the Paschal Lamb,"⁶ he writes:

I have written you these few words of instruction as a justification against the Jews because they set the time of the festival of the paschal lamb in violation of the commandment, contrary to the manner in which they are commanded.⁷

² Op. cit. 8/9.

³ Wm. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac Manuscripts of the fifth and sixth centuries, in the British Museum, with an English Translation*, vol. I, The Syriac Texts (London 1869) 440:19–441:2; 507:10–14. All my references are to this edition. I follow Gavin *ibid.* 7, n. 4, in interpreting these passages.

⁴ Wright 319:11–14.

⁵ Wright 440:5/6. On the nature of the conflict see *infra* pp. 93 f.

⁶ Aphraates more fully describes the content of this homily in his summary at the conclusion of Homily XXII, Wright 440:3/4, "On the Paschal Lamb and the Fourteenth Day."

⁷ Wright 227:16–20.

Concerning Homily XVI, "On the Nations that have succeeded the Nation," he writes:

I have written this short thought concerning the nations because the Jews boast and say: "We are the nation of God and the sons of Abraham."⁸

Concerning Homily XVII, "On the Messiah that he is the Son of God," he writes:

I have written this short explanation, my friend, so that you will be able to justify yourself against the Jews, because they say that God has no son, while we call him god and the first born of all creatures.⁹

Concerning Homily XVIII, "On Virginity and Chastity," he writes:

With this thing which I have written you, justify yourself against the Jews, who, in their licentiousness, do not recognize the strength of virginity and chastity.¹⁰

Concerning Homily XIX, "That they are destined to be gathered in," he writes:

Therefore, I have written this short explanation so that you will be able to justify yourself when a situation requires you to make a reply, and so that you will strengthen the faith of one who listening.¹¹

That this homily is directed against the Jews is clear from the title "A Letter against the Jews."

Concerning Homily XXI, "On Persecution," he writes:

I heard a taunt which hurt me deeply... And even more does darkness befall me when also the Jews taunt us and behave insolently toward the children of our nation¹².

Each of these homilies directed against the Jews is written with the express purpose of serving as a justification or defence (*mappaq brūhā* = "apology") against arguments advanced by Jews. These works are clearly apologetic in character intended to strengthen the faith and bolster the morale of Aphraates' beleaguered co-religionists in a time of great danger.¹³

Judaeo-Christian Origins in Edessa

F. C. Burkitt¹⁴ has suggested that Christianity in Edessa started among Jews when it was first preached there by Addai, a Jew from Palestine, in the middle of the second century. The period of the Bar Kochba rebellion, ca. 135 C.E., seems, to Burkitt, to be the most likely date because "those who disapproved of the policy of political revolt and the theology of Aqiba might more likely then, than at a later period, accept the solution offered by Christianity."¹⁵

⁸ Wright 331:2/4. This idea is expressed again in 331:14/5.

⁹ Wright 344:13/7.

¹⁰ Wright 356:4/6.

¹¹ Wright 374:17/9.

¹² Wright 394:1,4/5.

¹³ Gavin, op. cit. 31.

¹⁴ *Early Eastern Christianity* (London 1904) 34, also H. Leclercq, »Édesse« = DACL 4,2082.

¹⁵ Ibid. 76.

R. Duval¹⁶ has shown that the Doctrine of Addai lacks real historical value because it was written in the sixth century or later. Although the work possesses a legendary flavor, J. Labourt¹⁷ feels that Addai was an historical personality. A. Harnack¹⁸ suggests that Christianity in Edessa began with Tatian and Bardaisan (b. 154). Esward J. Duncan¹⁹ points out the difficulty of establishing the origin of Christianity in the Persian Empire because of the legendary nature of much of the oriental source material, but he ignores the evidence of the Peshitta.

This evidence strongly suggests that the early Christian community of Edessa was, in fact, composed of converted Jews. The Syriac version of the Old Testament which they used was the Peshitta, a vernacular rendition of the Hebrew scriptures. Although the question of authorship is still unsettled, the work shows very strong Jewish influence. In several studies, A. Baumstark has reiterated his conviction that "the Peshitta to the Pentateuch stemmed from a very old Palestinian Targum which had been adapted to Eastern Aramaic, possibly in Adiabene, in the time of the conversion of the royal household to Judaism."²⁰ O. Eissfeldt²¹ suggests that the Peshitta was prepared in the beginning or middle of the second century soon after the founding of the Church of Edessa.

Aphraates in Relation to Jewish Methodology and Thought

The striking similarities between the homilies of Aphraates and Jewish thought have been carefully examined by Gavin.²² They lend additional weight to the arguments favoring a Jewish origin for Northern Mesopotamian Christianity. The method of argumentation of Aphraates is Jewish.

¹⁶ *La littérature syriaque* = *Anciennes littératures chrétiennes* 2 (Paris 1907) 118. Cf. R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade* = *Journal Asiatique* VIII. 18 (1891) 234-55, on the legend of Abgar, and J. Tixeront, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar* (Paris 1888).

¹⁷ *Le christianisme dans l'empire perse, sous la sassanide, 224-632* (Paris 1904) 15. This also is the view of Burkitt, *ibid.* 34.

¹⁸ *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, edited and translated by James Moffat (New York 1908), II, 142/3.

¹⁹ *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the Persian Sage* = *The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity*, edited by J. Quasten, no. 8 (Washington, D.C. 1945) 16-21.

²⁰ *Ps.-Jonathan zu Deuteronomium 34,6 und die Pentateuchzitate Afrahats* = *ZatW* 59 (1929) 101. J. van der Ploegg, *Recente Pešitta-Studies* = *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap = Ex Oriente Lux* 10 (1948) 392/9, lists all the Baumstark articles as well as those of C. Peters as he surveys two decades (1927-46) of Peshitta study supplementing L. Haefeli, *Die Peschitta des Alten Testaments, mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe* = *Alttestamentliche Abhandlungen* (Münster 1927). I have not seen M. H. Goshen-Gottstein, *Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta* = *Scripta Hierosolymitana* 4 (1957).

²¹ *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1956) 852.

²² *Op. cit.* 29-72.

His arguments are supported only by Biblical texts interpreted according to Talmudic principles of hermeneutics. His homilies consist of an almost endless string of Biblical quotations frequently introduced by the word *ktīb*, "it is written," in the manner of the rabbis who produced the Talmud. His concept of creation, man, the soul, the fall, death and the curse, as well as his concepts of sin and eschatology rely heavily on rabbinic tradition.²³

For Aphraates, Christianity does not stand as an independent unit apart from Judaism. It is the fulfilment of those prototypes which find their initial expression in Jewish religion. His whole concept of Christianity flows from the matrix of the Jewish tradition, and the ties between the two are very apparent in his homilies. All Christian teachings, practices, and dogmas have their type in the Old Testament. Aphraates contrasts the mystery (*rāzā*) of the Old Testament with the fulfilment (*šrārā*) in the New Testament. "Thus Circumcision, the type, gave way to its fulfilment Baptism; the Passover, to the Eucharist; the *kneset yisrā'el*, to the Church; the Law, to the Gospel. Christianity was essentially the flowering of the plant of Judaism. He could not conceive of the New Testament without the Old, the Gospel, without the Law; Fulfilment without Prophecy."²⁴

The greatest distinctively Christian element in the theology of Aphraates is his doctrine of the sacraments, and even this is predominantly ethical in character.²⁵

Sapur II and the Christians

In 330, Constantine embraced Christianity. The years following this conversion saw no change in the status and treatment of the Christian community within the Persian Empire. Eusebius²⁶ makes mention of a letter in which Constantine praises Sapur II for his benevolence towards the Christians. The situation, however, changed rapidly when Sapur II felt himself strong enough to attempt a reconquest of the territories which Narse had surrendered to Rome under the terms of the treaty of 298.

Profiting from the indecision which followed the demise of Constantine in 337, Sapur II proceeded to attack Nisibis²⁷ which defended itself for sixty-three days.²⁸ Learning of the imminent arrival of Constantius, Con-

²³ Ibid. 37-58.

²⁴ Gavin 33.

²⁵ Ibid. 32.

²⁶ Cited by Labourt 43, and n. 3; for additional references, also Gavin 6, and n. 1.

²⁷ On the significance of Nisibis as a commercial and military center, see J. B. Segal, *Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam* = Proceedings of the British Academy 41 (1955), passim, and M. Reinaud, *Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale* (Paris 1863) 268.

²⁸ On the legends of the miraculous deliverance of the city by Jacob of Nisibis, see P. Peeters, *La légende de saint Jacques de Nisibe* = AnBoll 38 (1920) 285-373.

stantine's successor, and his legions, Sapur II, withdrew behind his borders. This was the beginning of a war which was to continue through the reigns of Constantius and Julian.

To maintain this costly war, Sapur II resorted to heavier taxation and conscription. The refusal of the Christians to co-operate with the war effort marked the beginning of a religious persecution which continued until the death of Sapur II in 379. According to the "Passion of St. Simeon bar Šabba'e," Sapur II was angry with the Christians who "live in our territory, and share the sentiments of Caesar, our enemy."²⁹

"Persecution was usually sporadic, and localized in town and center of government or religious center. A Christian was accused and denounced, then arrested, 'questioned,' and upon failure to recant, executed."³⁰

Aphraates recognized that the cause of Rome was the cause of Jesus. Homily V, "On Wars," contains many references to the war between Persia and Rome. Gavin³¹ has succinctly summarized the contents of this homily which clearly shows that Aphraates' sympathies lay with Rome and his co-religionists.

Sapur II and the Jews

While the Christians suffered severe persecution under Sapur II, the position of the Jews had remained relatively quiet and undisturbed since the time of Samuel, an Amora of the third century. Samuel enjoyed friendly relations with Sapur I.³² His principle that the law of the land was supreme in civil matters³³ had much to do with the favorable treatment accorded him. As a result of this principle, pagan Persia and monotheistic Israel achieved a *modus vivendi*. The Jews could remain faithful to their God and loyal to the throne at the same time.

Jewish scholarship flourished during the reign of Sapur II. Under the brilliant leadership of Raba, Maḥoza became the leading academy in Babylonia, supplanting Pumbeditha in importance. When R. Zeira rendered a decision in Maḥoza which was unfavorable to proselytes, he was pelted with citrons by the masses. Thereupon, Raba commented: "Who would expound such a law in a place where converts are so numerous."³⁴ B. Bamberger³⁵ conjectures on the basis of this passage that "Maḥoza must have been the center of extensive proselyting."

²⁹ Labourt, op. cit. 46.

³⁰ Gavin, op. cit. 9.

³¹ Ibid. 4-5. See also G. Bert, *Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien* = TU 3 (Leipzig 1888) 69, n. 1.

³² J. Horowitz, *Mar Samuel und Schabur I* = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80 (1936) 215-31.

³³ Baba Bathra 55a: *dīnā dmalḳūtā dīnā*.

³⁴ Qiddushin 73a.

³⁵ *Proselytism in the Talmudic Period* (Cincinnati 1939) 257.

Ephra Hormiz³⁶, Queen Mother of Sapor II, was openly partial to the Jews. Her gifts to R. Joseph³⁷ and to Raba³⁸ are mentioned in the Talmud. When a man whom Raba had found guilty of violating Jewish law died during the flogging administered as punishment, only the intercession of Ephra Hormiz would still the wrath of the King³⁹. Living under generally favorable political conditions with a powerful ally in the court, the position of the Jews was far better than that of the Christians.

It is clear why it was necessary for Aphraates to provide his co-religionists with a suitable defense against Jewish proselytising efforts. Gavin⁴⁰ succinctly summarizes the evidence.

The Jewish argument was cogent. Christian and Jew had the same one God. Christian and Jew recognized the same Old Testament and used the same text. If some of the members of the church of Aphraates had been Jews, a return to their original faith would not be difficult, especially under the conditions of the time when Jews were comparatively free from the sort of persecution to which the Christians were exposed... Persian Christians felt the force of the demands of loyalty to the Persian emperor, since all were of the same blood. Furthermore, the Latin and Persian were natural enemies. Judaism offered a compromise... They could still be monotheists; they could still retain their ethical standards, and their religion would be of the same general type as Christianity. By becoming proselytes of Judaism they could in a measure save their consciences and, at the same time, clear themselves of the stigma of disloyalty to their government and declare themselves on the side of their fellow-countrymen against the hated foreigner.

Chapter II

Ephraem Syrus

Ephraem Syrus (d. 373) was one of the most prolific writers in the Syriac language. Duval¹ describes him as "écrivain d'une rare fécondité." Wm. Wright² calls him "the most celebrated father of the Syrian Church and certainly one of its most voluminous and widely read writers." His works are listed and described in T. J. Lamy,³ A. Baumstark,⁴ and

³⁶ She is mentioned in the Talmud: Baba Bathra 8a, 10b; Ta'anith 24b; Nidda 20b; Zebahim 116a. Cf. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari* (Leyden 1879) 51, n. 3, who remarks »die erste Hälfte dieses Namens ist mir unklar«. E. R. Hayes, *L'école d'Édesse* (Paris 1930) 37, makes mention of the Queen by name but cites no sources.

³⁷ Baba Bathra 8a.

³⁸ Ta'anith 24b.

³⁹ Baba Bathra 10b.

⁴⁰ Op. cit. 31/2.

¹ Op. cit. 330.

² *A Short History of Syriac Literature* (London 1894) 33.

³ *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones* (Mecheln 1882) I, pp. XXXII-LXII.

⁴ Op. cit. 31-52.

O. Bardenhewer.⁵ While an analysis of all the genuine extant writings of Ephraem Syrus would be desirable in order to determine his attitude towards the Jews, it is outside the scope of this rather limited study. We, therefore, confine ourselves to those of Ephraem's works which not only reflect his attitude towards the Jews, but which also contain information that makes it possible for us to determine the circumstances that may have occasioned their composition.

The Jews in the Writings of Ephraem Syrus

Material to study Ephraem's attitude towards the Jews is provided by the third of his "Sermons on Faith,"⁶ his "Hymns on Unleavened Bread,"⁷ and his prose refutations.⁸ The "Sermon against the Jews delivered on Palm Sunday,"⁹ is largely a glorification of Jesus and Christianity. While it clearly reveals Ephraem's animosity towards the Jews, it contains little more than a repetition of the traditional Christian theme of God's rejection of the Jews because of their rejection of the son. His poems "On Julian, the Apostate, his False Teachings and the Jews"¹⁰ again reveal his dislike of the Jews, but this may be explained by the fact that Julian frequently favored the Jews to the detriment of the Christians and Christianity.

In the third of the "Sermons on Faith," Ephraem argues that there are commandments specifically ordained for one generation which are not binding upon another generation.

For the benefit of the children of (each) generation
Were the voices spoken in (each) generation.
(Ed. Rom. III, 185E)

There is a voice that demands sacrifices,
And there is a voice that rejects burnt offerings.
There is a voice that commands to use clean food,
And there is a voice that commands to mix and eat.

⁵ *Geschichte der altchristlichen Literatur* 4 (Freiburg 1924) 342-75. This work contains an excellent appreciation of Ephraem's writings. Of special interest to this study is Bardenhewer's section on Ephraem's dogmatic and polemic writings, pp. 359-64.

⁶ Mobarrek and Assemani, *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri, opera omnia*, III, 164-208. In Ed. Rom., III, these sermons bear the title "Three Sermons on Faith". By comparing the Vatican Syriac manuscript 117 with the British Museum add. 12,166, fols. 2-19, E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben* (Rome 1953), p. VIII, and n. 1, has shown that there are, in fact, six sermons, and that the third sermon, Ed. Rom., III, 183:1-191:8, is primarily a polemic against the Jews.

⁷ Lamy, op. cit., cols. 567-636.

⁸ C. W. Mitchell, *Ephraim's Prose Refutations* (London 1912) I.

⁹ Ed. Rom. III, 209-24.

¹⁰ J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque, opera selecta* (Oxford 1865) 3-20, German translation by G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie* 2 (1878) 335-56. On Julian's attitude towards the Jews, see M. Adler, *The Emperor Julian and the Jews* = *Jewish Quarterly Review* 5 (1878) 591-651, and Baron, op. cit. II, 392, n. 41, for additional bibliography.

There is a voice that commands to celebrate festivals,
 And there is a voice that commands to profane festivals.
 There is a voice that commands to sanctify the day,
 And there is a voice that commands to reject Sabbaths.
 There is a voice that commands to circumcise males,
 And there is a voice that rejects circumcision.

(Ed. Rom. III, 184F-185A)

The "malady" (kēbhā) of circumcision was necessary for the members of the middle generations, from Moses through Jesus, because they mingled with pagans and might lapse into idolatry. Therefore, a distinctive "mark" was placed upon them to separate them from their neighbors. But this is no longer necessary for Christians today, because they are sound in faith.

At the present time, the commandments
 Of Sabbath, of circumcision, and of purification are invalid.
 They are superfluous for those of the latter days,
 But for those of the middle days they were necessary.
 For those of the first days they were unnecessary,
 Because they were sound in knowledge.
 Neither are they necessary for those of the latter days,
 Because they are sound in faith.
 They ministered to those of the middle days alone,
 Because they were struggling with paganism.

(Ed. Rom. III, 186C-D)

And it was necessary to keep the Jews from lapsing into paganism because Jesus was being preserved in their midst. Now that he has come, God has rejected the Jews, and He has elevated the Christians to a position of primacy.

His entire reason for preserving the flock
 Was because of the something in its midst.
 The something which was hidden in it has come forth,
 And has become the shepherd of mankind.
 In the contemptible flock, he hid
 The prince of the shepherds.
 He has left the foolish flock,
 For the nations have become His pasture.

(Ed. Rom. III, 187F; cf. Beck, op. cit. 119)

But the Jews persist in their practice of circumcision, thereby, angering God.

Wroth is the lawgiver,
 Because He untied, and you, then, bind.
 The commandment which He has given you, is invalidated,
 And that which He has untied, you observe.

(Ed. Rom. III, 187C; cf. Beck, loc. cit.)

A new circumcision has replaced the old, because the Lord prefers circumcision of the heart to circumcision of the flesh, a removal from sin to a removal of the foreskin.

Inquire a little, O foolish one,
 Concerning the observances of the law.
 What can circumcision do
 For the sin that dwells within?

Sin dwells in your heart,
 And you circumcise your foreskin?
 (Ed. Rom. III, 187D; cf. Beck, loc. cit.)

But the Jew is not content to confine the observance of the law to himself. Through cunning and pretense he seeks to dishonor the Christian by enslaving him to the yoke of the law as well. Under the guise of drawing the Christian to Moses, he separates him from the Messiah.

Shackles and fetters and bonds
 Which were established for his servitude,
 He cunningly (tries) to cast
 Upon the freedom (resulting from) his Lord's love.
 The wicked servant is swift
 To cast fetters upon the free.
 While flattering freedom,
 He binds it with the yoke of the slave.
 Under the guise of honor, he seeks
 To disgrace free men.
 While drawing us towards Moses,
 He separates us from the Messiah.

(Ed. Rom. III, 188E-F; cf. Beck, op. cit. 120)

The Jew is a determined man who will not stop until he has achieved his goal of converting the Christian.

After he¹¹ had tasted much blood,
 He could not be quiet from killing.
 The he killed openly.
 Now he kills secretly.
 He encompasses sea and land
 To lead an adherent into Gehenna.¹²

(Ed. Rom. III, 189C; cf. Beck, loc. cit.)

Ephraem concludes by urging his co-religionists to flee from the Jew lest they be converted.

Flee from him, O weak one.
 Your blood and death are nothing to him.
 He took the blood of God.
 Will he be terrified of your blood?

(Ed. Rom. III, 189F)

Flee and rescue yourself from the mad one.
 Run and take refuge in the Messiah.

(Ed. Rom. III, 190C)

(To be continued)

¹¹ The slave, i.e. the Jew.

¹² The last two lines are an allusion to Matthew 23:15. Lwāyā, "adherent", is parallel to giyyōrā, "proselyte" in Matthew.

Uniteurs et Dominicains d'Arménie

par

M. A. van den Oudenrijn OP

V

Les Dominicains de Naxijewan¹

La Bibliothèque Laurentienne de Florence contient parmi ses manuscrits arméniens un missel de Fr. Pontius OFM, coté «Plut. I n.13», qui date du milieu du 14^e siècle. Avec le temps, le feuillet 187 de ce manuscrit disparut. A la demande du bibliothécaire, le feuillet manquant fut écrit de nouveau par un arménien, Fr. Mkrtič d'Aparan, qui, après avoir fait le pèlerinage de Rome, se trouvait de passage à Florence en 1576. D'après une note en latin qui précède le calendrier, ce Fr. Mkrtič (Jean-Baptiste) aurait été dominicain et «provincial d'Arménie». Nous connaissons déjà cette terminologie qu'on avait adoptée en Europe depuis la seconde moitié du 15^e siècle pour désigner le «veraxnamoł» des Frères Uniteurs. Si la notice est exacte, ce Fr. Mkrtič Aparançi a été très probablement le dernier supérieur général de son institut qui fut formellement incorporé à l'ordre dominicain par le chapitre général de Rome, l'an 1583.

Nous n'avons trouvé aucun renseignement sur les pourparlers qui ont dû précéder cet arrangement qui supprimait une fois pour toutes l'ancienne fondation de Yohan Qıneçi. Nous ignorons donc s'il y en a eu parmi les derniers Uniteurs qui se soient opposés à la suppression. Il y a seulement une notice laconique dans les actes du chapitre dominicain de 1583: *Acceptamus provinciam Nesciovanensem² Armenorum sub communi cura ordinis et magistri generalis*. Désormais, dans l'ordre des Frères Prêcheurs, l'an 1583 était considéré comme la date de fondation de la province arménienne; elle prenait rang après celle de S. Dominique de Venise (1580) et immédiatement avant celle de Ste Catherine Vierge et Martyre de Quito (Équateur).

Le premier provincial (ou vicaire général?) de la nouvelle province semble avoir été un religieux du nom de Paul; dans la liste des «gawarahark'», dressée naguère par le P. Ališan³, ce Fr. Paul est mentionné sous l'an 1586.

¹ Voir OrChr 40 (1956) 94–112; 42 (1958) 110–33; 43 (1959) 110/9; 45 (1961) 95–108.

² Sic. C'est la ville de Naxijewan qui prêta son nom à la nouvelle province dominicaine, comme elle l'avait prêté à l'archidiocèse arméno-latin. Dans les documents latins et italiens ce nom s'écrit de plusieurs manières plus ou moins fantaisistes; d'ailleurs les textes arméniens aussi montrent des divergences d'orthographe. Le sceau de la province, reproduit par Ališan, Sisakan, 389a, porte l'inscription: «Provincia Naxivanensis in Armenia Maiori.»

³ Sisikan, 388b.

Le 16 avril 1587, le cardinal Jules-Antoine Santori, dit «de Ste Sévérine», protecteur de la nation arménienne à la curie romaine, délivre une lettre de recommandation à «frat'Azaria d'Abarano della provincia di Nesciovano nella Armenia Maggiore, sacerdote dell'ordine di S. Domenico», qui avait été chargé par son oncle, l'archevêque Nikawl Friton de le remplacer pour une visite ad limina⁴. C'est le premier document que nous connaissions qui contient le nom officiel de la nouvelle province dominicaine. Au commencement du siècle suivant, le même Fr. Azaria Friton ayant été élu à l'archevêché de Naxijewan pour succéder à son oncle, reprit le chemin de Rome. Il y séjourna pendant la première moitié de 1604 et fut sacré le 9 mai de cette année. Son séjour le mit en contact avec le père Dominique Gravina. Le résultat fut un petit livre, publié par ce dernier à Rome sous ce titre: *Breve descrizione dello stato della christianita e della religione di S. Domenico nella prouincia d'Armenia. Cauata dall'antichi Scrittori e della moderna relatione data dal Reuerendiss. Monsignore Fr. Azaria Fridone Armeno Arciuescouo di Naxiuan Domenicano à N. S. Papa Clemente VIII l'anno MDCIII. Per il R. P. Fr. Domenico Grauina di Napoli, Lettore di sac. Theol. Compagno del M. R. P. M. Procur. Gen. dell'Ordine de' Predicatori. In Roma appresso Luigi Zannetti, MDCV.* Ce livre, devenu maintenant très rare, a eu une influence considérable sur les chroniqueurs et les hagiographes de l'ordre dominicain. Le prologue de l'auteur (p. 15-18) indique le prêtre Barthélemy Abagaro⁵ comme traducteur du rapport que Fr. Azaria Friton avait adressé au Pape. La première partie du livre (p. 19-84) est sans importance. Elle contient un aperçu de l'histoire du christianisme en Arménie, qui débute avec la prédication de l'apôtre S. Barthélemy pour se terminer avec le concile de Florence et la bulle d'Eugène IV. La seconde partie est consacrée à l'histoire des missions dominicaines en Arménie. Elle contient les chapitres suivants:

Chap. 1: Origine des missions dominicaines au treizième siècle. *Chapp. 2 et 3:* Vie et martyre du «bienheureux Barthélemy Paruo de Bologne, dominicain, archevêque en Arménie». C'est une biographie de Barthélemy de Podio, évêque de Marāgha, telle que la légende l'avait transformée au cours des siècles. Le bienheureux B. possède le don des langues et parle l'arménien sans l'avoir jamais appris; il devient le fondateur d'un grand couvent dans la ville de Naxijewan. Il est traducteur de «beaucoup d'ouvrages de S. Thomas d'Aquin, du missel et du bréviaire de l'ordre dominicain». Il serait aussi l'auteur d'une postille sur l'évangile de S. Luc, postille qui commence avec les mots «Oblatio iusti impinguat altare». Les pages 98-99 donnent une notice biographique de la figure imaginaire du frère convers Pierre. Dans notre édition de l'office arménien de S. Dominique⁶ nous avons montré comment ce curieux frère «convers» doit toute son existence à une faute de traduction ou plutôt à la lecture fautive d'un mot arménien écrit en abrégé. Vient ensuite le récit parfaitement apocryphe du martyre de l'archevêque Barthélemy. Sa tombe est en grande vénération, même chez les schismatiques et les

⁴ Voir Arch. Fratrum Praed. 6 (1936) 191.

⁵ Sur ce personnage nous avons donné quelques renseignements dans nos *Linguae Haicanae Scriptores* (Berne et Munich 1960), n. 45, note 1.

⁶ *Kanon srboyn Dôminikosi* (Rome 1935) 14.

musulmans. On prend de la poussière sur son tombeau et on la boit mêlée avec de l'eau. Azaria Friton lui-même assure avoir été guéri de cette manière d'une blessure mortelle. La fête de ce bienheureux Barthélemy⁷ se célèbre le 15 août. Le *chapitre suivant* nous informe que les archevêques de Naxijewan furent tous des dominicains qui avaient reçu leur consécration à Rome. Mais Gravina ne connaît aucun nom avant celui de Grigor Astouacatourean, mentionné par Leander Albertus. Suivent quelques anecdotes sur la réception de Stepannos Goherjean chez le pape Paul III et la visite ad limina de Nikawl Friton en 1568. Les *chapitres 5 et 6* s'occupent de la vie et des souffrances de l'archevêque Nikawl Friton d'Aparaner. Tentatives d'introduire l'Islam dans ce territoire encore sous les Persans en 1579. Les persécutions après l'occupation d'Aparaner par les Turcs en 1586. Les persécutions renouvelées de 1596. Mort de Nikawl. *Chap. 7*: Élection de Fr. Azarie Friton à la succession de son oncle⁸; son voyage pénible à Rome. *Chap. 8*: Audience de l'archevêque élu chez le pape Clément VIII; sa consécration par le cardinal Ascoli. Extraits de son rapport au pape sur l'état actuel de l'archidiocèse de Naxivan. C'est la partie la plus intéressante du livre. Le patron de l'archidiocèse est l'apôtre Saint Thomas. Dans la ville même de Naxijewan la cathédrale de S. Thomas existe encore. Mais il n'y a plus d'Arméniens catholiques dans la ville. La cathédrale a été changée en mosquée; cependant le frontispice porte encore une inscription en caractères latins. L'archevêque a sa résidence habituelle à Aparan. L'archidiocèse arméno-romain se compose de douze bourgades et villages dont le principal est Aparan (Aparaner); ici existe le grand couvent de Tous les Saints, situé en dehors du village. Les dominicains de ce couvent desservent cinq chapelles. Sans compter l'archevêque, ils sont quinze prêtres, huit diacres, une dizaine de clercs et une trentaine de frères convers⁹. Aparan compte 500 familles uniates et seulement une vingtaine de familles musulmanes. Le couvent d'Aprakounik' compte 5 prêtres, 2 clercs et 5 frères convers; il y a une centaine de familles uniates et une quarantaine de musulmanes. Le couvent de Qrnay possède dans son église le tombeau du bienheureux Barthélemy; la communauté dominicaine compte 5 prêtres, 2 diacres, 3 clercs et une dizaine de frères laïcs. Il y a 70 familles catholiques et une quarantaine de musulmanes. Le couvent de Saltał compte 4 prêtres, 2 clercs et 5 frères laïcs. Il y a 120 familles uniates à côté de cinquante familles arméniennes qui appartiennent à l'église nationale. L'église dominicaine de Xōškašēn porte le titre de la « Sainte Lance » (sourb Gełardn). La communauté compte 5 prêtres, 2 clercs et 5 frères laïcs; il y a 130 familles catholiques. En dehors du village il existe une autre église, dédiée à l'apôtre S. Thaddée. L'église de Mecšēn¹⁰ est dédiée à la Ste Vierge. Il y a 50 familles uniates et deux familles musulmanes. Les dominicains n'y possèdent pas de couvent, mais ils y entretiennent une résidence avec un prêtre et un clerc. Ganjak¹¹ a deux églises; la population se compose de 70 familles uniates et 20 musulmanes. Il y a une résidence avec 2 prêtres, un diacre et deux clercs. A Šahapounik' (Šahap'ōns)¹² les Dominicains possèdent un grand couvent avec une église; en dehors du village il existe encore une église succursale. La commu-

⁷ Nous n'avons pu trouver aucune mention de cette fête, ni dans les livres liturgiques des Uniteurs, ni dans ceux des Dominicains de Naxijewan.

⁸ Les pièces relatives à l'élection de l'archevêque Azarie Friton existent encore dans les archives du Vatican; nous les avons éditées dans l'Arch. Fr. Praed. 6 (1936) 190-216.

⁹ Tertiaires ou familiers? Le texte italien les appelle «servitori laici»; dans le sommaire (p. 139) ils ne sont pas comptés.

¹⁰ Nous n'avons pas réussi à localiser ce village, qui ne paraît pas dans les autres rapports du 17^e siècle.

¹¹ Dans la province de Goł'n.

¹² Dans la province de Ĵahouk.

nauté est de 10 prêtres, 2 diacres, 4 clercs et 5 frères convers; il y a 150 familles uniates et 50 musulmanes. Un autre couvent considérable existe à Jahouk. Le nombre des familles uniates y est de 500. Les adhérents de l'église arménienne nationale y comptent une vingtaine de familles. La communauté compte 12 prêtres, 2 diacres, 5 clercs et une dizaine de frères convers. Garagouš (Larałouš) est un endroit d'une cinquantaine de familles uniates; elles sont desservies par un prêtre et un clerc, qui habitent une résidence. Kēcouk¹³ a une église dédiée à la Ste Vierge; en dehors de l'endroit il y a encore une chapelle, consacrée à l'Annonciation, où l'on va dire la messe les jours de fête. Il y a 60 familles uniates et il n'y a pas de musulmanes. La résidence compte 6 prêtres et 2 clercs. Artax¹⁴ a seulement une trentaine de familles catholiques. Il y a une chapelle desservie par un prêtre, qui y habite avec un clerc. Un nommé Nicolas Friton d'Aparan, parent des archevêques Nikawl et Azarie, qui se trouvait à Rome l'an 1604, mentionne encore d'autres villages, où les Dominicains de Naxivan auraient possédé des couvents ou des églises: Joulā sur l'Aras, Inten (?), Norašinik, Gał, Šorot', P'oradašt, Angeljor (?), Verašēn et Gewaz¹⁵.

Il y a en tout 1830 familles uniates dans ces paroisses administrées par les Dominicains d'Arménie. Le nombre des catholiques est de 14.430. Mais il faut ajouter encore un certain nombre de catholiques isolés et le total peut être évalué à 19.000 environ. Le nombre des religieux de la province est de 110, dont 57 sont prêtres, 15 diacres et 38 clercs¹⁶. Pour le service des maisons on dispose de 70 frères laïcs ou familiers. Il n'y a pas de prêtres séculiers, toutes les églises étant desservies par des Dominicains. Le vicaire général qui est actuellement le chef de la province, s'appelle Fr. Pierre de Jahouk. Le costume des Dominicains d'Arménie n'est pas celui des frères d'Europe. Ils portent cependant le scapulaire blanc, qu'ils portaient déjà du temps de S. Pie V, quand ils étaient encore des Frères Uniteurs. Leur habit ordinaire est de couleur violette et ils sont coiffés du turban. C'est l'archevêque qui désigne les pères qui font fonction de curé dans les paroisses et on les change chaque année. Les dimanches, on prêche et enseigne le catéchisme. Les jours ouvrables les pères labourent la terre pour gagner leur pain. Le *chap. 9* donne quelques détails sur les chrétiens de l'archidiocèse. Il y a une vie religieuse très intense. Beaucoup de ces Arméniens Uniates s'approchent des sacrements tous les huit jours. Il est même prescrit de les recevoir au moins une fois tous les quarante jours et celui qui s'en abstient pendant une année entière, tombe sous la peine de l'excommunication. Dans les églises il n'y a pas de statues ni d'images, parce que les musulmans ne les toléreraient pas. Selon l'usage arménien, adopté par les Dominicains, le livre des saints évangiles reste toujours ouvert sur l'autel. Les *chapp. 10 et 11* parlent des persécutions qui sont fréquentes et parfois violentes. Les chrétiens ont à payer des impôts très élevés. Les couvents sont souvent hantés par la soldatesque qui ne se gêne pas pour molester et même tuer les frères, comme cela est arrivé plusieurs fois du temps de l'archevêque Nikawl. Il y a parfois des apostasies à déplorer; il y a aussi des chrétiens qui quittent le pays pour émigrer en Géorgie. Le *chap. 12* fournit quelques particularités sur un frère André, centenaire, et un frère Emmanuel, qui sont fort estimés pour la sainteté de leur vie. Le *chap. 13* est le dernier et consiste en pieuses considérations sur la bonté divine qui s'est réservé cet îlot catholique au milieu d'un pays de musulmans et de schismatiques.

¹³ Au delà de l'Aras, dans l'ancienne province d'Artaz.

¹⁴ Situation non identifiée.

¹⁵ Voir Arch. Fr. Praed. 6 (1936) 209-12.

¹⁶ Ceci étant, le nombre donné pour tel ou tel couvent particulier, semble être trop élevé. Peut-être y avait-il des frères qui se trouvaient en dehors de la province et qui ont été comptés dans la statistique de leur maison d'origine tandis qu'ils ne figurent pas dans le total?

Pendant la guerre turco-persane de 1577—1590 les Turcs avaient réussi à s'emparer de l'Arménie Orientale. En 1602—1604 le nouveau roi des Persans, châh 'Abbas I, dit le Grand, regagna ces territoires. En 1605 eut lieu la destruction de la ville ĵoula, dont la population arménienne fut transférée dans la banlieue d'Ispahan, où surgit bientôt la colonie de Šoš ou Nor-ĵoula, destinée à devenir un centre de grande importance dans le commerce international comme aussi dans la vie intellectuelle de la nation arménienne. Les couvents dominicains de la région de l'Ernjak avaient eu à souffrir beaucoup dans ces guerres.

○ Nous avons plusieurs statistiques et rapports sur les Dominicains d'Arménie pendant le 17^e siècle: le rapport d'Azarie Friton dans Gravina, un rapport du P. Matthias Moracca († 1640) dans les Archives Généralices de l'ordre à Rome, un rapport des Pères Jean de Sahapounik et Moïse de Xōškašēn (12 mai 1640), un rapport du P. Antoine Nazarean dans la collection de Vincent M. Fontana (*Constitutiones, declarationes et ordinationes*, vol. 2, col. 269-71, Rome 1656), la description du chevalier Pierre Bedik, dans son *Cehil Sutun*, 370—384, une statistique du 14 janvier 1673, dressée par l'archevêque Matthieu Yovhannisean (éditée dans la revue *Ararat* d'Edschmiadzine (49 [1915], 68—69). Ces sources nous révèlent la vie très pénible que le petit troupeau catholique menait sous la domination musulmane dans une province de frontière, qui devenait souvent le théâtre de guerres féroces. L'Islam y gagne continuellement du terrain et le nombre des catholiques diminue constamment. Le couvent d'Aparaner ne compte plus que neuf prêtres et un seul frère convers, cinquante ans après le rapport de l'archevêque Azarie, l'année 1654. Dans la statistique de Mathieu Yovhannisean, ce même couvent compte encore neuf prêtres avec 4 novices et 2 frères convers. Mais de ses 9 prêtres il n'y en a plus que 4 qui résident dans la maison et le nombre des familles catholiques a baissé de 500 au commencement du siècle à 150 en 1654. Le couvent de Qrnay, l'ancienne maison-mère des Uniteurs, n'avait plus que deux prêtres en 1673; déjà en 1654 on n'y avait plus trouvé que deux familles restées catholiques. Dans les villages de Saltaġ et de Garagouš, le nombre des catholiques avait tellement baissé, que les maisons de l'ordre avaient été abandonnées vers le milieu du 17^e siècle. Un dominicain d'Aparaner est chargé d'administrer les sacrements aux quelques familles uniates, qui, en 1654 se trouvaient encore à Saltaġ; pour celles de Garagouš, c'est le couvent de ĵahouk qui pourvoit à leurs besoins spirituels.

○ Les religieux avaient des tributs énormes à payer au vice-roi de la région, outre les impôts ordinaires qui étaient dus au roi de Perse. Si les églises ou les couvents menaçaient ruine, il fallait commencer par payer une taxe spéciale, rien que pour obtenir la simple permission de faire des restaurations. Les lois existantes étaient toutes faites pour favoriser les apostasies. Si un chrétien passait à l'Islam, il devenait, par le fait même, propriétaire de tous les biens de sa famille: de ceux de son père, de sa mère, de ses frères, oncles, cousins, etc. jusqu'au septième degré de parentage. Et beaucoup

de chrétiens qui, malgré tout, ne voulaient pas accepter la religion dominante, quittaient le pays.

Les Arméniens uniates font souvent appel à la protection de certaines puissances européennes, à celle du pape d'abord, parfois à celle du roi de Pologne ou du roi d'Espagne, et surtout à celle du roi de France. Et ces souverains ne manquaient pas d'intervenir de temps à autre. Parfois leurs remontrances à la cour du roi persan obtenaient des lettres de protection pour les catholiques d'Arménie. Mais les ordres donnés par le châh ne furent pas toujours exécutés par ceux qui commandaient sur place. Et même si ces pauvres chrétiens avaient obtenu quelques mitigations, les abus de pouvoir ne tardaient pas à reparaître.

Pendant les premiers temps, la province dominicaine de Naxivan semble avoir été gouvernée, non par des provinciaux, mais par des vicaires généraux. Parfois les chefs de la province étaient des dominicains étrangers, ainsi le P. Paul Cittadini (1615—1618) qui avait été envoyé en Arménie en 1614. Il fut le fondateur d'un collège à Jahouk, transféré postérieurement à Aparaner. Ce collège a existé, quoique non sans interruptions, jusque dans le 18^e siècle. On y donnait la première instruction aux jeunes candidats de la province avant de les admettre au noviciat. Le P. Cittadini a été aussi un des premiers qui entreprit un voyage de quête aux Indes portugaises (1618), d'où il rapporta beaucoup d'argent au dire de Clément Galanus. Après sa rentrée en Europe, il se fit chartreux. Mais en 1624 le pape l'obligea à reprendre l'habit dominicain, le fit sacrer archevêque de Myra et le nomma coadjuteur, avec droit de succession, de l'archevêque de Naxivan. Ensuite il fit un voyage aux colonies espagnoles de l'Amérique du Sud, avec le but encore d'y recueillir de l'argent. C'est pendant ce voyage, qu'il vint à mourir, le 10 décembre 1629.

Aux chapitres généraux de l'ordre dominicain on s'occupe parfois de la province d'Arménie, mais celle-ci n'y est représentée que très rarement, même après 1650, alors que les capitulaires avaient reconnu le droit de vote de la Naxivanensis; celle-ci dès le début comptait parmi les «provinces désolées». En effet, elle ne pouvait guère subsister sans le secours spirituel et matériel des confrères d'Europe. C'est pourquoi on voit fréquemment que les Maîtres Généraux y envoient des visiteurs et des collaborateurs pris dans différentes provinces d'Europe. Tantôt ces frères étrangers exercent en Arménie l'office de vicaires du général, tantôt ils sont nommés ou élus comme provinciaux ou comme supérieurs locaux de quelque couvent plus important (Aparaner, Jahouk), parfois ils sont accrédités en même temps comme envoyés de la cour pontificale ou d'une autre cour chez le châh persan. Il y en eut qui, finalement furent nommés archevêques de Naxivan: tels les PP Paul Piromalli et Sébastien Knab au cours du 17^e, les PP Jean-Vincent Castelli, Pierre Martyr de Parme, Archange Ferri et Dominique Salvini au cours du 18^e siècle.

Un des premiers dominicains européens envoyés en Arménie avait été le P. P. Paul-Marie Cittadini de Faenza, que nous avons déjà mentionné.

En 1637 ce fut le P. Thomas Vitale de Mondovì, qui portait une lettre de recommandation adressée par le pape Urbain VIII au châh¹⁷. Il fut visiteur et recteur d'un collège pour la formation des jeunes Arméniens. Plus tard ce furent les pères Antonin Tani, François Piscopo et Antonin de Poschiavo, qui exercèrent la fonction de visiteurs. Le chapitre général de 1644 prit plusieurs dispositions pour le recrutement et les études des jeunes dominicains de Naxivan. Jusque-là chaque couvent avait dû pourvoir à son propre recrutement. Dans les petites maisons surtout, la formation de ces jeunes gens laissait à désirer. D'après la décision du chapitre de 1644, les meilleurs de ces postulants devaient être placés dans l'école centrale ou collège de Jahouk. Le noviciat aussi devait être centralisé dans le couvent d'Aparaner. Après leur profession, les plus doués seront envoyés à Rome pour leurs études philosophiques et théologiques. Une fois ces études terminées, ils seront renvoyés sans retard en Arménie pour y travailler dans leur province d'origine. Toute affiliation de religieux arméniens à d'autres provinces était interdite pour l'avenir. Le chapitre cassa même les affiliations déjà octroyées. Il assigna aussi des fonds perpétuels pour le voyage de retour. En même temps le vicaire général de la Congrégation des Indes Orientales fut chargé de faire des démarches en vue d'une fondation à Ispahan (Nor-Joula) dans l'intérêt de la province arménienne. Ces ordinations du chapitre de 1644 furent renouvelées par le chapitre de 1694 et par plusieurs autres chapitres généraux¹⁸.

Dans le cours du 17^e et du 18^e siècle on rencontre assez souvent des dominicains arméniens qui font ou ont fait leurs études en Europe. Ainsi par exemple dans la statistique de l'archevêque Matthieu Yovhannisean, datée du 14 janvier 1673. Pour le couvent d'Aparaner, ce catalogue donne un Têr Michel, déjà lecteur, qui fait encore des études supplémentaires à Naples, un Têr Luc, lecteur, ancien étudiant de Naples, actuellement aumônier de la colonie arménienne de Rome, un Têr T'oumay Dadoumeçi¹⁹, qui avait été à Bénévent et se trouvait actuellement en Espagne, un Têr Paul, étudiant en théologie à Florence. Pour le couvent de Xōškašën, la même statistique mentionne un Têr Thomas, lecteur en théologie, ancien étudiant de Naples et actuellement aumônier de la colonie arménienne de Livourne, pour le couvent d'Aprakouknik', un frère Pierre, étudiant à Florence. La

¹⁷ Cette lettre a été conservée dans les actes du chapitre général de 1644. On la trouvera également dans *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, ouvrage anonyme (Londres 1939), vol. II, p. 1296/7. Dans les Archives Généralices de l'ordre des Frères Prêcheurs à Rome, il existe trois rapports du P. Vitale sur l'état de la province d'Arménie; voir nos *Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae* (Rome 1921) 14.

¹⁸ La résidence dominicaine d'Ispahan a été fondée dans la banlieue arménienne de Nor-Joula en 1684. D'après les ordinations du chapitre général de 1694, le provincial d'Arménie doit y envoyer au moins deux de ces religieux prêtres.

¹⁹ Il doit être identique avec un P. «Tommaso Tuamense», nommé archevêque de Naxivan en 1675, mais dont la nomination fut révoquée; cf. L. Lemmens, *Hierarchia latina Orientis 1622-1922*, I (Rome 1923) 18/9.

maison der Kēcouk possède même un maître en théologie du nom de Grégoire, actuellement résidant à Rome²⁰. On a donc l'impression que les ordinations de 1644 sur l'envoi d'étudiants dominicains arméniens en Europe étaient sérieusement observées. Mais, une fois en Europe, ces Arméniens s'acclimataient facilement et il semble bien qu'il y en avait qui n'étaient que trop contents, s'ils réussissaient à trouver un titre qui les excusait de rentrer dans leur pays.

Les papes se servaient volontiers des dominicains européens pour nouer des relations soit avec les hauts dignitaires de l'église d'Edchmiadzine, soit avec les rois de Perse. Les dominicains arméniens aussi, quand ils rentrent après un séjour en Europe, portent parfois des lettres de souverains occidentaux pour le châh. De leur côté les chefs de l'église nationale arménienne se servent de l'entremise des Dominicains pour porter des correspondances en Europe, et souvent les souverains persans font appel à leurs bons offices pour des services du même genre. A plusieurs reprises nous voyons des dominicains d'Arménie qui font le voyage de Paris, soit pour y solliciter des aumônes, soit pour demander la protection du roi très-chrétien pour les communautés uniates de leur patrie. Quand le futur archevêque Fr. Augustin Baġenc part de Venise en 1614, il porte des lettres du pape Paul V au monarque des Persans; à l'occasion de son second voyage en Arménie, il porte au châh des messages qui lui ont été confiés (1619) par le pape, le roi de France, celui d'Espagne et plusieurs autres princes. En 1640 le P. Paul Piromalli repart pour l'Arménie avec des lettres papales adressées au châh et au katholikos d'Edchmiazine. En 1647, le katholikos Philippe Aġbakeçi le charge de faire parvenir sa profession de foi au souverain pontife à Rome. En 1668 le P. Matthieu Yovhannisean, archevêque élu de Naxivan, profite de son séjour en Europe pour visiter la cour de Paris. Après sa consécration, il rentre en Arménie avec une lettre de Louis XIV au châh. En 1671 le P. Antoine Nazarean (Nazarôs) avec deux compagnons, se met en marche pour traverser la Russie et porter des lettres du châh au pape et à plusieurs princes d'Europe. Il arriva à Paris au mois de février 1674; il nous a laissé un petit rapport sur son voyage et son audience chez Louis XIV²¹.

Puis, et surtout, il y avait les voyages de quête. Déjà l'archevêque Azarie Friton, après avoir reçu sa consécration épiscopale en 1604 était parti en Espagne pour y recueillir des aumônes. Rentré à Rome pour prendre congé du pape, il mourut dans la ville éternelle, le 7 janvier 1607. L'archevêque Cittadini aussi mourut dans un voyage de quête au Yucatan. Dans le cours du 17^e siècle les expéditions de ce genre deviennent presque une institution régulière dans la province de Naxivan: nous rencontrons ses quêteurs en

²⁰ Il s'agit de Grégoire Corcoreçi, dont on parlera plus loin.

²¹ Dans le ms Arm. 9 de la Bibliothèque Nationale de Paris; ce manuscrit comme plusieurs autres mss arméniens, provient de l'ancienne bibliothèque conventuelle des PP Dominicains de Saint-Honoré.

France, en Italie, en Espagne, au Portugal et jusque dans les colonies espagnoles et portugaises du nouveau monde. Dans le «*Liber Consiliorum*» du 18^e siècle, conservé aux archives du couvent dominicain de Galata (Constantinople), nous voyons qu'une délégation pour un voyage de quête était chose vivement ambitionnée. Les quêteurs étaient élus par vote secret dans le conseil de la province et parfois, comme en 1711, il y eut des intrigues pour obtenir un mandat. Une fois partis, les quêteurs étaient rarement pressés de rentrer. Souvent ils se contentaient d'expédier de temps à autre des sommes plus ou moins élevées à leurs mandataires, pour continuer ensuite leurs randonnées. La transmission de l'argent recueilli se faisait d'ordinaire par Venise, où les Dominicains de l'Arménie avaient un procureur dans le couvent des SS Jean et Paul. Le gros de l'argent restait déposé dans la «*Zecca*»; les revenus du capital étaient transférés en Arménie par l'entremise de banquiers ou de marchands arméniens d'Ispahan. Quand il y avait eu une arrivée d'argent, le provincial ou le vicaire distribuait la somme reçue en raison de l'importance ou des besoins actuels des différentes maisons. Ainsi par exemple le 1^{er} juin 1716, quand les PP Pierre P'ehlewan et Grégoire Koulnar, en rentrant de Venise, avaient apporté 307 écus, la distribution de cet argent fut faite de la manière suivante: 65 écus pour le couvent d'Aparaner, 70 écus pour celui de Ĵahouk, 30 pour Aprakounik', 15 pour Xōškašēn, 23 pour Qřna, 7 pour Garagouš, 7 pour Ganjak, 5 pour Saltał et le reste pour les petites maisons ou résidences. Le «*Liber Consiliorum*» contient beaucoup de renseignements sur ces voyages de quête, le placement de l'argent et la distribution des revenus. Après la destruction des maisons de Transcaucasie et la fondation de l'hospice de Smyrne, l'argent placé à la Zecca de Venise servit à l'entretien des religieux de cet hospice jusqu'à l'année 1798, qui amena la perte définitive de ses fonds par la faillite de la Zecca.

Parmi les dominicains arméniens du 17^e siècle nous avons à mentionner plus spécialement les PP Matthias Moracca, Augustin Bajenç et Grégoire de Corcor. Le premier était prieur de l'ancien couvent de Qřna, quand il eut l'occasion de se rendre en Europe vers la fin de la première moitié du 17^e siècle. En 1646 il séjournait à Paris chez les Dominicains de S. Honoré. A cette occasion il offrit à la bibliothèque de ce couvent quelques manuscrits arméniens du 14^e siècle: un diurnal, un bréviaire et un missel, qui comptent parmi les sources les plus précieuses de l'ancienne liturgie arméno-dominicaine des Frères Uniteurs²².

Le P. Augustin Bajenç d'Aparaner, archevêque de Naxivan de 1629 à 1653, a passé sa vie sacerdotale au service des Dominicains de sa patrie, mais par sa prise d'habit il appartenait au couvent de Cracovie en Pologne. Il existe un fragment autobiographique écrit de sa main dans le ms arm. 9 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 63a-74b. Né à Aparaner vers

²² Actuellement les mss arméniens 105 (bréviaire), 106 (missel) et 108 (diurnal) de la Bibliothèque Nationale de Paris.

la fin du 16^e siècle de parents arméniens uniates, à l'âge de 8 ans il avait été offert au service de Dieu dans le couvent local des Dominicains. Il s'y trouvait, quand, l'année 1604 la vallée de l'Ernjak fut reconquise par les Persans. L'année suivante eut lieu la destruction de l'ancienne ville de Ĵoula sur l'Aras et la grande déportation des Arméniens par ordre du châh 'Abbâs I. Le jeune oblat fut parmi les déportés. Après sa libération, il revit sa vallée natale et séjourna pendant quelque temps chez les Dominicains de la Sainte Lance de Xōškašên. Ensuite, avec le P. Pierre Miranç et un autre dominicain du nom de Nicolas, il accompagna un père, dont le nom est donné comme «Mattios»²³ qui avait été élu archevêque de Naxivan et se rendait à Rome. Le voyage se fit par terre à travers la Russie, où Fr. Nicolas vint à mourir. Arrivé en Pologne, le jeune Bajenç s'arrêta à Cracovie pendant une année. Puis il traversa l'Allemagne et s'embarqua à Hambourg pour Lisbonne, d'où il visita Madrid, Salamanque, Saragosse, etc., et finalement le sanctuaire de S. Jacques de Compostelle. Il s'embarqua de nouveau à Barcelone, se rendit à Gênes, visita Turin, Milan, Bologne, Florence et Sienne, pour s'arrêter à Rome en 1610. De Rome il repassa en Pologne et fut accepté comme novice dans le couvent des Frères Prêcheurs de Cracovie. Après son noviciat, en 1613 les supérieurs l'envoyèrent de nouveau à Rome pour y terminer ses études à la Minerve. Ordonné prêtre le 3 août 1614, il se rendit à Bologne, d'où il partit avec le P. Paul (Cittadini) pour l'Arménie. Le fragment se termine avec son arrivée à Venise. Déjà en 1617 le P. Augustin fit de nouveau le voyage d'Europe pour repartir en 1619. En 1628 il fut sacré archevêque de Myra, avec droit de succession à Naxivan après la mort de Mgr. Cittadini. Il gouverna cette dernière église jusqu'au 16 avril 1653, date de sa mort. Plusieurs de ses lettres se trouvent dans le vol. 291 des «Scrittura antiche» aux Archives de la Propagande à Rome. Le ms Arm. 9 de la Bibliothèque Nationale de Paris est presque entièrement de la main de Mgr. Bajenç.

Le P. Grégoire de Corcor est un de ces dominicains arméniens qui ont passé une bonne partie de leur vie en Europe, malgré les ordinations de 1644. En 1648 il se trouve au couvent de S. Clément à Rome, où il donne l'approbation ecclésiastique pour le premier volume de la fameuse «Conciliatio» de Galanus. En 1656 il était occupé à une revision de l'ancien bréviaire des Uniteurs à l'usage des Dominicains de Naxivan. Le ms Arm. 188 de la Bibliothèque Nationale de Paris contient les vies de quelques saints de l'ordre dominicain (S. Pie V, S. Louis Bertrand, Ste Rose de Lima²⁴ et le bienheureux Gundisalvus de Portugal), qu'il a traduites pendant les années 1671 et suivantes²⁵. En 1677 le P. Grégoire se trouvait en

²³ Il n'est pas connu par ailleurs; il ne s'agit pas du P. Matthieu d'Érasme, qui, en ce temps, se trouvait en Italie, mais d'un religieux, qui avait été maître des novices dans le couvent d'Aparaner.

²⁴ La vie de Ste Rose est précédée d'une longue dédicace en vers, adressée à l'archevêque Matthieu Yovhannisean.

²⁵ Voir *Linguae Haicanae Scriptores Ord. Praed.* aux nn. 529-533.

Arménie comme provincial; il fut élu archevêque de Naxivan et se mit en route pour Rome, mais il mourut à Venise pendant le voyage.

L'archevêque de Naxivan le plus remarquable du 17^e siècle fut incontestablement le dominicain calabrais Paul Piromalli (1655—1664), homme savant et très énergique, mais d'un caractère dur et difficile, ce qui lui suscita beaucoup de difficultés. Il avait été envoyé en Arménie l'an 1631, eut bientôt des disputes avec ses confrères arméniens, fut incarcéré par l'archevêque Bajenc, mais sut gagner l'affection de plusieurs représentants de l'église nationale. Il était lié d'amitié avec Kirakos qui fut plus tard patriarche arménien de Constantinople, avec le célèbre Oskan d'Érivan et avec le katholikos Movsès III (1629—1633) qui lui confia l'enseignement de la philosophie dans son école d'Edchmiadzine. En 1637 il prêcha aux Arméniens de Constantinople, visita les colonies arméniennes de Russie et de Pologne, et revint à Rome l'an 1639 pour repartir l'année suivante. Pendant un certain temps il prêcha à Ispahan, où il fut l'hôte des PP Carmes²⁶. En 1647 le katholikos arménien Philippe d'Edchmiadzine lui remit sa profession de foi pour la faire parvenir à Rome. Pendant son voyage de retour le navire tomba dans les mains de corsaires et le P. Piromalli fut emmené en Tunisie. Mais finalement il put rentrer à Rome, où il fut préconisé archevêque de Naxivan le 15 juin 1655. Il repartit donc pour l'Arménie, cette fois en prenant le chemin de Vienne (Autriche) et Constantinople. Comme archevêque aussi, Piromalli eut constamment des difficultés avec le clergé dominicain de son archidiocèse. Quand il était parti pour une visite ad limina en 1662, à Rome on jugea mieux de ne plus le renvoyer à ses ouailles et on l'occupa provisoirement à l'enseignement dans le Collège de la Propagande. Le 15 décembre 1664 il fut transféré à Bisignano en Calabre, diocèse qu'il gouverna jusqu'à sa mort, survenue le 13 juillet 1667²⁷.

Au 18^e siècle appartiennent les dominicains arméniens Pierre et Grégoire de ĵahouk, Aleqsanos Aleqsanean et quelques autres encore qui ont laissé des écrits ou édité des livres. Les PP Pierre et Grégoire de ĵahouk sont les éditeurs du bréviaire arméno-dominicain de Venise. Le manuscrit qui a servi de base à cette édition est le «Cod. Or. 50» de la Bibliothèque Marcienne²⁸. Les PP Pierre (Petros P'ehlewan) et Grégoire (Grigor Kouliar) avaient fait leurs études de philosophie et de théologie à Rome. Après un séjour de sept ans à la Minerve, le P. Pierre était rentré dans sa province en 1703. Le P. Grégoire fut de retour en 1709. Le 12 juillet 1712 ces deux pères furent renvoyés en Italie, pour faire imprimer le bréviaire; jusque-là

²⁶ Sur son activité à Ispahan, voir *A Chronicle of the Carmelites in Persia* I, 376/7.

²⁷ Nous avons donné un aperçu sur les écrits de Piromalli, pour la plupart restés inédits, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936) 176—80; voir aussi *Linguae Haicanae Scriptores Ord. Praed.* aux numéros 520—7.

²⁸ Sur ce manuscrit voir notre édition de l'Office arménien de S. Dominique (Rome 1935) 52—62.

on s'était toujours servi d'exemplaires manuscrits. Les travaux préparatoires de l'édition eurent lieu à Rome, mais pour l'exécution du travail les éditeurs se rendirent à Venise, les imprimeurs de cette ville ayant plus d'expérience en matière d'imprimerie arménienne. Comme censeur ecclésiastique et correcteur des épreuves on avait engagé le célèbre docteur Xaçatour Arak'élean d'Erzeroum qui se trouvait alors établi à Venise²⁹. L'édition fut faite en 300 exemplaires et elle était terminée en septembre 1714. Avant de quitter la cité des lagunes les PP Pierre et Grégoire y avaient encore imprimé un petit catéchisme arménien à l'usage des missions dominicaines. Cet opuscule est devenu très rare; il porte la date du 18 mars 1715.

Sur le curriculum vitae du P. P'ehlewan on trouve quelques renseignements dans le «*Liber Consiliorum*» (ms du couvent de S. Pierre de Galata), dans le ms 1663 de S. Lazare et dans le ms 463 des PP Mekhitharistes de Vienne. En 1717 il remplit pour la première fois la charge de provincial. Le 19 avril 1721, quand il écrit l'index du ms 1663 de S. Lazare, il est encore provincial, mais son provincialat devait finir peu après³⁰. Le 22 avril 1723 il se trouve au couvent de Šahapounik', où il termine la copie d'un missel qui est maintenant le ms 463 des Mekhitharistes de Vienne. Au mois de janvier 1728 il est élu de nouveau provincial par les électeurs de sa province et le 13 février suivant il tient le premier conseil de son second provincialat. Le procès-verbal de cette séance affirme explicitement que l'élection de janvier avait été légitime et unanime. Cependant, la validité d'après les constitutions dominicaines devait paraître contestable, car parmi les électeurs il y en avait eu plus d'un, dont la communauté ne pouvait prétendre au droit de vote. L'élection fut probablement déclarée nulle ou cassée par le Maître Général, car déjà en 1729 le P. Alēqsanos Alēqsanosean est mentionné comme provincial. Celui-ci nomme le P. Pierre P'ehlewan comme son vicaire au mois d'août 1731 et il meurt dans cet office vers la fin de 1734.

Le P. Grégoire Kouliar de Ĵahouk, après avoir terminé ses études en Italie, rentre dans la province en 1709 et en 1712 fait déjà partie du conseil de la province. Envoyé de nouveau en Italie pour l'édition du bréviaire, il rentre en 1716. En 1725³¹ il y a un P. Grégoire qui est supérieur du couvent de Šahapounik' et un autre religieux du même nom qui est supérieur

²⁹ Ce docteur Xaçatour était un prêtre séculier qui avait fait ses études à Rome et jouissait d'une grande considération dans les milieux romains. Il est l'auteur de plusieurs livres; il avait même entrepris une traduction de la Somme de S. Thomas en vers arméniens.

³⁰ Ordinairement le provincial restait en charge pendant quatre ans, mais ces années n'étaient pas comptées de façon mathématique. Après le provincialat du P. Pierre P'ehlewan, le P. Bernard Borgomi de Milan paraît comme vicaire de la province (*Liber Consiliorum* au 12 juillet 1722). La nomination de ce missionnaire milanais au provincialat de la province arménienne, faite par le Maître Général Augustin Ripoll est notifiée à la communauté d'Apparaner, le 3 août de la même année 1722.

³¹ Voir Ališan, *Sisikan*, 404a.

d'Aprakounik'; l'un des deux est très probablement notre P. Kouliar. Celui-ci paraît en 1726 avec le titre de prédicateur général; le premier juin de cette année il est nommé vicaire de la province par le maître général Augustin Ripoll. Nous ne savons pas à quelle occasion il fit son troisième voyage d'Italie. Mais en 1735, il se trouve au couvent della Quercia près de Viterbe, d'où il entre en correspondance avec le fondateur des Mekhitharistes. En ce temps le P. Kouliar s'occupait à traduire en arménien un recueil de légendes hagiographiques³².

Le P. Alēqsanos Alēqsanean³³ était originaire, lui aussi, de ĵahouk, mais il avait pris l'habit pour le couvent de Šahapounik'. Quelque temps avant 1710, il doit avoir été prieur de ce dernier couvent, car le 24 août 1710, après la résignation du prieur en charge, il est réélu au priorat de ce couvent avec dispense des interstices. En 1711 il fut relevé de sa charge priorale et pour les années suivantes jusqu'à 1717 nous n'avons pas trouvé de notices. Il reparaît en 1717; le 30 octobre de cette année, il est élu et confirmé supérieur de son couvent de Šahapounik'. L'année suivante, 20 novembre 1718, avec le P. Pierre Łōran, également de ĵahouk, il est envoyé quêter en Europe et en Amérique. Il transmet de l'argent en 1722 et probablement aussi en 1728. Rentré en Italie après son voyage d'Amérique, il est reçu à Rome par le maître général de l'ordre et nommé provincial d'Arménie en 1729. Mais provisoirement il reste encore en Italie. En 1730 il édite un supplément au bréviaire arméno-dominicain³⁴. A partir du mois d'août 1731, il commença à nommer des vicaires pour sa province d'Arménie. Le premier est l'exprovincial P. Pierre P'ehlewan. Celui-ci étant mort en 1734, pendant deux ans il n'y a pas de vicaire pour remplacer le provincial toujours absent. En 1736, le P. Alēqsan, qui se trouvait alors à Smyrne, désigna de nouveau un vicaire dans la personne du P. Thomas Isavertenc, qui commença l'exercice de ses fonctions le 28 décembre de cette année. Le premier septembre 1737, le provincial Alēqsan et son compagnon de

³² Le manuscrit existait encore au siècle dernier, comme on peut voir chez les continuateurs de Quétif & Echard (*Scriptores Ord. Praed.* III, 569). Il semble avoir disparu depuis; voir *Linguae Haicanae Scriptores Ord. Praed.*, n. 546.

³³ Dans le colophon du supplément au bréviaire, imprimé à Venise en 1730, il écrit son nom «Alēqsanos Alēqsanoseçi». D'ordinaire la terminaison «-çi», «-açi» ou «-eçi» s'ajoute à un nom de lieu pour former un adjectif qui sert souvent de surnom. On dit, par exemple: Mxit'ar Sebastici = Mxit'ar de Sébaste, Yohan Qr̄neçi = Jean de Qr̄na(y), etc. etc. La terminaison «-ean» ou «-eanc» (en vulgaire aussi «-enc» et «-ēanc») sert à former des surnoms patronymiques, comme par exemple Grigor Astoucatourean = Grégoire, fils d'Astoucatour, Mxit'ar Petrosean = Mxit'ar, fils de Pierre, etc. Cependant dans la langue vulgaire du 17^e et 18^e siècle la terminaison des adjectifs de lieu, est parfois employée pour former des patronymiques. C'est ainsi que dans l'histoire des Dominicains d'Arménie l'on trouve par exemple «Bajeçi» à côté de «Bajenc», «Yovhanniseçi» à côté de «Yovhannisean» et aussi «Alēqsaneçi» et «Alēqsanoseçi» pour «Alēqsanean» ou «Alēqsanosean». Il y a une note du P. Akinean sur ces patronymiques dans le *Handes Amsorya* de 1948, 435/9.

³⁴ Voir *Linguae Haicanae Scriptores Ord. Praed.* au n. 113.

voyage, le P. Łōran, envoient de Smyrne un rapport sur l'argent recueilli, dont le gros a été placé à Venise, comme d'habitude. Finalement, le 29 septembre 1739, le P. Alēqsan rentre au couvent d'Aparaner pour commencer l'exercice personnel de ses fonctions. Il signe encore comme provincial le 4 mai 1740. Nous n'avons pas trouvé de notices certaines sur la fin de son provincialat, mais le titre de provincial de Naxivan est porté depuis 1744 par le P. Eusèbe-Marie Franzosini qui, ne pouvant se rendre sur place à cause des guerres en Arménie Orientale, réside d'abord à Ankara (1744—46) puis à Smyrne, où il recueillit les débris de sa province et réussit à fonder l'hospice qui devait devenir le dernier asile des Dominicains d'Arménie après la perte définitive de tous leurs couvents et résidences en Transcaucasie.

Le nom du P. Thomas Isavertenc̄ ou Isavertēanc̄ de Xōškašēn, né en 1704, est resté attaché — peut-être à tort — à l'édition romaine du missel arméno-dominicain³⁵ et, certainement à bon droit, à la seconde édition de l'office arménien de la Sainte Vierge (1768). Le fond du missel imprimé (1728), comme celui du bréviaire, est constitué par l'ancienne traduction de Q̄rna (1337). Le même P. Grégoire de Corcor qui s'était occupé de la revision et de la mise à jour de l'ancien bréviaire des Uniteurs, avait étendu ses bons soins également au missel. Les travaux de préparation furent terminés en 1728 par un dominicain de Xōškašēn qui ne donne pas son nom. On a supposé³⁶ que c'était le P. Thomas Isavertenc̄ qui devait se trouver alors en Italie pour ses études. L'édition fut revue par deux autorités arméniennes catholiques de grande réputation: l'abbé Mxit'ar, fondateur des Mekhitharistes et le docteur Xaçatour Araç'elean. Elle parut en 1728 à Rome, imprimée aux presses polyglottes de la Propagande.

L'office de la Sainte Vierge selon le rite arméno-dominicain, accompagné d'un office napolitain de Saint Grégoire l'Illuminateur, a été imprimé deux fois à Venise (en 1706 et en 1768). En réalité, il s'agit non seulement de l'office de la Sainte Vierge, mais d'un petit livre de prières assez complet, dont on connaît de nombreuses éditions du 17^e et 18^e siècle. La première édition arménienne de ce petit manuel de piété dominicaine avait été imprimée aux frais d'un pieux laïque de Xōškašēn, le Xōca Azariay, fils de Bouniat. Cet Azariay avait été le grand-père du P. Thomas Isavertenc̄. Après la dispersion de sa province, ce dernier avait trouvé un asile dans le couvent de S. Dominique d'Ancone. C'est là qu'il entreprit une nouvelle édition augmentée du pieux livre. Elle parut à Venise en 1768 et les exemplaires furent transmis à Smyrne, pour être distribués parmi les Arméniens catholiques, pastorisés par les derniers dominicains de Naxivan. Le P. Thomas passa le reste de ses jours dans le couvent d'Ancone, où il mourut nonagénaire, le 19 décembre 1794.

La province arménienne des Dominicains de Naxivan, telle qu'elle a existé de 1583 à 1813, n'a jamais eu le même régime qu'avaient les autres

³⁵ Voir *Studia Catholica* 8 (1932) 253.

³⁶ Léonce Alešan, *Sisakan* 405a.

provinces de l'ordre. Ceci s'explique par le fait, qu'elle n'avait que deux maisons, dont le nombre des religieux était suffisant pour constituer une communauté régulière dans le sens des constitutions dominicaines : Aparaner et Ĵahouk. Comme chef de la province nous trouvons tantôt un provincial, tantôt un vicaire général, tantôt un vicaire du provincial. Même quand il s'agit d'un provincial, celui-ci était institué d'office par le Maître General de l'ordre. Le seul cas où, les représentants de la province procèdent eux-mêmes à l'élection d'un provincial, est celui du second provincialat du P. Pierre P'ehlewan en 1728. Mais on a l'impression que cette élection n'a pas été reconnue comme légitime, comme nous avons dit.

Le provincial, le vicaire général ou le vicaire du provincial gouvernait avec les «pères de la province», un conseil auquel appartenaient les supérieurs locaux des plus importantes maisons et quelques autres religieux. Dans ce conseil de la province, il y avait d'ordinaire l'un ou l'autre dominicain européen, mais l'élément autochtone y disposait de la majorité des voix. Au dix-huitième siècle, c'est le conseil qui choisit les supérieurs locaux de Xōškašēn, d'Aprakounik', de Šahapounik', de Qrnay et de Garagouš parmi trois candidats, proposés par le chef de la province. Pour les petites maisons de Kēcouk et de Salt'af, c'est le supérieur de la province qui désigne un vicaire local. Pour les deux couvents d'Aparaner et de Ĵahouk, on rencontre des cas d'élection du prieur par les électeurs de la communauté sans intervention des «pères de la province». Ainsi au mois de décembre 1717, quand les électeurs du couvent d'Aparaner sont au nombre de cinq. Mais en 1710 c'est le conseil de la province qui élit le prieur d'Aparaner parmi trois candidats proposés par le provincial; de même en 1731, en 1737 et en 1740. Pour Ĵahouk, il y a une élection constitutionnelle, c'est-à-dire faite par les électeurs du couvent, en 1715. Mais dans le «Liber Consiliorum» cette élection est qualifiée d'illégitime et simoniaque; le prieur élu est déclaré déchu de son office par le vicaire général Antonin de Poschiavo et les électeurs sont sommés de procéder à une nouvelle élection en 1716. En 1731 la nomination du prieur est dévolue au provincial parce que le priorat de Ĵahouk a été vacant depuis deux ans et c'est le conseil de la province qui fait son choix parmi trois candidats désignés par le vicaire de la province. Même procédé en 1737 et en 1740. Donc, au 18e siècle, même dans les maisons d'Aparaner et de Ĵahouk, une élection régulière, faite par les membres de la communauté était devenue l'exception.

La dernière heure pour les maisons dominicaines en Transcaucasie allait sonner sous le règne de l'usurpateur persan Nāder (1736—1747). En 1732, le chāh T'ahmāsp avait cédé l'Arménie Orientale aux Turcs. Mais le commandant de son armée, le futur Nāder Chāh, qui en ce temps portait encore le nom de T'amāsp-quli, refusa de reconnaître ce traité. De sa propre autorité il poursuivit la guerre contre les Ottomans et réussit à leur infliger plusieurs défaites, notamment celle de Bāghāvard (18 juin 1735). Au début de l'année 1736, Nāder fut proclamé chāh de Perse par son armée triomphante et avant la fin de l'année les Persans étaient de nouveau en

possession des provinces arméniennes. Pendant ces années de guerre 17 dominicains avaient été tués, soit par les Turcs, soit par les Persans, et la plupart de leurs maisons et églises avaient été saccagées.

La paix étant provisoirement rétablie, Mgr. Dominique-Marie Salvini, récemment consacré archevêque de Naxivan, trouva moyen d'entrer dans son diocèse désolé. Il portait des lettres de recommandation du pape adressées au nouveau châh Nâder. Celui-ci étant engagé dans une expédition militaire contre Qandahâr, elles furent remises au jeune prince-régent Rizâ-quli, qui donna la permission demandée de réparer les églises et les maisons détruites. Le 8 février 1737, le P. Thomas Isavertenç, vicaire du provincial, qui avait établi sa résidence à Qîrnay, y réunit le conseil de la province et fit élire des supérieurs pour les maisons d'Aparaner, de Ĵahouk, d'Aprakounik' et de Qîrnay. Tout ne semblait pas encore perdu. Le 17 septembre 1739, Mgr. Salvini, qui était s'établi à Xõskašën, donne encore des nouvelles plutôt optimistes à la congrégation de la Propagande. Le 29 septembre suivant, le provincial Alêqsan rentre dans sa province et apporte un peu d'argent; le 4 mai 1740 le P. Thomas rentre à son tour d'un voyage de quête. Mais la nouvelle guerre turco-persane, qui éclata en 1743, allait amener la ruine définitive. En 1743 le provincial Alêqsan s'était réfugié à Erzeroum, tandis que Mgr. Salvini avait franchi l'Aras, où il avait demandé l'hospitalité aux missionnaires capucins de Tabriz. En mai 1746, il se trouve à Alep, puis il se dirigea avec les pauvres restes de ces ouailles sur Smyrne, où il arriva le 2 novembre 1746. Le provincial Alêqsan semble être mort à Erzeroum. La province dominicaine de Naxivan ne comptait plus que dix-huit religieux. Parmi ces 18, il y en avait deux qui étaient devenus invalides à cause des mauvais traitements qu'ils avaient subis, deux autres se trouvaient en dehors de la province au moment de la catastrophe finale, l'un en Espagne, l'autre en Italie. Trois pères étaient à Erzeroum et le seul novice profès de la province avait été envoyé à Florence pour faire ses études au couvent de S. Marc. Le nouveau provincial de Naxivan, nommé en 1744, fut le P. Eusèbe-Marie Franzosini. Les arméniens catholiques qui avaient réussi à atteindre la ville de Smyrne s'établirent, comme ils purent dans cette ville ou dans les régions avoisinantes. En Arménie Orientale tout était définitivement perdu: il y avait encore trois familles catholiques à Salt'ał, une quinzaine à Aprakounik' et 70 à Ĵahouk. Trois dominicains étaient restés pour s'occuper d'eux. Onze autres avaient accompagnés les catholiques qui étaient venu chercher un asile à Smyrne. Peu à peu il en arrivait encore d'autres qui avaient été dispersés, et qu'il s'agissait maintenant de placer. Le provincial Franzosini, ne pouvant se rendre en Arménie Orientale, s'était arrêté pendant deux ans à Ankara. Il arriva à Smyrne en 1750 et s'occupa aussitôt à trouver un gîte pour ses religieux. Les PP. Franciscains en reçurent trois dans leur couvent de Smyrne, les PP. Capucins en reçurent deux autres. Leurs églises étaient maintenant fréquentées par les Arméniens uniates évacués et leurs compatriotes dominicains se rendaient utiles pour les confessions et les prédications en langue arménienne.

D'accord avec le vicaire apostolique de Smyrne, le P. Franzosini envoya le reste de ses religieux à divers endroits du vicariat, pour s'y occuper des uniates dispersés. Les trois qui étaient restés à Erzeroum, attendaient une occasion favorable pour rentrer en Transcaucasie. En 1748 l'archevêque Salvini espérait encore pouvoir réparer les églises de Xōškašēn et d'Aparaner, pour lesquelles on avait déjà recueilli de l'argent. Mais le temps passa et tout espoir de pouvoir rentrer dans la vallée de l'Ernĵak dut être abandonné. Alors le P. Franzosini prit l'initiative de fonder une maison à Smyrne. Après bien des difficultés, il y réussit en 1754. Le 20 décembre de la même année, il fut nommé vicaire apostolique de Smyrne, office auquel il renonça en 1763 pour rentrer en Italie.

Désormais l'hospice de Smyrne fut l'unique maison des anciens Dominicains Arméniens. Ils y continuèrent leur existence consacrée à la pastoration et l'enseignement religieux parmi leurs compatriotes. Mais le recrutement manquait et allait manquer de plus en plus. Les Dominicains de la Transcaucasie ne réussirent pas à susciter des vocations parmi les Arméniens des régions occidentales. Ce qu'il y avait de vocations religieuses parmi les Arméniens catholiques de ces contrées, allait ou bien aux Antonins du Mont-Liban, ou bien aux Mekhitharistes de Venise. Les dominicains de Naxivan étaient voués à une extinction lente mais inévitable. A Smyrne, ils vivaient pour la plupart sous l'autorité de supérieurs italiens, qui portaient encore le titre de provincial de Naxivan. Les archives des Dominicains de Galata contiennent une lettre datée du 19 mars 1799, dans laquelle le P. Michelange Marcolioni, prieur de SS Jean et Paul de Venise, annonce la faillite de la Zecca au P. Pierre Martyr de Andreis «presidente della Provincia dei PP Armeni di Naxivan». Il n'arriverait donc plus d'argent de Venise... En 1802, les marchands arméniens de Smyrne ouvrirent une souscription en faveur des derniers dominicains de leur nation, qui manquaient même du strict nécessaire. En 1804, le pape Pie VII autorisa le P. Hyacinthe Lazzarini, «vicaire général de la province d'Arménie» (office qu'il réunissait avec celui de vicaire général de la Congrégation de l'Orient) à vendre des vases sacrés pour subvenir aux nécessités plus urgentes de la communauté. Le dernier dominicain de la province arménienne (Benoît Oumit?) mourut le 10 décembre 1813.

Le couvent de Galata envoya aussitôt que possible un de ses religieux à Smyrne pour aller prendre possession de l'hospice et pour régler les affaires courantes. Ce religieux, arménien d'origine, s'appelait le P. Paul Nahapet. Arrivé à Smyrne, il déploya une grande activité: il recueillit l'argent comptant qui se trouvait encore dans la maison, se fit payer quelques dettes, vendit des meubles devenus superflus et des provisions devenues inutiles et finalement trouva des locataires, auxquels il loua le jardin et plusieurs chambres de la maison. L'argent qu'il avait recueilli de ces transactions fut transmis au couvent de Galata. Les comptes rendus du P. Nahapet se trouvent encore aujourd'hui dans les archives du couvent de Galata.

En 1818, le P. Vincent Corpi fut envoyé d'Italie pour prendre la charge de l'hospice, qui, après la mort du dernier dominicain de la province de Naxivan, avait été incorporé à la congrégation, dite «de l'Orient». En 1839 le P. Corpi, devenu provicaire de cette congrégation de l'Orient, restitua l'argent de Smyrne au P. Dominique Castelli, supérieur de l'hospice. Sous le supérieurat du P. Clément Adami eut lieu le grand incendie de Smyrne, dans lequel l'hospice fut détruit. Le P. Adami, recueilli chez les PP Capucins, réussit à rebâtir la maison. Le 11 août 1857 la congrégation dominicaine de l'Orient fut supprimée. A cette occasion la fondation de Smyrne, comme celle de Galata, passa à la province dominicaine de S. Pierre Martyr du Piémont, qui l'occupe encore aujourd'hui.

Nachtrag zu dem Artikel

Vat. Copt. 18 und die Aussprache des Koptischen¹

von

Maria Cramer

Es soll noch auf einen wichtigen Artikel zur Aussprache des Koptischen aufmerksam gemacht werden, den die Verfasserin obengenannten Aufsatzes nicht erwähnte: A. van Lantschoot, *Un précurseur d'Athanase Kircher. Thomas Obicini et la scala Vat. Copte 71* = Bibliothéque du Muséon, vol. 22 (1948) XV und 1-86. — Im Jahre 1626 kam der Italiener Pietro della Valle mit einem Manuskript aus Ägypten zurück, das eine koptische Grammatik in arabischer Sprache und ein koptisch-arabisches Vokabular enthält im bohairischen Dialekt. Es ist bekannt, daß die Kopten seit dem 10. und 11. Jh. Lehrbücher über ihre Sprache verfaßten, um das vollständige Aussterben des Idioms zu verhindern. Den Grund zu dieser koptischen Lexikographie und Grammatikkunde legte der Bischof Johannes von Sammanud (Delta), der diese Schriften, el-sullam, »die Leiter«, nannte (scala). Ein derartiges Manuskript brachte della Valle mit. Er übertrug die Veröffentlichung zunächst dem Franziskaner Thomas Obicini und nach dessen frühem Tode dem Jesuiten Athanasius Kircher, der 1643 das Buch »Lingua Aegyptiaca Restituta« herausgab.

Wie die Studien von A. van Lantschoot zeigen, ist von den »Herausgebern« der »Scala« den koptisch-arabischen Wörtern noch die lateinische und italienische Übersetzung beigegeben worden. Hier ist vor allem wichtig, daß viele koptische Wörter außerdem die phonetische Umschrift der Aussprache in lateinischer Schrift aufweisen. Sie ist nicht verschieden von der des Vat. Copto 18.

Es sei auch noch erwähnt, daß 1957 von Stefan Strelcyn ein Aufsatz vorgelegt wird mit dem Titel: *Matériaux éthiopiens pour servir à l'étude de la prononciation arabisée du copte* = Rocznik Orientalistyczny 22 (1957) 7-54.

¹ OrChr 45 (1961) 78-94.

Irreführende Angaben in Conybeares »Old Armenian Lectionary«

von

Hieronymus Engberding OSB

Über die Bedeutung des sog. altarmenischen Lektionars für die Geschichte des Kirchenjahres ist an dieser Stelle kein Wort zu verlieren. Leider ist uns bislang noch keine wissenschaftliche Ausgabe dieser Hs.¹ geschenkt worden. Daher sind die Benutzer dieser einzigartigen Quelle immer noch auf die englische Übersetzung angewiesen, welche F. C. Conybeare seinem *Rituale Armenorum*² beigefügt hat. Zwar war sich C. über den schadhaften und lückenhaften Charakter seiner Vorlage wohl klar geworden, und er zog deswegen auch die Hs. Arm. d. 2 der Bodleiana zu Oxford als Ergänzung heran. Aber er hat es dennoch an der nötigen Sorgfalt bei der Wiedergabe fehlen lassen. Denn manche Angaben sind so gehalten, daß die Forscher geradezu unumgänglich in Irrtum geführt werden.

Nun ist durch den 1. Band des *Großen Katalogs der armenischen Hss. des St. Jakobsklosters zu Jerusalem* des Mgr. Artavozd Siwrmëean³ in armenischer Sprache die Hs. 121 bekannt geworden, welche u. a. ebenfalls dieses Lektionar bietet. In Mus 74 (1961) 361–85 hat sich Athanase Renoux die verdienstvolle Mühe gemacht, die Angaben, welche der Große Katalog über dieses Lektionar bringt, ins Französische zu übersetzen und dabei auch Gelegenheit genommen, auf die Ungenauigkeiten Conybeares gebührend den Finger zu legen. Da indessen diese Bemerkungen wegen der Fülle der sonstigen Ausführungen den Forschern nicht sofort in die Augen springen, seien hier die einschlägigen Stellen kurz zusammengefaßt.

1. S. 517, Z. 20, läßt Conybeare sogleich auf das Evangelium Mt 2,1–12 des Vigiltagesdienstes des 6. Januar ohne jeden Abstand Mt 1,18–25 folgen. In Wahrheit handelt es sich mit dieser Angabe aber schon um das Evangelium des Tagesdienstes.

2. Zum 7. Tag der Oktav von Epiphanie gibt C. folgendes: They assemble in holy Golgotha and perform the canon: Ps. 98 (97); Kol 2,1–15; Alleluia, Ps. 84 (83); Lk 2,21f. Dabei ist deutlich gemacht, daß die Angabe bis Ps. 98 einschl. der Oxforder Hs. entstammt. Ein jeder wird nun annehmen, daß die weiteren Angaben sich ebenfalls auf den 7. Tag der Oktav beziehen. Nun zeigt aber die Hs. von Jerusalem, daß die der Ox-

¹ Seit der Katalogisierung der armenischen Hss. der Bibliothèque Nationale zu Paris durch F. Macler = *Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1908) trägt diese Hs. die Bezeichnung arm. 44, während sie noch bei Conybeare mit der Marke A. F. 20 = Ancien Fonds arménien 20 zitiert wird.

² (Oxford 1905) 516–27.

³ Venedig 1948.

forder Hs. entnommenen Angaben tatsächlich für den 7. Tag gelten, die folgenden jedoch für den 8. Tag; ein Tag, welcher bei C. gar nicht in Erscheinung tritt.

3. Zum Fest Mariä Lichtmeß bemerkt Renoux, daß auch die Pariser Hs. als Datum den 14. Februar hat, nicht den 15., wie C. angibt.

4. S. 518, Z. 19 gibt C. an: »For the holy quadragesima.« Das ist aber eine Verstümmelung, und nach der Hs. von Jerusalem also zu ergänzen: »Belehrung für diejenigen, welche sich für die hl. Fastenzeit in das Buch haben einschreiben lassen, und für diejenigen, welche sich auf den Empfang der Taufe vorbereiten. Erste Lesung . . .«

5. S. 520, Z. 12, von oben ist im Satz: »Here ends the canon. Of the sixth week of quadragesima« der Punkt nach canon zu streichen.

6. S. 521 unten hat C. die Rubrik »auf jeden Psalm folgen zwei Lesungen und gleichzeitig Gebete« nicht verstanden. Er hätte sich die Note c »presumably . . .« sparen können und nur den Text der Hs. reden lassen zu brauchen; freilich in besserer Aufteilung; etwa so:

1. Ps. 35(34),11 + Zach 11,11-41 + Gal 6,14-16.
2. Ps. 38(37),17 + Is 3,9-15 + Phil 2,5-11 + Gebet mit Kniebeuge.
3. Ps. 41(40),6 + Is 50,4-9 + Röm 5,6-11.
4. Alleluia Ps. 22(21)18 + Amos 8,9-12 + 1 Kor 1,18-31
+ Gebet mit Kniebeuge.
5. Ps. 31(30),5 + Is 52,13-53,12 + Hebr 2,11-18 + Mt 27,3-53.
6. (Lücke . . .) + Hebr 9,11-18 + Mk 15,16-41
+ Gebet mit Kniebeuge.
7. Ps. 88(87),4 + Jer 11,18-21 + Hebr 10,19-31 + Lk 23,32 -
(Lücke).
8. . . . 1 Tim 6,13-16 + Joh 19,25-37 + Gebet mit Kniebeuge.

So wird über alles Erwarten deutlich, wie »acht Psalmen und fünf (evangelische) Lesungen« herauskommen, wie auf jeden Psalm zwei Lesungen folgen. Auf diese 8 Abschnitte sind 4 Gebete mit Kniebeuge verteilt. Nach Ausweis der Hs. von Jerusalem ist dieses Gebet mit Kniebeuge später auf jeden Abschnitt ausgedehnt worden.

7. S. 522 Mitte: hier ist in gleicher Weise das Element »Gebet mit Kniebeuge« so unglücklich angeordnet, daß man unentrinnbar in den Irrtum geführt wird, als sei dieses Element der Auftakt jeder Einheit. In Wahrheit ist der Bau umgekehrt: erst Lesung, dann Gebet mit Kniebeuge. Das voraufgehende »Gebete mit Kniebeuge« ist als Sammelbegriff (Mehrzahl) nur eine Ankündigung.

8. S. 523, Z. 20, hat C. vor der Lesung aus der Apg die Psalmangabe vergessen, welche die Hs. ganz ausdrücklich bietet: Ps. 64.

9. S. 523, Z. 28, ist nicht Lk 14, sondern Lk 24 zu lesen.

10. S. 524, Z. 13, fehlt bei der Angabe des Ps. 65(64) die Angabe des Verses, welche als Antiphon benutzt wurde, welche die Hs. sehr wohl bietet: V. 2.

11. S. 525, Z. 8, beginnt die Lesung aus dem Hebr. auch in der Pariser Hs. nicht, wie Conybeare angibt, mit V. 11, sondern erst mit V. 14.

12. Die folgenschwerste Unaufmerksamkeit hat aber C. in der gleichen Zeile begangen, als er auf die Lesung Mt 2,16-18 gleich das Alleluia mit Ps. 24(23),1 und Lk 14 (lies 24!), 41-53 folgen ließ. In Wahrheit sieht hier die Pariser Hs. folgendermaßen aus: fol. 133b endet mitten im Satz von Mt 2,17: »damals erfüllte sich das«. fol. 134a beginnt aber mit Apg 1,7: »er sagte zu ihnen, euch ist es nicht gegeben . . .«, um erst nach V. 15 den angeführten Alleluia-Vers zu bringen. Diese Partie aus Apg 1 hat Conybeare ganz unterschlagen. — Dazu kommt aber noch das viel Wichtigere, daß nach Ausweis der Hs. von Jerusalem die letztgenannte Perikope zum Himmelfahrtsfest des 40. Tages nach Ostern gehört! Es muß also zwischen fol. 133b und fol. 134a etwas ausgefallen sein. Nach Ausweis der Hs. von Jerusalem folgte auf das Evangelium des Festes der Unschuldigen Kinder das Fest des 22. Mai (Kaiser Konstantin) mit den üblichen Gesängen und Lesungen; und dann am 40. Tage das Fest der Himmelfahrt Christi mit der statio in der Imbomon-Kirche. Hier setzt nun C. mit dem Alleluia-Vers vor dem Evangelium wieder ein. Damit ist also klar erwiesen, daß auch das altarmenische Lektionar das Fest der Himmelfahrt Christi am 40. Tage nach Ostern gekannt hat. Alle Hypothesen, welche sich auf das Schweigen dieses Lektionars bezüglich dieses Festes stützten, sind damit hinfällig.

13. S. 526, Z. 1, ist die Übersetzung »which was in Karjath yearim« zum mindesten als fraglich zu bezeichnen. Wahrscheinlich will die Rubrik sagen, daß man dieses Gedächtnis in Karjath yearim feierte.

14. S. 526, Z. 2, ist 1 Kön 6,18-72 in 1 Kön 6,18-7,2 zu ändern.

15. S. 526, Z. 4, fehlt hinter der Angabe Eph 4,7-13 jeglicher Hinweis darauf, daß hier eine Lücke in der Hs. beginnt. Mitten im Satz (6 Wörter vor dem Ende des Verses 13) hört der Text auf (fol. 140b), und fol. 141a beginnt mitten im Vers 5 von Hebr 12. Diese Lesung gehört nach Ausweis der Hs. von Jerusalem zum Fest der »Makkabäer« am 1. August, von welchem C. nur bietet (ohne Datumangabe): »The martyrdom of Eleazar. 2 Makk 6,18-7,41; Mt 5,17-20«. Es fehlt also das Alleluia mit Versikel und die evangelische Lesung zum Fest des Propheten Isaias und die Angabe des Datums und des Gegenstandes des Festes der »Makkabäer«. Die Angabe »Martyrium des Eleazar« ist nur der Auftakt zur Lesung aus den Makkabäer-Büchern. — Ebenso fehlt bei C. die Angabe des Alleluia mit Versikel vor dem Evangelium am Fest der Makkabäer, obschon die Pariser Hs. diese Angabe bietet.

16. S. 526, Z. 20, ist zum Fest des 30. November 1 Kor statt 2 Kor zu lesen.

Das Thomasevangelium und die Manichäer *

von

Ernst Hammerschmidt

I. Das Thomasevangelium

Wohl keine der 49 Schriften der Bibliothek von Nag' Hammādi¹ hat so viel Aufsehen erregt wie das »Evangelium nach Thomas«².

Neben den Thomasakten³, die in griechischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und zweifacher lateinischer Version überliefert sind, kannte man auch ein KindheitsEv nach Thomas, in dem das Leben Jesu bis zum zwölften Lebensjahr erzählt wird⁴. Dagegen wußte man bisher mit dem dem Titel nach bekannten »Ev des Thomas«, das Hippolyt⁵, Origenes⁶ und Kyrill von Jerusalem⁷ erwähnen, nichts anzufangen. Es ist bezeichnend, daß sich noch in der dritten (1951) und fünften (1958) Auflage der bekannten *Patrologie* von B. Altaner⁸ die Verhältnisse nur ganz unklar abzeichnen. Altaner vermutet, daß den Kindheitsrezensionen ein ursprünglich gnostisches Werk, das größeren Umfang besaß, zugrunde lag. Dieses ältere gnostische Werk scheint er mit dem ThEv zu identifizieren, obwohl er später ein eigenes gnostisches Ev unter dem Namen des Thomas anführt, das nicht mit dem KindheitsEv identifiziert werden dürfe⁹.

Jetzt hat sich herausgestellt, daß diese Vermutungen unberechtigt waren. Das koptische ThEv hat nicht das geringste mit dem KindheitsEv zu tun. Es ist nicht einmal ein »Evangelium« im Sinne der synoptischen Evangelien, sondern ausschließlich eine Sammlung von (114) Sprüchen, die in der überwiegenden Mehrzahl durch die Formel $\mu\epsilon\chi\epsilon\ \iota\epsilon$ (Jesus sagte) eingeleitet werden.

* Besondere Abkürzungen: Ev = Evangelium; ThEv = Thomasevangelium.

¹ Der Fund umfaßt 13 Handschriften mit etwa 1000 großen Seiten, von denen fast 800 recht gut erhalten sind. Der Inhalt besteht aus 49 noch ganz oder teilweise vorhandenen Schriften; vgl. W. C. van Unnik-J. Bauer-W. C. Till, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt a. M. 1959) 11.

² Textausgabe mit Übersetzung von A. Guillaumont-H.-Ch. Puech-G. Quispel-W. Till-Y. 'Abd al Masih, *Evangelium nach Thomas* (Leiden 1959).

³ Text bei R. Lipsius-M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* II 2 (Darmstadt 1959) 99–281; vgl. B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg i. Br. ⁵1958) 63.

⁴ Altaner, *Patrologie*, 57f.

⁵ Philos. V 7, 20 = GCS 26 (Hippolyt 3) 83, Z. 13f.

⁶ In Luc. hom. I = GCS 49 (Origenes 9) 5, Z. 9f.

⁷ Kat. IV 36 = PG 33, 500 B; VI 31 = PG 33, 593 A.

⁸ 3. Aufl.: 51; 5. Aufl.: 57f.

⁹ 3. Aufl.: 52; 5. Aufl.: 59.

H.-Ch. Puech kam auf Grund seiner Arbeiten an dem Text zu dem (mit Vorbehalt vorgetragenen) Schluß, daß das ThEv weder ausschließlich noch ursprünglich das Werk eines Gnostikers zu sein scheint. Einige Stellen weisen zweifellos gnostisches Gepräge auf¹⁰. Nicht ausgeschlossen ist, daß es ursprünglich zwei Fassungen des Werkes gab: eine, die (bis ins 5./6. Jh.) von den orthodoxen Christen gelesen wurde, und eine zweite, die in gnostischen Kreisen verbreitet war.

II. Das Thomasevangelium als Evangelium der Manichäer

Nun rechnet eine Reihe von griechischen Zeugen¹¹ ein »Ev nach Thomas« (τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον) zu den Schriften, die von den Manichäern benutzt oder sogar (wie manchmal behauptet wird) verfaßt wurden. Bisher hat man dieses ManichäerEv mit dem oben erwähnten KindheitsEv nach Thomas identifiziert. Seit dem Fund von Nag⁵ Ḥammādi ist es klar, daß diese Vermutung falsch war. Das dort gefundene ThEv ist die Schrift, die in den griechischen Quellen als Ev der Manichäer bezeichnet wird¹².

In der — schon ziemlich umfangreichen — Literatur¹³ wurde aber bisher (so weit ich sehen kann) noch nicht die Frage gestellt, wieso das — offensichtlich ältere — ThEv zum Ev der Manichäer wurde. Sicherlich hat die eine oder andere inhaltliche (d. h. in der gnostischen Einstellung wurzelnde)

¹⁰ H. C. Puech in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I* (Tübingen 1959) 221f. Daneben weist das ThEv deutlich erkennbare antijüdische Züge auf: Spruch 39 und 102; auch Spruch 27b ist antijüdisch zu verstehen (vgl. zu diesem Spruch E. Haenchen, *Die Botschaft vom Thomasevangelium* = Theologische Bibliothek Töpelmann 6 [Berlin 1961] 50, 57, 66).

¹¹ Nach Puech (in Hennecke-Schneemelcher I 200): Kyrill von Jerusalem, Kat. IV 36 = PG 33, 500 B, und VI 31 = PG 33, 593 A, gefolgt von Petrus von Sizilien, Hist. Manich. 16 = PG 104, 1265 C, und Pseudo-Photius, Contra Manich. I 14 = PG 102, 41 B; Pseudo-Leontius von Byzanz (= Theodor von Raithu?), De sectis III 2 = PG 86, 1, 1213 C; Timotheus von Konstantinopel, De recept. haer. = PG 86, 1, 21 C; Akten des zweiten Konzils von Nikäa 787 Act. VI 5 = Mansi XIII 293 B.

¹² Beweise von Puech (in Hennecke-Schneemelcher I 203): Das ThEv findet sich sowohl in Kodex III (nach der Reihung von J. Doresse: Kodex X) von Nag⁵ Ḥammādi wie in den Schriftenverzeichnissen des Pseudo-Leontius von Byzanz (De sectis III 2 = PG 86, 1, 1213 C) und des Timotheus von Konstantinopel (De recept. haer. = PG 86, 1, 21 C) in derselben Anordnung mit dem PhilippusEv verbunden (Pseudo-Leontius: Εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν καὶ Φίλιππον; Timotheus: 8^o. Τὸ κατὰ Θωμᾶν Εὐαγγέλιον. ἰ'. Τὸ κατὰ Φίλιππον Εὐαγγέλιον; Übersetzung des PhilippusEv bei J. Leipoldt-H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* = Theologische Forschung 20 [Hamburg-Bergstedt 1960] 31–65). Wichtiger ist noch, daß sich das eine oder andere Jesuwort des ThEv in den manichäischen Texten, die in Zentralasien und im Fayyum entdeckt wurden, findet. Zu vergleichen ist auch der Anfang der Epistula fundamenti des Mani bei Augustinus, Contra ep. fund. 11 und Contra Felicem I 1 (jetzt bei A. Adam, *Texte zum Manichäismus* = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 175 [Berlin 1954] 27) mit dem Prolog des ThEv.

¹³ Literaturbericht von E. Haenchen, *Literatur zum Thomasevangelium* = Theologische Rundschau 27 (1961) 147–78; 306–38.

Auffassung dazu beigetragen, das ThEv in gnostisch-manichäischen Kreisen heimisch werden zu lassen, m. E. ist aber noch ein anderer Umstand wesentlich für diese Übernahme verantwortlich.

Den Anhaltspunkt dafür liefert das System des Manichäismus selbst. Nach dem Bericht im Fihrist des Ibn an-Nadīm¹⁴ empfing Mani im zwölften Lebensjahr seine erste Offenbarung, die vom »König des Lichtparadieses« zu ihm kam¹⁵. Diese Offenbarung wurde ihm durch ein himmlisches Wesen übermittelt, das im arabischen Text *الوأم* (at-tau'am) heißt, was zweifellos das syrische *ܐܘܡܐ* (tōmō = Zwillings)¹⁶ wiedergibt. Dieser Terminus stimmt auch mit dem koptischen *ⲉⲛⲏⲙ* in den ägyptischen Manichaica überein¹⁷. Durch die Herabkunft des »Zwillings« wird Mani zu seinem Apostolat berufen¹⁸.

Im manichäischen Psalmenbuch¹⁹ wird dieses himmlische Wesen, das als Gesandter auftritt, einerseits mit Christus identifiziert, in den Kephalaia²⁰ andererseits mit dem »lebendigen Parakleten«. Mit letzterer Angabe stimmen die abendländischen Quellen überein, nach denen sich Mani als den von Jesus im JohannesEv verheißenen Parakleten bezeichnet habe, da der Paraklet eben der »Zwillings« und Mani mit ihm so eng verbunden ist, daß beide (in den Augen der Abendländer) zu einer Gestalt verschmolzen²¹.

¹⁴ Muḥammad ibn Ishāq an-Nadīm stellte 987 ein wertvolles Verzeichnis der zu seiner Zeit umlaufenden Schriftwerke zusammen; über ihn vgl. J. Fück, *al-Nadīm* = Enzykl. d. Islam 3 (1936) 873f.; C. Brockelmann, GAL I, 153; GALS I, 226f.

¹⁵ Nach Ibn an-Nadīm lautet die Botschaft des »himmlischen Zwillings« an Mani: »Verlasse diese Gemeinde. Du gehörst nicht zu deren Anhängern. Deine Aufgabe ist es, die Sitten zu regeln und die Genüsse zu beherrschen. Aber wegen deines jungen Alters ist die Zeit für dich noch nicht gekommen, offen hervorzutreten.« = G. Flügel-J. Roediger, *Kitāb al-Fihrist* I (Leipzig 1872) 328, Z. 12f. Mit der »Gemeinde« und ihren »Anhängern« ist die Täuferbewegung gemeint, der Mani nach dem Willen seines Vaters angehörte.

¹⁶ Vgl. C. Schaaf, *Lexicon Syriacum concordantiale omnes Novi Testamenti voces... complectens* (Leiden 1709) 622; R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxford 1901) 4371/3; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Halle ²1928) 813.

¹⁷ Vgl. C. R. C. Allberry-H. Ibscher, *A Manichaean Psalm-Book* 2 (Stuttgart 1938) 19, 1.22-28.

¹⁸ Vgl. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* = Uppsala Universitets Årsskrift 1945:5 (Uppsala-Leipzig 1945) 24/9; dsl., *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961) 32/4.

¹⁹ *Manichaean Psalm-Book* 2, 42, 1.23s.

²⁰ H. J. Polotsky-A. Böhlig, *Kephalaia* I = C. Schmidt (Hrsg.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlins* 1 (Stuttgart 1940) 14, Z. 31ff.

²¹ So z. B. Euodius von Uzala, *De fide contra Manichaeos* 24: »Certe ipsum Manichaeum de patre atque de matre natum fuisse non negabunt, cujus animam secundum suum errorem Deum esse omnipotentem similiter non negabunt: qui se mira superbia assumptum a gemino suo, hoc est, a Spiritu sancto esse gloriatur« = PL 42, 1146, 1.17-22 (bei PL steht »genio« statt »gemino«).

Die Wahl des Patriarchen Niketas II. Muntanes von Konstantinopel

von

Peter Wirth

Das Bild, das uns Niketas Choniates, ohne Zweifel die bedeutendste Quelle für die Zeit des ausgehenden 12. Jh., von Kaiser Isaak II. Angelos entworfen hat, entbehrt nicht dunkler, um nicht zu sagen abstoßender Züge. Die neuzeitliche, bis heute maßgebende Darstellung der Geschichte des genannten Herrschers, die wir F. Cognasso¹ verdanken, schließt sich im wesentlichen dem Urteil der erwähnten Quelle an. M. Bachmann² indes versuchte bei Berücksichtigung der rhetorischen Literatur jenes Zeitalters zu einem positiveren Standpunkt gegenüber der Persönlichkeit und Leistung des Kaisers zu gelangen. Was die Haltung des Fürsten gegenüber der Kirche betrifft, scheidet freilich jeder Versuch einer Rechtfertigung an unleugbaren Gegebenheiten wie beispielsweise der willkürlichen Absetzung des Patriarchen Basileios II. Kamateros³ und seines Nachfolgers Niketas II. Muntanes⁴, ganz zu schweigen von der Art, in der er den Patriarchen von Jerusalem Dositheos gegen den Widerstand des Klerus zum Patriarchen von Konstantinopel erhob⁵, um gleichwohl auch ihn schon wenige Jahre später gleichfalls vom Throne zu stoßen⁶.

In Fragen der Bestellung und Absetzung der Patriarchen erfuhr die Kaisermacht durch keine Institution eine Einschränkung. A. Michel⁷ hat

¹ *Un imperatore bizantino della decadenza: Isacco II Angelo* = Bessarione 19 (1915) 29–60; 247–289.

² *Die Rede des Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos...*, Diss. München 1935, S. 110.

³ Cf. Niket. Chon., ed. Bonn., II, 4: 530, 4. Jetzt auch in deutscher Übersetzung zugänglich, vgl. F. Grabler, *Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118–1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates übersetzt, eingeleitet und erklärt* = Byzantinische Geschichtsschreiber 7 (Graz-Wien-Köln 1958); ders., *Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180–1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates übersetzt, eingeleitet und erklärt* = Byzantinische Geschichtsschreiber 8 (Graz-Wien-Köln 1958); ders., *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* = Byzantinische Geschichtsschreiber 9 (Graz-Wien-Köln 1958).

⁴ Vgl. ebenda II, 4: 530, 14.

⁵ Dazu siehe Nik. Chon. II, 4: 531, 1 sqq.

⁶ Ebenda II, 4: 533, 8 sq.

⁷ *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204)* (Darmstadt 1959).

das von allen kirchlichen Instanzen unabhängige Berufsrecht des byzantinischen Herrschers durch mehrere Jahrhunderte hin verfolgt. Besonders drastische Beispiele bilden die Einsetzung des Sohnes Kaiser Basileios' I., Stephan (886)⁸, die Ernennung des Sohnes des Kaisers Romanos I., Theophylaktos (932)⁹, oder auch das Vorgehen Basileios' II.¹⁰. Übt die angeführten Potentaten auf die kirchlichen Kreise Druck aus, so griffen andere Herrscher zur List¹¹ oder beriefen sich auf Inspiration¹².

Bisher unbekannt blieben die Vorgänge im Zusammenhang mit der Einsetzung des schon oben erwähnten Patriarchen Niketas II. Muntanes¹³ durch den genannten Kaiser Isaak II. Angelos. Der noch unveröffentlichten Rede des Nikephoros Chrysoberges auf diesen Patriarchen — für die Geschichte des Kirchenfürsten eines der wichtigsten Dokumente —, die sich im Codex Y-II-10¹⁴ des Escorial in unsere Tage gerettet hat, entnehmen wir fol. 24^v, lin. 18 sqq. folgenden Passus: βασιλεὺς (sc. Ἰσαάκ ὁ Ἄγγελος) . . . πρὸ πάντων ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἰδὼν καὶ τοῦτο χαρακτηῖρα λαμπρὸν τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ ἐνδεικνύμενος καὶ περιζήτησεως θέμενος τὸν ἄριστον εἰς κυβερνήτην τῆς ἱερᾶς ὀλκάδος τετάξεσθαι, οὐκ οὐκ ἤξιον ἐπισφάλλεσιν ἀνθρωπίνοις πείθεσθαι λογισμοῖς . . . vgl. weiter fol. 24^v lin. 24 sqq.: μᾶλλον δὲ πρὸς τί παρὰ τοῦ αὐτὸν πρὸς πᾶσαν κίνησιν φέροντος θεοῦ Πνεύματος φέρεται; δέλτους κελεύει τοῖς τῶν ὡς ἐκάστοις δοκούντων ἐνεστιγμένους ἀναγράφτοις ὀνόμασι τῷ ἁγιασθηρίῳ ἐντεθῆναι θεοῦ καὶ τοὺς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πληρώματος πρόπαντας παρακλητεύειν τὸν Κύριον παννύχους ἐντεῦξεν¹⁵, εἴ πως τὸν εἰς τὸ ἱερατεύειν ἐν ὀφθαλμοῖς ἐξείλεγμένον αὐτοῦ ἐκθετοῦ ἡμῖν εἰς γνώσιν ποιήσειε . . . , cf. fol. 24^v lin. 35 sqq. ὡς δὲ τὰ τῆς παννύχου παρακλητεύσεως ἤδη καὶ ἐς τέλος παρήγγειλε¹⁶, καὶ παιδίον προὔκαλεῖτο μικρὸν — οὐκ οὐκ τοῦ γράψαι τοὺς καταλειφθέντας τοῦ Ἰσραήλ. . . , cf. fol. 24^v lin. 39 sqq. ὡς γοῦν τὸ παιδίον καὶ τῶν ἀδύτων ἔλθοι¹⁷ ἐντός, λαμβάνει

⁸ Michel, a.a.O. 31.

⁹ Vgl. ebenda 30.

¹⁰ Ibidem 32.

¹¹ Michel, ebenda 30 zur Wahl des Konstantinos Leichudes.

¹² Michel, a.a.O. 32 mit dem Beispiel Konstantins IX. Monomachos bei Ernennung Petros' III. von Antiocheia.

¹³ Zu ihm vgl. M. Gedeon, *Πατριαρχικοί πίνακες* (Kpl. 1890) 373f.; K. Krumbacher, *Gesch. Byz. Litt.*² (München 1897) 470, sowie die bei V. Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. I, *Les actes des patriarches*, fasc. III, *Les registes de 1043 à 1206*, n. 1168–1175, angeführte Literatur.

¹⁴ Zur Handschrift vgl. E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escorial* (Paris 1848) 201.

¹⁵ = »Gebete«, cf. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* s. v.

¹⁶ Zu dieser Verwendung vgl. Eustathios in W. Regel, *Fontes Rerum Byzantinorum*, fasc. I (Petropoli 1892) 12, 10 sqq. τὸ τῆς πορφύρας ἀνθος λευκοκύρσους χεῖλεσὶ τε καὶ ὄμμασιν εἰς ἕαρ ὑγείας παρήγγειλε . . .

¹⁷ Iterativ der Vergangenheit.

βιβλίον || (fol. 25^r lin. 1 sqq.) ἄνωθεν δοκῶ μοι¹⁸ δεδομένον παρὰ τοῦ Πνεύματος — παιδὶ ἐκείνῳ, εἰ καὶ... γραμμάτων εἰδήμονι, τοῦτο δὲ ἄλλ' οὐκ εἰδότες ἐμοὶ πρὸς ἀκρίβειαν, πλὴν ὅτι μὴ κείσθαι οἱ ἐν δυνατῶ τὰ ἐν αὐτῶ ἐπελθεῖν — ἐσφράγιστο γὰρ βασιλεῖ τηρούμενον ἀναγνώσοντι. Ὡς δ' οὖν ἐπιδραμόντα με τὸ πᾶν εἰπεῖν ἐπελευστικώτερον¹⁹, ἐδήλου ἄρα ἐκείνο, ὡς ἐπὶ σοὶ ἠὲ δόκησε Κύριος καὶ τὸ τοῦ πατριάρχου σοὶ πρὸς θεοῦ κεχάρισται ὄνομα.

In der Geschichte der Patriarchenbestellung von Konstantinopel dürfte dieser Wahlmodus vereinzelt stehen. Einen immerhin ähnlichen Wahlvorgang bei Bestellung des Patriarchen Michael II. Kurkuas Oxeites registriert der anonyme Redner eines unedierten Vortrags im Cod. Oxon. Barocc. gr. 131, vgl. fol. 225^r, lin. 38 sqq.: ὁ βασιλεὺς... ἀποστολικὴν τινα ψυχὴν καὶ γνώμην ἀναλαβὼν καὶ τῷ λαῷ συνεκκλησιάσας καὶ κατὰ τὴν ἀποστολικὴν ἐκείνην πίστιν εἰς κλήρους τοὺς ὑποψήφους τῆς ἀρχῆς ποιησάμενος, εἶτα δὴ τῆς εὐχῆς τελεσθείσης καὶ σύ, Κύριε καρδιογνώστα, ἀπὸ πάνου βαθείας καρδίας ἐπειπὼν, ἀνάδειξον, ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων ἀπάντων ἕνα (ἕνα cod., certe corrigendum) εἰς τὴν διακονίαν τῆς ἐκκλησίας σου, τοὺς κλήρους ἐκίνει καὶ εὐθὺς ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ τὸν καλὸν Ματθίαν καὶ συγκατεψήφισαι μετὰ τοῦ περιφανοῦς Μητροφάνου (Bischof von Kpl. 306–314) καὶ Ἀλεξάνδρου (Bischof von Kpl. 314–337) καὶ Παύλου τοῦ πάνου (Paulos I., Bischof von Kpl. 337–339; 341–342; 346–351), καὶ ὅσοι τῶν μεγάλων ἀνδρῶν τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ἐπετρόπευσαν... .

Verwandt sind auch die von Beck²⁰ erwähnten, vom Kaiser im Zusammenwirken mit Klerus und Volk durchgeführten Patriarchenwahlen. Für den mittelalterlichen Westen weiß Gregor von Tours um ein ähnliches Beispiel einer derartigen Urteilsfindung nach dreitägigem Fasten und Gebet²¹. Üblicher war die Suche nach einer Entscheidung durch das Los, von der schon die Apostelgeschichte berichtet. Ob bei der besprochenen Wahl der gewohnte Dreierorschlag Anwendung fand, d. h. also insgesamt drei versiegelte Bücher an heiliger Stätte aufgelegt wurden, geht aus der Quelle nicht hervor. Ebenso wenig kennen wir die tieferen Beweggründe, die den Kaiser zu diesem denkwürdigen Wahlvorgang veranlaßten. Die Rede verdiente eine Edition²².

¹⁸ Zur persönlich gewendeten Phrase δοκῶ μοι statt δοκεῖ μοι vgl. F. Dölger-M. Bachmann, *Die Rede des μέγας δρουγγάριος Gregorios Antiochos auf den Sebastokrator Konstantinos Angelos* = ByZ 40 (1940) 403.

¹⁹ = »kürzer gesagt«, zur vox ἐπελευστικός vgl. H. Stephanus-G. Dindorfius, *Thesaurus Graecae linguae* s. v.

²⁰ *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = Handb. d. Altertumswissensch. XII, 2, 1 = Byzantinisches Handbuch II, 1 (München 1959) 61.

²¹ J. Lehner, Artikel »Los«, *Lex. f. Theol. u. Kirche* VI¹ (1934) Sp. 650; H. Schauerte, Artikel »Los«, *Lex. f. Theol. u. Kirche* VI² (1961) Sp. 1149, bringt ein interessantes Beispiel einer Auslosung eines Schutzapostels aus Caesarius von Heisterbach.

²² In der koptischen Kirche ist diese »Chorknabenwahl« noch heute üblich; vgl. PrOrChr 9 (1959) 160/4.

Besprechungen

Cyril Moss, *Catalogue of Syriac printed books and related Literature in the British Museum*, London 1962. 1174+206+272 Spalten. 4^o, 14 £.

Aus den bescheidensten Anfängen entwickelte sich der syrische Bücherbestand des Britischen Museums. Verhältnismäßig spät, erst 1838, erschien der 1. Museumskatalog (hrsg. von Rosen und Forshall), dem sich ein zweiter 1870-73 (hrsg. von W. Wright) anschloß und dem 1899 nur ein provisorisches Verzeichnis von G. Margoliouth folgte. Der vorliegende Katalog, dessen Herausgeber C. Moss († 1960) leider die Drucklegung seines Lebenswerkes, das er 1936 begann, nicht mehr erleben konnte, schlägt eine ganz neue Richtung ein. Neben dem Altsyrischen ist das Neusyrische und das Christlich-Palästinensische mitberücksichtigt, nicht aber die in Karschuni gedruckten Bücher. Aufgeführt sind aber nicht nur Textausgaben, sondern auch alle Bücher und Artikel, die sich auf syrische Autoren (im obigen erweiterten Sinne) beziehen. So hat sich auch der verewigte Herausgeber des Kataloges das Ziel gesteckt, die *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) von A. Baumstark, dessen Verdienste von Prof. A. S. Tritton in der Einleitung (Introduction) ausdrücklich anerkannt werden, wenigstens was die gedruckten Bücher angeht, völlig zu ersetzen.

Der 1. Teil mit seinen 1174 Spalten ist alphabetisch nach den Autoren geordnet, wobei allerdings auch Sammeltitle wie Bible (27 Spalten), Liturgies (56 Spalten), Periodical Publications (15 Spalten) miteinbezogen sind. Von Baumstarks Syriaca handeln z.B. 10 Spalten. — Die Addenda auf 206 Spalten, die nicht nur Werke der neuesten Zeit enthalten, bringen nochmals wertvolle Ergänzungen, z.B. bei Bible 22 Spalten und bei Liturgies deren 14. — Eine ungeheure Arbeit bedeutete die Abfassung des letzten Teils, des General Index of Titles (272 Spalten!), bei dem trotz der Sprachverschiedenheiten und der mehrfachen Wiedergabe des Titels auch wirklich nichts übersehen ist.

Alles in allem kann man das Britische Museum zu seinem in jeder Beziehung, auch der Druckausstattung, modernsten Katalog nur von ganzem Herzen beglückwünschen.

Joseph Molitor

Vladimir Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (übersetzt von Mirjam Prager OSB) = Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 1 (herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Endre von Ivanka). Styria Graz-Köln-Wien, 317 S. 19,80 DM.

Der Vf., Sohn des bekannten russischen Philosophen Nikolaj Losskij, war von 1945 bis zu seinem am 7. Februar 1958 erfolgten Tode Professor an dem dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Institut S. Dionysius zu Paris. Daneben galt sein Interesse der Mystik Meister Eckehards (vgl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* = Coll. Etudes de philosophie médiévale 48 [Paris 1960, 450 S.]).

Das hier anzuzeigende Buch ist in französischer Sprache bereits 1944 erschienen und gleich gebührend beachtet worden. Ich nenne hier nur die Besprechung von Dom Clément Lialine in *Irénikon* 20 (1947) 451f., der mit dem ihm eigenen Scharfblick die Schwächen der Darlegungen des Vf. trefflich hervorhebt, sowie die nicht weniger eindringenden Ausführungen von Bernhard Schultze SJ in *Geist und Leben* 20 (1947) 289-99 und *Scholastik* 26 (1951) 406-8.

Wenn jetzt der rührige Verlag Styria gerade mit diesem Buch eine neue Reihe *Geist und Leben der Ostkirche* einleitet, so können wir ihm dazu nur gratulieren. Denn hier wird wirklich etwas vom Geist der Ostkirche lebendig greifbar.

Gleich das erste Kapitel *Theologie und Mystik in der Tradition der Ostkirche* enthüllt das eigentliche Anliegen des Vf. »Das Dogma . . . muß von uns durch einen seelischen Prozeß so erlebt werden, daß wir nicht das Mysterium unserer Erkenntnisweise anpassen, sondern vielmehr selbst eine innere Umwandlung unseres Geistes erleiden.« So wird die Theologie zur Mystik, zur *théologie par excellence*.

Daher sieht der Vf. den Weg der apophatischen Gotteserkenntnis und apophatischen Aussage über Gott als den Weg der Theologie und als den Weg der östlichen Theologie. Das gilt besonders von den Antinomien im Leben des dreifaltigen Gottes (S. 31-86), von den Antinomien in der Schau der »unerschaffenen Energien« (S. 87-115). Selbst zur Erfassung des geschaffenen Seins (S. 116-42) bedarf es »einer Art umgekehrten Apophatismus, um zur geoffenbarten Wahrheit einer Schöpfung ex nihilo zu gelangen«.

In einer anderen Richtung verläuft die Darstellung der Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Theologie bei der Behandlung des Verhältnisses von Natur und Gnade (S. 143-69), der Heilstat des Sohnes (S. 170-98), der Heilstat des Hl. Geistes (S. 198-220), der Kirche (S. 221-49), der Einigung des Menschen mit Gott (S. 250-317). Hier geht es nicht mehr um Apophatismus; hier geht es um andere Unterschiede in der Sicht derselben dogmatischen Wahrheit. Dabei kann man oft nicht einmal die eine Sicht als spezifisch östlich, die andere als spezifisch westlich bezeichnen, z. B. beim christologischen und pneumatologischen Begriff der Kirche.

Hier haben wir ein Buch vor uns, das mit ganz vorzüglicher Begabung zur Spekulation, gleichzeitig aber auch mit heißer Liebe geschrieben ist, mit leidenschaftlicher Liebe zum »unerforschlichen Mysterium des Dogmas«, mit leidenschaftlicher Liebe zum apophatischen Weg der Gotteserkenntnis, mit leidenschaftlicher Liebe zu allen Gedankengängen, welche aus dieser Grundhaltung gezeugt werden. Und wie jedes Buch, welches mit Liebe und Leidenschaft geschrieben ist, enthält es ganz ausgezeichnete Gedanken, ganz ausgezeichnete originelle Formulierungen — selbst bei den bekanntesten Dingen. So liegt etwas ganz Persönliches über dem Buch, ein lebendiger Hauch, der den Vf. dem Leser ganz unmittelbar nahebringt. Aber wie jedes Buch, welches mit Leidenschaft geschrieben ist, läuft auch dieses Buch Gefahr, durch Einseitigkeiten das objektive Bild zu verzeichnen. Nach der einen Seite: in der Auswahl der für das Wesen der Orthodoxie kennzeichnenden Züge, in der Gefahr der Überbetonung der gefundenen Gedanken, in der Neigung, den geliebten Gegenstand auch dort zu entdecken, wo ein nüchternes Auge nichts Greifbares mehr zu erkennen vermag. Auf der anderen Seite: in der Darstellung und Formulierung der Gedanken. Ich denke hier z. B. an die Wertung der theologischen Arbeit eines Origenes oder an die in keiner Weise deutlich gemachte Einfügung des Wortes »Antinomie« in das Zitat aus einem Konzilsbeschluß (S. 90)!

Der Vf. scheint sich seines Wagnisses aber wohl stets bewußt geblieben zu sein. Denn er hat seine Arbeit in der französischen Urfassung mit Recht »essai sur la théologie . . .« genannt. Um so mehr ist es zu bedauern, daß der deutsche Titel dieses Wesensmoment der Denkarbeit des Vf. nicht zum Ausdruck bringt.

Einige Einzelheiten:

1. Überrascht hat mich die Tatsache, daß das dem Apophatischen so nah verwandte paradoxon-Motiv der liturgischen Lieder des christlichen Ostens nicht herangezogen wurde. — Ebenso vermißte ich jeglichen Hinweis auf die ganz aus dem Geiste eines Ps.-Dionysius Areopagita gespeiste Sprache vieler liturgischer Lieder, welche sich bis zum *ὑπέρθεος* emporschwingen!

2. Wenn es S. 167, Anm. 37, heißt: »Fürst Eugen Trubetzkoy ist im Abendland unbekannt«, so widerspricht das der Tatsache, daß Nikolaus v. Arseniew in seinem *Altrussische Ikonenmalerei* (Paderborn 1927) die beiden Aufsätze Eugen Trubetzkojis *Zwei Welten in der altrussischen Ikonenmalerei* und *Metaphysik der Farben* ins Deutsche übertragen hat.

3. Zur »Unauffindbarkeit« der Werke des hl. Symeon des Neuen Theologen (S. 201, Anm. 3): wenigstens bis 1945 gab es in der »Bibliotheca regia Berolinensis« unter 4° Ba 4840 ein Exemplar der Ausgabe des Dionysios von Zagora (Venedig 1790).

H. Engberding

Michel Breydy, Docteur en Droit Canonique de l'Université Pontificale du Latran, *L'office divin dans l'Eglise Syro-Maronite. Son obligation à la lumière du synode Libanais et de ses sources juridiques*. Beyrouth 1960. X u. 188 S. 16 DM.

Im Jahre 1736 hielt die maronitische Hierarchie eine Synode ab, in welcher sie wichtige Entscheidungen über das Breviergebet der Kleriker traf. Unser Vf. hat mit scharfem Blick einige Unausgeglichenheiten in diesen Bestimmungen entdeckt. So, wenn es heißt: die Kleriker werden zum privaten Breviergebet verpflichtet . . . die Bücher dafür sollen aber noch erst geschaffen werden. Bis zur Stunde aber ist eine solche Ausgabe, welche die erforderliche Approbation aufweisen könnte, noch nicht erschienen! Die Ausgabe des Josef Simon Assemani, welche die Approbation von Innocenz X. in Anspruch nimmt, tut das zu Unrecht. Denn was Innocenz guthieß, war das Große vollständige Officium der Ausgabe von 1647. Man kann aber nicht einfach diese Approbation auf irgendeine, nach eigenem Ermessen vorgenommene Kürzung dieser Ausgabe ausdehnen.

Aus all diesen facta zieht der Vf. den Schluß: vom rein juristischen Standpunkt aus ist die Forderung der Synode von 1736 noch nicht in Kraft getreten.

In die gleiche Richtung wird man gedrängt, wenn man den Rechtsgrundsatz *leges instituntur, dum promulgantur* ins Auge faßt. Zwar erfolgte 1788/89 eine Veröffentlichung der Bestimmungen der in Frage stehenden Synode, aber nur in einer arabischen Fassung. Aber gleich nach Erscheinen wurde diese Ausgabe von Rom als nicht rechtsverbindlich erklärt, da sie nicht mit dem lateinischen Original übereinstimmte. Diese Erklärung wurde 1882 noch einmal wiederholt. Die rechtskräftige Veröffentlichung der lateinischen Fassung erfolgte erst 1820.

Freilich haben die Maroniten in der Praxis diese Bestimmungen immer als rechtskräftig anerkannt. Das beweisen vor allem die zahlreichen Auflagen des Assemanischen Taschenbreviers. Und selbst das neue Personenrecht der Orientalischen Kirche führt in den Belegen zum § 76, der die Verpflichtung zum privaten Breviergebet in einer allgemeinen Wendung ausspricht, für die Maroniten ausgerechnet unsere Synode, und nur diese, an.

Diesen Untersuchungen hat der Vf. eine Behandlung von Problemen allgemeineren Charakters vorausgeschickt. Die erste Gruppe kreist um den Begriff des Officium Divinum und seine verschiedenartigen Ausprägungen. Der Vorrang des Heilswerkes Christi gegenüber einem Gedenken an Heilige, der sich im maronitischen Stundengebet feststellen läßt, hat den Vf. geradezu entzückt. Ähnliches gilt von den drei im Officium feriale der Maroniten besonders herausgehobenen Wochentagen: Sonntag als Tag der Erlösung; Freitag als Gedächtnis des Leidens; Mittwoch als Tag der Mutter Gottes. Umgekehrt scheut sich der Vf. auch nicht, mehrere Male zu betonen, daß die Art der Ordnung des maronitischen Stundengebetes in der privaten Rezitation — vor allem durch das Fehlen des Gesanges — etwas Monotones, Ermüdendes, Langweiliges an sich habe (z. B. S. 120).

Der zweite Problemkreis dreht sich um die Entwicklung der Pflicht der Kleriker zur privaten Rezitation des Stundengebetes. Auch hier weiß der Vf. seine Belesenheit unter Beweis zu stellen sowohl durch die Auswahl der einschlägigen Stellen wie durch Mitteilung weniger bekannter Einzelheiten; so der »Dispensen vom Breviergebet für östliche Diakone und Priester«, die in den Archiven der Propaganda ruhen. — Beachtlich ist auch der Versuch, den Namen š'himtä als Parallelbegriff zum byzantinischen Horologion zu erklären, d. h. einem Buch, in welchem man die Stücke fand, welche in jeder Gebetsstunde oder doch wenigstens in vielen benötigt wurden.

Auf Schritt und Tritt spürt man die jugendliche Leidenschaft, mit welcher der Vf. sein Ziel verfolgt. Das verleiht seinen Untersuchungen eine große Selbständigkeit, läßt aber auch gelegentlich ein wenig die Reife des Urteils vermissen. So sind die Frage- und Rufzeichen im Zitat aus ApKo 8,33 (S. 62) durchaus nicht angebracht. Denn der Samstag gilt dort tatsächlich als Feiertag, weil Gott an ihm von seiner Schöpfungsarbeit ausruhte!

H. Engberding

Jos. Molitor, *Chaldäisches Brevier*. Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag, 172 S., 14 DM.

Dieses deutsche Brevier ist ein Novum und ein Wagnis zugleich. Es bietet einen Einblick in einen Teil des Stundengebets der chaldäischen, mit Rom unierten Kirche. Diese hat sich formiert durch Rückkehr aus der nestorianischen Kirche. Die Unionsbestrebungen setzten ein um die Mitte des 16. Jh. Die Zahl der Gläubigen beträgt gegen 170000. Die Mehrzahl wohnt im Irak, weitere wohnen in Persien, in Syrien, im Libanon und in Ägypten. Ein Teil ist nach den USA ausgewandert und hat sich in der Gegend von Detroit und Chicago niedergelassen. Die chaldäische Kirche hat eine eigene, die ost-syrische Liturgie, die mit derjenigen der Nestorianer identisch ist. Die Kultsprache ist das Syrische.

Im ersten Teile der Einleitung werden wir mit der Geschichte des Christentums im Perserreiche und speziell auch mit der Geschichte der chaldäischen Union bekannt gemacht. Anschließend, im zweiten Teile, wird eine Skizze geboten über den Aufbau und den Geist des chaldäischen Breviers. Der historische Überblick ist durch zwei Charakteristika gekennzeichnet: durch eine gründliche und genaue Kenntnis und durch eine leichte, verständliche und glatte Sprache, wohl dadurch bedingt, daß der Vf. sich an weitere Kreise wendet. Seine Arbeit möchte jeden Interessierten, nicht nur die Fachwelt, ansprechen. Über den Aufbau und den Geist des Breviers wird dagegen weniger geboten. Hier wird gehandelt über die syrische Unterlage des Ganzen, das *Breviarium chaldaicum*, und über einige theologische Themata, die aber nur ganz kurz anklingen. Der Hauptteil (S. 39-54) umfaßt das Ordinarium, und zwar nur des Abendofficiums, des Nacht-officiums und des Morgenofficiums. Abschließend folgen Anmerkungen, ein liturgisches Sachregister und Namensverzeichnis. Dem Hauptteile wird ein Einblick in das Buch der Psalmen vorausgeschickt. Es ist sehr dienlich, daß jedem Officium zu Beginn die Eigenstruktur im Grundriß vorangestellt wird. Man merkt es dem Werke an, daß es aus der Hand eines fachmännischen Sachwalters stammt, der mit der Materie vollauf vertraut ist. Im Ganzen gesehen ist das Werk eine schöne und bereichernde Gabe.

Das Hauptanliegen ist die Darbietung des Textes in Auswahl in deutscher Übersetzung. Die Textauswahl bleibt immer eine subjektive Angelegenheit. Zwei Dinge sind wohl nicht genügend berücksichtigt worden: die Harmonie und Glätte des Textes und 2. einige Anmerkungen zum Inhalte des Textes. Die Übersetzung ist vielleicht etwas zu abrupt, nicht fließend genug. Ich greife heraus: »Am Morgen brachte Samuni (= makkabäische Mutter) die Gläubige. Das Gebet Gott dar. Gott, schaffe mir Recht. (137) Vor Antiochus, dem Gottlosen. Der meine Söhne schlachtet wie Lämmer. Und mich bedroht (anspringt) wie ein Löwe.« (S.132) Auch einige Formulierungen könnten treffender sein. So z. B. S.132: »Am Morgen erhoben die Märtyrer zwischen dem Gericht. Ihre Stimmen und verstärkten sie (= schrien).« Was heißt: »zwischen dem Gericht.«? Warum nicht: »Am Morgen erhoben die Märtyrer ihre Stimmen . . . und riefen laut«. Sachdienliche Anmerkungen finden sich im Anhang; aber sie beziehen sich meist auf das Liturgische. Das Verständnis des Textes wäre wesentlich erleichtert worden durch entsprechende Anmerkungen unter dem Texte; z. B. S. 138 heißt es: »Und die Ordnung der Engel (eigentlich: Wachenden).« Warum Wachende? Hier fehlt eine nähere Sacherklärung. S. 140 wird Cyriacus, S. 141 Georgios erwähnt. Wer sind diese näherhin? S. 78 lesen wir den Ausdruck »Athlet«. Was bedeutet Athlet genau im religiösen Sinne?

Man kann sich auch denken, daß mancher Leser sich einen anderen Aufbau des Ganzen gewünscht hätte. Es wäre nicht sehr abwegig gewesen, wenn man den deutschen Text zum alleinherrschenden Teil gemacht hätte, indem man ihn nach dem Inhalt aufgeteilt hätte, z. B. nach der Trinität, Christologie, Mariologie usw. Die Form und der Aufbau würden dann mehr als Rahmen dienen.

Trotz dieser kritischen Würdigung, die vornehmlich das Äußere betrifft, soll der Wert des Werkes keineswegs beeinträchtigt werden. Bei einer evtl. Neuauflage könnte man vielleicht einige Vorschläge berücksichtigen.

Paul Krüger

Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle), Tome II, ed. Michel Tarchnischwili (Textus: CSCO, vol. 204/Iber. 13; Versio: CSCO, vol. 205/Iber. 14), Löwen 1960, 162 bzw. 138 S. (vgl. OrChr 45 [1961] 147f.).

Der 2. Band bringt zunächst auf S. 1-112 der Textausgabe bzw. S. 5-89 der lateinischen Übersetzung die Paragraphen 907-1696. Dann folgt S. 113-44 (bzw. S. 91-116) der zweite Teil der Sinaihs. 37 mit seiner schon ursprünglichen Einteilung in 176 Paragraphen (Anhang I); er enthält nur die liturgischen Anweisungen und Kurztexte zu Christi Geburt, Epiphanie und den einzelnen Tagen der Karwoche. Als Anhang II A erscheint S. 144-50 bzw. S. 117-21 der Volltext des Paragraphen 959 (Jerusalemmer Eigenfest vom 7. Mai), nämlich der Brief Cyrills von Jerusalem an Konstans (vgl. PG 31, 1173) über die am 7. Mai 351 erfolgte Kreuzeserscheinung in der hl. Stadt; die georgische Version kennt aber nicht den umstrittenen Terminus ὁμοούσιος. Der einzige Schrifttext, der als Anhang II B S. 150/3 bzw. S. 121/3 ausgedruckt werden konnte, ist 3 Esdr. 8,6-36; er bildet die 28. (letzte) Lesung aus den 12 kleinen Propheten im Paragraphen 1638. Das im 1. Bande mit dem 24. Dezember beginnende Lektionar beschließt nämlich seinen Fest- und Heiligenkalender im 2. Bande mit Paragraph 1432 (23. Dezember); die letzten 206 Paragraphen sind für Commune-Stücke bestimmt, darunter auch für auswechselbare Lesungen.

Zum Schluß gibt T. wie bei seinem Typicon Gregorii Pacuriani (vgl. OrChr 40 [1956] 146f.) einen überaus wertvollen Index verborum, aus dem folgende liturgische Termini hervorgehoben sein mögen: agusebaj (impletio) für Ostern neben dem aus dem Armenischen stammenden zatiki. — garegnoba, von dem selbst ein Kenner wie T. aussagen muß: fête géorgienne; sens inconnu. — kvereksi (im Typicon Pacuriani kuëreksi), wohl aus κήρυξις abzuleiten für Ektenie. — martwilia (so z. B. Paragraph 898 im maßgeblichen Pariser cod. géorgien 3) und martwiria (so z. B. 881, 899 im cod. géorgien 3) ist Bezeichnung für Pfingsten. — žami, ein Lehnwort aus dem Armenischen, eigentlich »Stunde, Zeit«, hat wie das armenische žam die allgemeine Bedeutung von officium und bezieht sich auf den ganzen liturgischen Dienst einschließlich der Meßfeier und der Sakramentenspendung. — sa-kwirao (vgl. κυρ-ιακή) = Sonntagsoffizium.

In seiner Besprechung meiner *Monumenta iberica antiquiora* (vgl. OrChr 42 [1958] 154f.) hatte T. noch geschrieben: »Nun benutze ich die Gelegenheit, hervorzuheben, daß die altgeorgischen Lektionarien, deren Text demnächst im CSCO von Löwen erscheinen wird, eine Menge von biblischen Perikopen bieten, die mit allerältesten georgischen Rezensionen nahezu in eins fallen. Wir hoffen, auch sie einmal veröffentlichen zu können.« Die Hoffnung haben wir nun durch seinen allzu frühen Tod mitbegraben müssen. Aber sein letztes Werk, das er uns hinterließ, die kritische Ausgabe des Lektionars von Jerusalem, ist auch sein bestes und reifstes.

Joseph Molitor

Maurice de Fénoyl SJ, *Le sanctoral copte* = Recherches publiées sous la direction de l'institut de Lettres Orientales de l'université St. Joseph de Beyrouth. Imprimerie Catholique Beyrouth 1960. 200 S.

Man wird diesem Buch nur gerecht, wenn man folgende Worte der préface vor Augen hat: «Notre but est pastoral: aider à vivre la messe quotidienne de rite copte, aider les éducateurs qui ont à former de jeunes coptes selon leur liturgie. Ces notes élaborées au fur et à mesure des besoins pendant dix ans de ministre paroissial, ont été mises au propre dans l'espoir qu'elles serviraient à d'autres. Nous comptons sur la critique de ceux qui les utiliseront pour permettre de corriger ce qu'elles ont d'incomplet ou d'inexact.»

Aus diesem Interesse heraus hatte der Vf. bereits in PrOrChr die Artikel veröffentlicht: *Les sacrements de l'initiation chrétienne dans l'église copte* = 7 (1957) 7-25 und *La liturgie eucharistique dans le rite copte* = 7 (1957) 193-206 und 8 (1958) 117-29.

Jetzt greift er das Kirchenjahr an. Interessiert hat den Vf. hier besonders:

1. Welches Fest an jedem einzelnen Tag gefeiert wird;
2. welche Unterschiede zu der Gewohnheit der unierten Kopten, der Byzantiner und der Lateiner sich zeigen;

3. welche Schriftlesungen auf die einzelnen Feste fallen, mag es sich um die Vesper oder den Orthros oder die Messe handeln;
4. der religiöse, erbauliche Gehalt des einzelnen Festes.

Der erste Teil bringt eine Art Commune der Lesungen der einzelnen Feste; 28 Typen mit gleichen Lesungen erscheinen. Der zweite Teil bringt die einzelnen Feste, beginnend mit dem Neujahr am 29. August.

Die Erkenntnisse, welche diese Zusammenstellungen vermitteln, wird jeder dankbar benutzen. Für die Lösung der Probleme des ägyptischen Festkalenders (z. B. Wahl der Daten, Eigenständigkeit und fremde Einflüsse usw.) bleibt auch weiterhin noch alles zu tun.

H. Engberding

The Hymns of the Pentecostarion, transcribed by H. J. W. Tillyard = *Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta* 7. Kopenhagen 1960. XXXIV u. 173 S. 35 dän. Kr.

Seinen so wertvollen Übertragungen byzantinischer Neumenschrift in moderne Noten (vgl. *The Hymns of the Sticherarium for November; The Hymns of the Octoechus; Twenty Canons from the Trinity Hirmologium; The Hymns of the Hirmologium* III, 2 u. a.) fügt der Pionier der Entzifferung der byzantinischen Neumenschrift jetzt die Übertragung der Stichera des Pentekostarion an. Er stützt sich dabei vor allem auf die ihm durch Geschenk des Joseph Bliss Esq. vermachte Hs. Peribleptos (13. Jh.) sowie auf die durch die Faksimileausgabe in den *Monumenta Musicae Byzantinae* so bekannt gewordene Wiener Hs. Theol. Gr. 181; daneben werden aber auch andere Hss. mittelbyzantinischer Notation herangezogen. In fünf Fällen werden sogar die Neumen aus Hss. mit frühbyzantinischen Neumen geboten, so daß ein Vergleich mit älteren Fassungen der betreffenden Melodien möglich ist. Im ganzen sind 118 Stichera aufgenommen und aufs sorgfältigste übertragen worden. Wo Unklarheiten oder Unstimmigkeiten obwalten, gibt ein Kommentar eingehend Rechenschaft.

Auch dem Text hat der Vf. seine Aufmerksamkeit zugewandt. Was den Bestand an Texten angeht, so ist hervorzuheben, daß viele Hss. keine Stichera für den Ostersonntag bieten, eine Tatsache, welche bis jetzt noch nicht befriedigend erklärt worden ist. — Von den 118 Stichera erscheinen 10 im Druck des M. I. Saliveros (Athen 1916) nicht. — In der Textgestalt zeigen sich gelegentlich Varianten. In einigen Fällen hat der Vf. die Lesarten des Druckes vorgezogen; ich glaube zu Unrecht. Ich nenne nur das $\kappa\alpha\upsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$ in Satz 3 der nr. 68. Die Hss. bieten $\epsilon\nu\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$; das ist entschieden die lectio ardua »du hast die gefallene Natur Adams mit dir vereint (anstatt: erneuert)«. Schon deswegen vorzuziehen. Außerdem wird derselbe Gedanke noch einmal mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht: »(5) Aus Liebe hattest du Mitleid; (6) aus Mitleid eintest du dir . . .« — Wenn der Vf. zu Satz 15 bemerkt: »I cannot make sense of Pent. as punctuated«, so hilft schon die einfache Überlegung, daß das Komma nur das Ende eines Melodiesatzes anzeigen will, nicht aber sachlich das »Umfliegen« von den Jüngern trennen will: »sie umflogen die Jünger«. — In Satz 4 der nr. 69 hat der Vf. sich gescheut, die »mehr als kühne« Vorstellung, daß die Tore den auffahrenden Heiland bemerkt hätten, als ursprünglich anzuerkennen, und dafür das farblose »die himmlischen« eingetauscht. Gerade in diesem Falle hat das Gesetz von der lectio ardua sein ganzes Gewicht.

In den Verfasserangaben differieren Hss. und Druck mitunter, sei es daß der Druck gar keine Angabe bietet, sei es daß er eine andere Angabe macht.

Der Darbietung von Melodie und Text ist eine Einleitung vorausgeschickt, welche auf 26 Seiten über das Sticherarion und seine Hss., die byzantinischen, die frühen byzantinischen Notationen und die Geschichte der Entzifferung der byzantinischen Neumen im ganzen handelt.

Die Arbeit war schon 1950 vollendet; ein Postscriptum trägt aber erst das Datum von 1960.

Zur leichteren Erfassung des im Titel und auch sonst verwandten Terminus »Hymns« wäre es vorteilhafter, einfach von »Stichera« zu sprechen.

Wer nicht eingearbeitet ist, wird Mühe haben, die nirgends aufgeschlüsselte Sigle B.S.A. als *Annual of British School at Athens* zu erkennen.

Wenn wir auch mit dem Vf. der Ansicht sind, »I have no startling discovery to report« (S.VIII), so freuen wir uns doch, auch diese Übertragung von byzantinischen Neumen noch von ihm geschenkt bekommen zu haben. H. Engberding

Arne Brugge, *Contacarium Palaeoslavicum Mosquense* = Monumenta Musicae Byzantinae, Series principalis, Vol. 6. Kopenhagen 1960. XXVIII u. 12 S. und 204 (r u. v) Folio-Faksimile, brosch. 500 dän. Kr.

Innerhalb von gut 25 Jahren haben sich die Monumenta Musicae Byzantinae den Ehrenplatz im Bereich der Veröffentlichung von Quellen zur Geschichte der Liturgien der byzantinischen Kirchen erworben; vor allem durch die Series Principalis, welche die Quellen selbst in photographischer Wiedergabe in jeder nur wünschenswerten Hinsicht zugänglich macht. Nachdem Bd.1 dieser Series Principalis den Typ des Sticherarion, Bd. 2 zwei Vertreter eines Hirmologion bekannt gemacht hat, steht nun das Kontakarion im Vordergrund, d.h. die Hss., welche — wenigstens zur Hauptsache — die Kontakien zu bestimmten Tagen bieten. Für den Bereich der griechischen Sprache brachte Bd. 4 der Series Principalis den Codex Ashburnhamensis der Laurentiana zu Mailand; nun schließt sich als erwünschtes Gegenstück ein Vertreter des kirchenslawischen Zweiges an: die Hs., welche unter Nr. 9 der Himmelfahrtskathedrale des Kreml angehörte, aber jetzt im Historischen Museum zu Moskau liegt.

Sie ist nicht das älteste Dokument dieser Gattung. Als solches hat das Typografskij Kondakar zu gelten (so genannt, weil es ehemals als nr. 142 der Tipografskaja biblioteka des Hl. Synod zu Moskau gehörte; heute in der Tretjakow-Galerie befindlich). Diese Hs. ist auch dadurch beachtenswert, weil sie bei den einzelnen Kontakien neben dem Proimion (heute schlechthin Kontakion genannt) wenigstens einen Oikos, am Samstag der »Fleischenthaltung« sogar zwei Oikoi bietet. Da es aber nicht möglich war, Lichtbilder dieses Codex zu erhalten, mußte man auf seine Veröffentlichung verzichten.

Bislang galt als eigentlicher Vertreter des kirchenslawischen Kontakarion das sog. Blagowjeschtschenskij (auch 12. Jh.). Ihm gegenüber hat das hier Anzuzeigende seine eigenen Werte. Es ist im Jahre 1207 geschrieben worden, wahrscheinlich für die Mariä-Himmelfahrt-Kathedrale in Wladimir. Dann wahrscheinlich gleich bei der Weihe der Mariä-Himmelfahrt-Kathedrale im Kreml 1479 dieser Kirche übergeben, aber anscheinend nicht für den praktischen Gebrauch. 1895 ging der Codex in die Moskauer Synodalliblothek, um dann nach der Revolution dem Historischen Museum zu Moskau übereignet zu werden.

Auf 153 (r und v) Blättern werden uns in prächtigem Faksimile 143 Kontakia (= proimia) geboten. Das unbewegliche Kirchenjahr steht voran, beginnend mit dem 1. September. Nicht jeder Tag hat ein Kontakion; von den 365 Tagen des Jahres sind nur 105 ausgezeichnet. In der Regel gibt es nur ein Kontakion für den betreffenden Tag. Nur für zwei Tage sind je zwei Kontakien verzeichnet. Am 11. November erscheinen zwei Heilige mit je einem Kontakion. Ein Kuriosum ist das »Nachfest des hl. Nikolaus« am 7. Dezember mit eigenem Kontakion. Das bewegliche Kirchenjahr bietet neben den Kontakien für das Triodion und das Pentekostarion auch die anastasima kontakia. Zwischen dem unbeweglichen und dem beweglichen Kirchenjahr sind je ein kontakion zur Kirchweihe und für einen Bittdienst zur Mutter Gottes eingeschoben.

Der Festkalender weist nur zu deutlich auf die griechische Herkunft hin. Nur zwei Feste aus dem eigentlichen russischen Bereich haben Aufnahme gefunden: das des hl. Theodosius von der Kijewer Lawra (am 3. Mai) und das der hll. Boris und Gleb am 24. Juli. Die griechische Grundlage weist keinerlei Sonderzüge auf. Überraschend bleibt die Tatsache, daß das Fest Peter und Paul auf den 30. Juni gesetzt ist.

Da das russische Kontakarion — genau wie das griechische des Codex Ashburnhamensis — dem Genus des Psaltikon angehört, hat es in einem umfangreichen zweiten Teil

noch Troparia, Stichoi, Hypakoai und Koinonika in sich aufgenommen. Diese füllen in unserem Codex die f. 153v bis 204r.

Das eigentliche Problem stellt die Entzifferung der Neumen dar. Die russische Kontakarnotation stellt ein Unikum dar, welches sich nur in den 5 Hss. dieser Gattung findet. Der gut unterrichtete Herausgeber unseres Codex verzichtet darauf, hier Lösungen zu bieten. Er begnügt sich mit einer Zusammenfassung der bisherigen einschlägigen Forschung und einer Beschreibung der Neumenelemente.

Die Echoi, Idiomela und Prosomoia stimmen in allen fünf russischen Kontakarien überein. Auch hier ist der Einfluß der griechischen Vorlage eklatant: 38 Kontakien stimmen im Echos mit dem Kontakarion des Ashburnhamensis überein, wobei zu berücksichtigen ist, daß der griechische Codex nur 70 Kontakien im ganzen bietet.

Dem entsprechend ist auch die Übersetzung der griechischen Originale gewissenhaft treu.

So freuen wir uns aufrichtig über die so treffliche Erschließung einer hochbedeutsamen Quelle. Zur Ergänzung fügen wir noch einige Angaben über griechische Originale an, welche wir in der Table of Contents vermißt haben: Zum 18. Oktober: τὸν ἀληθῆ τῆς εὐσεβείας κήρυκα καὶ μυστηρίων ἀπορρήτων φήτορα . . . ; zum 11. November (Theodor von Studion): τὸν ἀσκητικὸν ἰσαγγελὸν τε βίον σου . . . ; zum 5. Dezember: τὸν βίον εὐσεβῶς ἐπὶ γῆς ἐκτελέσας δοχεῖον καθαρὸν τὸ τοῦ πνεύματος ὄφθης . . . ; zum 11. Dezember: τὰ ἄνω ποθῶν τῶν κάτω μεθιστάμενος καὶ ἄλλον οὐρανὸν τὸν στῦλον τεκτονάμενος . . . ; zum 28. Juni: τὸ μέγα ἱατρεῖον τῆς οἰκουμένης τὸ ζευγος τοῦ Χριστοῦ τὸ πεποθήμενον . . . ; das koinonikon zur Kirchweihe: κύριε ἡγάπησα εὐπρέπειαν οἴκου σου . . .

H. Engberding

Miloš M. Velimirović, *Byzantine Elements in Early Slavic Chant: the Hirmologium* (XII u. 140 S.). Dazu selbständiger Appendix in 4° (10 u. LXXV u. 12* S.) = *Studies on the Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica I* = *Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia IV*. Kopenhagen 1960. 50 dän. Kr.

Mit der Faksimileveröffentlichung der kirchenslawischen Hss. 307 und 310 des Chilandari-Klosters war die Aufgabe gestellt: lassen sich die Neumen der slawischen Hss. gültig in moderne Noten umschreiben? Zwar hatte bereits Erwin Koschmieder sich *Zur Bedeutung der russischen liturgischen Gesangstradition für die Entzifferung der byzantinischen Neumen* = *Kyrios* 5 (1940) 1-24 vernehmen lassen. Aber er war — nach Ansicht unseres Vf. — über theoretische Erwägungen nicht hinaus gekommen, hatte insbesondere keinerlei Versuch zu einer Entzifferung der kirchenslawischen Notation gemacht. So ist es denn ein besonderes Verdienst Prof. Roman Jakobsons von der Harvard University, seinen Schüler Miloš M. Velimirović auf dieses Gebiet gesetzt zu haben. Die Frucht seiner Studien liegt nun in dem zu besprechenden Band vor. Das eigentliche Anliegen kommt erst vom Chapter II an zur Sprache. Was vorausgeht, behandelt zusammenfassend die Christianisierung der Slawen (S. 5-15), die bisherige Erforschung des altslawischen Gesanges (18-35), die Struktur der Hirmologien (36-52).

Mit vorbildlicher Nüchternheit, Vorsicht und Umsicht geht der Vf. an sein Werk. Die textliche Gestalt der Hirmen erlaubt den Schluß, daß das Chilandar-Hirmologium der Hauptsache nach der Athosüberlieferung verpflichtet ist; denn in den meisten Fällen, wo sich Textunterschiede feststellen lassen, geht die Chilandar-Hs. mit der Hs. Athos, Große Lawra B 32, zusammen. Sie sondert aber ganz entschieden dadurch von ihr ab, daß sie die Hirmen nicht nach der Ordnung im Kanon, sondern nach der Ordnung ihrer Töne bietet, eine Erscheinung, welche erst seit wenigen Jahren auch aus griechischen Hss. bekannt geworden ist und dem Gebiet von Palästina und Sinai besonders eigentümlich, aber auch im Studioskloster zu Konstantinopel bekannt gewesen zu sein scheint.

Umgekehrt kennt das slawische Hirmologium Hirmen, welche sich nur in den Zeugen der Kanonesordnung nachweisen lassen. Dasselbe gilt von den melodischen Formeln, die hier untersucht wurden.

So stellt also das Chilandar-Hirmologium eine Kreuzung verschiedener Ströme dar, von denen sich Athos, Hl. Land und Konstantinopel schärfer abzeichnen.

Beachtenswert ist auch, daß diese Hirmananordnung für den gesamten slawischen Bereich maßgebend geblieben ist.

Sehr oft paßt sich die Übersetzung nicht nur Wort für Wort, sondern auch in der Silbenzahl genau der Vorlage an, so daß also das Metrum des Originals klar ersichtlich wird. Es gibt indessen auch zahlreiche Fälle, wo die dichterische Form des Originals verwischt ist.

Mit derselben vorbildlichen Nüchternheit, Vorsicht und Umsicht behandelt der Vf. die Frage der Möglichkeit einer Umschreibung der Neumen des slawischen Hirmologium in moderne Noten. Gewiß kann kein Zweifel darüber bestehen, daß eine solche Umschreibung, welche Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit erheben will, unmöglich ist, so lange man sich auf slawische Hss. allein beschränkt. Gewiß ist auch, daß die inneren Baugesetze der Hirmen (gleiche Silbenzahl und gleiche Melodieführung bei gewissen Zeilen) gelegentlich auch in den slawischen Zeugen zu beobachten sind. Gewiß ist auch, daß die Neumen der slawischen Zeugen auf der sog. Coislinischen Notation aufbauen. Aber die entscheidende Frage ist die: Bedeuten dieselben Zeichen bei den Slawen dasselbe wie bei den Griechen? Soweit es sich um Zeichen für den Rhythmus handelt, kann man das wohl bejahen. Aber auch für die Führung der Melodie? Der Vf. glaubt mit vollstem Recht, das nur für den Bereich der sog. *melodischen Formeln* behaupten zu können; das sind Gruppen von Neumen, welche sich so und so oft in einer ganz bestimmten Ordnung folgen, wobei diese Ordnung indessen leichte, sekundäre Abwandlungen zuläßt. Der Vf. hat in den slawischen Zeugen 7 solcher melodischen Formeln in Übereinstimmung mit den griechischen Hss. gefunden: 4 als Kadenzen, 2 als Initium und 1 als »Übergangsformel«. Für diese, und nur für diese, glaubt der Vf. eine Umschreibung in moderne Noten verantworten zu können. Wir danken dem Vf. für seine kluge Selbstbescheidung.

Ein besonderes Hindernis bei der Umschreibung ist das Ison. Wertet man es wie in den griechischen Hss., dann ergibt sich eine merkwürdig monotone Melodie. Daher vermutet der Vf., daß das Ison nicht gleiche Tonhöhe, sondern nur »melodisch nicht betont« bedeuten soll.

Zur Erleichterung der Nachprüfung hat Carsten Høeg auf Grund des von Velimirović gelieferten Materials für 44 Hirmen des 1. Tones und aus eigenem Bestand für einen Hirman des 3. Tones eine ganz vorzügliche vergleichende Wiedergabe der Notation der verschiedenen Zeugen (Chilindari und Nowgorod und von 6 bis 10 wechselnden griechischen), dazu mit Umschreibung der Neumen des Hirmologium von Iwiron in moderne Noten in einem selbständigen Appendix in 4° geboten. Derselbe Anhang bietet in seinem zweiten Teil 12 Faksimile in natürlicher Größe von insgesamt 9 Hss. So sind also keine Kosten gescheut worden, um der Publikation das nötige Relief zu verleihen.

H. Engberding

Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118—1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. — Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit des Kaisers Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180—1195). Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Franz Grabler. = Byzantinische Geschichtsschreiber 7 und 8. Styria, Graz — Wien — Köln, 1958. 314 und 291 S., je 3 Karten. 13,50 DM für jeden Band.

Franz Grabler, der sich schon des 2. Bandes dieser Reihe mit so großem Geschick angenommen hatte, greift nun das umfangreiche Geschichtswerk des Niketas Choniates an. In der Hauptsache kommen hier die Ereignisse der äußeren Geschichte zur Darstellung: die Kriege gegen die Türken, gegen die Ungarn, gegen die Serben, gegen die Russen, gegen die Normannen, gegen die Venetianer, gegen den deutschen Kaiser, gegen Ludwig von Frankreich usw. usw. Daneben gewähren aber auch die Schilderungen der Mentalität der Bewohner von Konstantinopel, die Schilderungen der Grausamkeiten,

welche die Kaiser verübten oder welche an ihnen verübt wurden, aufschlußreiche Einblicke. Besonders hervorgehoben seien hier die warmen Worte der Anerkennung, welche Niketas für Kaiser Barbarossa findet, Worte, welche gerade auf dem Hintergrund der Verachtung für alles Westliche, welche sonst das Denken des Niketas beherrscht, wirken.

Eine vortreffliche Einleitung macht mit der Person und der Sprache des Vf. vertraut. Der Wiedergabe in flüssigem und gefälligem Deutsch ist größte Sorgfalt gewidmet, und das will bei der Eigenwilligkeit der Ausdrucksweise des Niketas schon etwas heißen. Um so mehr bedauere ich es da, auf folgende Punkte hinweisen zu sollen:

Pag. 13 wird Gregorios Kamateros als ἑλλόγιμος bezeichnet. G. übersetzt: »dieser bekleidete zwar schon den hohen Rang eines Ellogimos«. Aber weder Stephanus noch Du Cange kennen das Wort in dieser Bedeutung. Ich glaube, man muß übersetzen: »er war zwar ein angesehener Mann, aber...« — Pag. 70 und 353 faßt G. ἀναγορευτήρια als Dankgottesdienst für die Erlangung der Kaiserwürde auf. Ich glaube, daß der Zusammenhang den Gedanken der Bitte um Gottes Segen für die kommende Regierungszeit näher legt. — Pag. 180 ist zum Aufpfropfen des Reises nicht Ps. 127 (128), 3 heranzuziehen, sondern Röm 11,24. — Pag. 184 läßt die Übersetzung »purpurne Nacht des Todes« nicht deutlich hervortreten, daß der »purpurne Tod« der Tod durch »Blutvergießen« ist, im Gegensatz zum Tod etwa auf dem Krankenbett; vgl. auch pag. 555. — Pag. 189 läßt die Wiedergabe von ὁψέ δὲ καὶ ἰχθύων ἐνεορτάζων ταῖς παραθέσεσιν ἔχαιρεν ὅτι μάλιστα durch »erschien an Festtagen ein Fisch auf der Tafel, so war das für ihn der höchste Genuß«, den wichtigen Begriff ὁψέ aus. Denn auch die späte Tagesstunde, zu welcher das Fasten gebrochen wird, gehört zu den Freuden des frisch gebackenen Asketen! — Pag. 288 vermißt man bei der Übersetzung »mit ehrwürdigem Panzer und gottgefälligem Helm« die Wiedergabe des Komparativs des Originals. Denn Niketas will betonen, daß der Kaiser, der auf dem Todesbett Mönch wird, nun einen »göttlicheren Helm und einen ehrwürdigeren Panzer« anlegt! — Pag. 345 wird die Lesung χερσαίων πυλῶν in Zweifel gezogen und dafür »Charisiostor« vorgezogen. Aber mir scheint der Plural vollauf berechtigt zu sein. Denn Niketas will nicht sagen, daß dieses Philopation außerhalb eines bestimmten Tores lag, sondern nur, daß es außerhalb der Mauern lag; daher: »außerhalb der Tore der Landmauer«. — Pag. 370 gibt G. das κατὰ μηδὲν τὸν ὡς ἀληθῶς ἰκέσιον ψευδομένους, ἀλλὰ καὶ σχήμασιν ἐλεεινοῖς καὶ ὑφειμένους φθέγμασιν ἐπισπωμένους τὸν οἰκτιζόμενον folgendermaßen wieder: »und sie unterließen nichts, was Gott den Allerbarmer rühren konnte, sondern riefen mit mitleidheischenden Gebärden und demütigen Stimmen seine Barmherzigkeit an«. G. hat also als die durch den Akkusativ Singular bezeichnete Person Gott selbst angesehen. Mir scheint jedoch damit der Bischof der belagerten Stadt gemeint zu sein, welcher die Bittaktion angeregt hat und nun die Bittprozession zum Belagerer anführt. Dieser Bischof ist ὁ ἀληθῶς ἰκέσιος; dieser Bischof ist ὁ οἰκτιζόμενος. Stephan bemerkt in seinem Lexikon zu diesem Wort: Oratores oiktizesthai dicuntur, cum et ipsos iudices ad commiserandum permovent. Und das paßt hier ganz ausgezeichnet! — Pag. 406 klingt die Fassung »aus der Heerschar der Leser« gesucht. Gewiß gab es in der Kirche der hl. Sophia eine große Zahl Vorleser. Aber hier ist bei tagma nicht an die Zahl, sondern an den »Stand«, die »Ordnung« innerhalb der Hierarchie gedacht. — Dasselbe gilt so und so oft für die Wiedergabe von archiereis mit »Erzpriester« oder »Oberpriester«. Wir haben nun einmal in unserer deutschen Sprache hier eine festliegende Terminologie. Daran sollte sich auch ein Übersetzer halten, welcher mit der Etymologie vertraut ist! — Pag. 407 wird ἕως ἂν ἐκ τῆς βίβλου τῶν ζώντων ἐξέλθοι folgendermaßen übersetzt: »bis Du nicht seinen Namen aus dem Buch der Lebenden gestrichen«. Diese Übersetzung scheint durch die Vorstellung veranlaßt zu sein, als handle es sich bei dem »Buch der Lebenden« um das »Buch des Lebens«, aus welchem Gott einen Namen tilgen kann. Βίβλος τῶν ζώντων meint aber hier »die Diptychen der Lebenden«, aus welchen man ganz von selbst nach seinem Tode gestrichen wird. Darum auch im Original das neutrale ἐξέλθοι; von einer Tätigkeit Gottes bei dieser Gelegenheit will Niketas gar nichts sagen! — Pag. 428 bringt das »zu Ende führen« nicht den eigentlichen Sinn des πέρας ἐπιθεῖναι zum Ausdruck. Niketas will sagen, daß die Aktion vorzeitig und unvollendet abgebrochen wurde. Dieses »ein

Ende setzen« hören wir im Deutschen aus »zu Ende führen« nicht heraus. — Ebenso trifft pag. 587 das »der nicht nur an die Arbeit seiner Werkzeuge denkt, sondern am siebenten Tage auch Gott die Ehre gibt« für *μη τοῖς ἑπτὰ μόνον διδοῦς τὸ ἀνάλογον, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς ὀγδόης μυστήριον ἔχων πρὸ ὀφθαλμῶν* nicht ins Schwarze. Die »Sieben« des Originals spielen auf die sieben Tage der Woche an und sind deswegen ein Sinnbild für das Leben hier auf Erden; demgegenüber ist der achte Tag das Sinnbild für die Ewigkeit. Daher genügt in den Anmerkungen auch nicht der Hinweis auf die Bedeutung des achten Tages »in den rituellen Vorschriften des Alten Testaments«; hier war die so reich entwickelte Vorstellungswelt des eigentlich christlichen Raumes zu berufen. Und das war so einfach durch einen bloßen Hinweis auf RAC 1,80f. — Ähnlich ist auch pag. 590 das »er feiert das Paschamysterium und geht zum Tisch des Herrn« für *θεῖαι καὶ ἐσθίει τὸ Πάσχα τὸ μυστικόν* zu beurteilen. Hier meint »Pascha« nur das Opferlamm, wie es in jeder Feier der hl. Messe geopfert und genossen wird. — Auf der rechten inneren Umschlagseite ist ein sinnstörender Druckfehler: statt »Montserat« muß es heißen »Montferrat«.

Endlich sei zusammenhängend auch noch einiges zu den Daten gesagt: Pag. 224 wird die Bemerkung »in Wirklichkeit noch im Herbst 1171« zu Niketas' Aussage »im folgenden Jahr« nicht der Tatsache gerecht, daß für die Byzantiner, und damit auch für Niketas, das Neue Jahr mit dem 1. September begann; somit hatte sich Niketas korrekt ausgedrückt. — Pag. 301 wird als Fest des hl. Theodor der 13. Februar angegeben. Das kann Uneingeweihte leicht in die Irre führen. Besser wäre hier die Bestimmung gewesen: »am Samstag der ersten vollen Fastenwoche«. Freilich fiel dieser Samstag in jenem Jahre auf den 13. Februar. — Pag. 307 wird *καθ' ἡμέραν ἐβδόμην δευτέραν τοῦ Μαΐου μηνός* übersetzt: »am zweiten Samstag des Monats Mai«. Im byzantinischen Ritus ist die Bezeichnung des Samstag als *ἐβδόμη* nicht üblich. Zudem pflegt Niketas das Monatsdatum regelmäßig durch die betreffende Ordinalzahl zu bezeichnen; vgl. pag. 12; 209; 218; 392; 445; 588; 730; 743; 755; 815 usw. Wenn ein Wochentag bezeichnet werden soll, wird das neben dem Monatsdatum eigens erwähnt. Das alles läßt gegenüber dem »zweiten Samstag« Bedenken aufsteigen. — V. Grumel hat sich in seinem *Les églises et les monastères de Constantinople* (Paris 1953) 274 für den 2. Mai entschieden. Dieses Datum ist von G. trotz seines angenommenen 8. Mai überraschenderweise auf die beigefügte Karte übernommen worden. Hieronymus Wolff bietet in seiner Übersetzung in PG 139,587: Maii die VII! — Pag. 349 ist der »Anfang September der zweiten Indiktion« mit 1182 gleichgesetzt worden; in Frage kommt nur September 1183. So auch Charles Diehl, *L'Europe Orientale de 1081 à 1453* = *Histoire du Moyen Age* 9 (Paris 1945) 86. — Pag. 444 scheint wiederum nicht das Neujahr am 1. September beachtet worden zu sein; wiederum wird Niketas zu Unrecht korrigiert mit der Bemerkung: »richtig wäre 6693«. Denn der 11. September 1185 fällt tatsächlich bereits in das Jahr 6694 der Byzantiner!

Trotz alledem bleibt bestehen, daß uns der Fleiß und die Sachkenntnis Grablers ein Werk geschenkt hat, das man noch nach Jahrzehnten zu Rate ziehen wird.

H. Engberding

Nikephoros Phokas, »Der bleiche Tod der Sarazenen«, und Johannes Tzimiskes, Die Zeit von 959 bis 976 in der Darstellung des Leon Diakonos. Übersetzt von Franz Loretto = Byzantinische Geschichtsschreiber 10. Styria, Graz — Wien — Köln 1961. 193 S., 1 Karte, 12,50 DM.)

Zu den Höhepunkten der Geschichte des byzantinischen Staates gehört der Versuch, das im Siegeszug der Araber seit 634 verlorene Gebiet im 10. Jh. zurückzuerobern. Die gewaltigen Erfolge der Kaiser Nikephoros Phokas und Johannes Tzimiskes verdienen immer wieder, der Gefahr des Vergessenwerdens entzogen zu werden.

Dazu kommt, daß die Ereignisse ganz im Geiste der antiken Geschichtsschreibung dargestellt werden. Höhepunkte der Schilderung sind die grauenvolle Ermordung des Kaisers Nikephoros, die Flottenparade vor dem Auszug in den Krieg gegen die Russen, die Beschreibung des Anführers der Russen Svjatoslav.

Die geistvolle Einleitung stammt vom Herausgeber. Übersetzung und Anmerkung verdanken wir Prof. Franz Loretto-Graz, der mit seiner eindringenden Sachkenntnis sich überall Anerkennung erzwingt. Vgl. z. B. die Korrektur zur Etymologie von Mandilion! Nur in ganz unbedeutenden Fällen glaube ich Ausstellungen machen zu sollen:

1. Anm. zu pag. 82: Das Datum der Einnahme von Antiochien (28. Oktober 969) stimmt sehr wohl zu den Angaben Leons. Denn die byzantinische Kirche feiert das »Fest der Körperlosen« am 8. November! Von einem »Michaelsfest« ist im Text gar keine Rede! — Ob durch dieses Mißverständnis auch die Wiedergabe von *παρελθόντα Σεπτέμβριον* durch »der jetzige Monat September« ausgelöst worden ist? Es müßte heißen: »der vergangene September«!

2. In den Berechnungen über das Eintreten der Sonne in das Sternbild des Stieres bzw. des Krebses bzw. des Steinbocks (s. Anm. zu pag. 35 oder 53 oder 69) wird für die Jahre 963, 965, 968 als Tag der 7. April bzw. 7. Dezember bzw. 7. Juni angegeben. Es macht schon stutzig, wenn man weiß, daß der 7. Juni des Jahres 968 ein Sonntag, und zwar ausgerechnet der Pfingstsonntag, war. Leon gibt aber als Wochentag einen Freitag an! Die Tabelle bei Grumel, *La Chronologie* . . . S. 315, bietet für die betreffenden Tage des Sonnenstandes des Jahres 950 Daten, welche etwa um 10 von den Angaben Loretos differieren.

3. Wenn pag. 83 *εὐχαριστήρια* ἔθυσεν mit »er ließ ein feierliches Meßopfer darbringen« wiedergegeben wird, so klingt diese Wendung recht abendländisch. Seit Beginn des Christentums kennen wir den Begriff »sacrificium laudis«, so daß *θύειν* gar nicht notwendig den Gedanken »Meßopfer« zu wecken braucht. — Das »Oberpriester« pag. 102 für *ἀρχιερωσύνη* ist zwar etymologisch richtig, trifft aber nicht den eigentlichen Sinn.

H. Engberding

Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* = Theologische Bibliothek Töpelmann 6. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 30. 76 S., 1961.

An Übersetzungen, Abhandlungen, Büchern über das koptische Thomasevangelium herrscht wahrlich kein Mangel. Dennoch wird jeder das schmale Bändchen von Ernst Haenchen gern zu Rate ziehen. Die wohl abgewogene, bestens begründete, reife Darstellung der Probleme weiß auch den Fachmann stets zu fesseln. Auf Schritt und Tritt offenbart sich die Beherrschung der einschlägigen Literatur (vgl. auch die Übersicht desselben Vf. in *Theologische Rundschau*, N. F. 27 [1961] 147-78; 306-38). Jeder Satz der Einführung (S. 7-13: Textfund, Ausgaben, der koptische und der griechische Text, die Übersetzung, die Quellenfrage, die Komposition) wie der Interpretation (S. 34-74) verstrahlt Vertrautheit mit allen einschlägigen Problemen. Auf Schritt und Tritt werden beachtliche Korrekturen an den bisher erschienenen Arbeiten angebracht. Besonders hervorheben möchte ich hier den Nachweis, daß die These G. Garittes, *Les »Logoi« d'Oxyrhynque sont traduits du copte* = *Mus* 73 (1960) 335-49, mit welcher er der entgegengesetzten Ansicht Antoine Guillaumonts entgegentrat, sich nicht halten läßt.

Das Besondere des Büchleins liegt jedoch in der konsequenten Interpretation aller Sprüche aus dem Geist der Gnosis heraus. So bekommen auch die nicht-gnostischen Sprüche ihre besondere Leuchtkraft. — Diese Gnosis kreist aber nicht um Spekulationen, sondern um die praktische Gestaltung des Lebens. Es geht um die Aszese des Gnostikers, um seine Losschälung von der feindlichen Welt, um sein Einswerden mit Gott; es geht um den gnostischen Mönch. — Damit schwindet endgültig jegliche Hoffnung, in diesen Sprüchen echte, außersynoptische Jesusworte zu finden.

Der Vf. erwähnt S. 59, Anm. 81, mit auffallender Breite den Versuch Alfred Adams, die syrische Bezeichnung des Einsiedlers *ἡδῆῆ* mit dem Beiwort Jesu als des »einziggeborenen« in Verbindung zu bringen. Wenn man das schon einmal in dieser Ausführlichkeit tut, sollte man auch die gründliche Korrektur, welche diese Ansicht durch P. Edmund Beck, *Zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums* = *Studia Anselmiana* 38 (1956) 254-67 erfahren hat, nicht mit Stillschweigen übergehen.

H. Engberding

Otto F. A. Meinardus, *The Copts in Jerusalem* (Cairo 1960). Commission of Oeconomical Affairs of the See of Alexandria. 98 S., 62 Abb.

Der Verfasser — Professor an der amerikanischen Universität zu Kairo — 113, Sharia al-Kasr-al-Aini — erörtert in sechs Kapiteln die Geschichte der Kopten in Jerusalem und ihrer Niederlassungen. In einem vertraglichen Übereinkommen mit dem Kalifen 'Umar werden die Kopten im Jahre 637 im Zusammenhang mit der Hl. Stadt zum erstenmal erwähnt. Seit dem 9. Jh. besitzen sie in Jerusalem eine »Kirche«, die zugleich den Pilgern als Aufenthalt dient. Nach der Einnahme von Jerusalem durch die Lateiner (1099) bricht die Verbindung der christlichen Ägypter mit dem hl. Land zunächst ab, wird aber im 12. Jh. wieder aufgenommen. Die neue Kirche steht am »Tor des Herodes« nördlich der Via Dolorosa und heißt »Kirche der Maria Magdalena«. Sie dient auch den Syrern als Gebetsraum. 1125 wird sie durch den Patriarchen Ignatius I. von Antiochien als »Kloster der Maria Magdalena« wieder aufgebaut. 1165 besucht es ein Deutscher, Johann von Würzburg, und nennt es einen »jacobitischen Besitz«. 1187 spricht der Sultan Salah-ad-Din Kopten und Äthiopiern Plätze in der Auferstehungskirche zu. Seit dem 13. Jh. gibt es einen koptischen Patriarchen in Jerusalem, der von Alexandrien eingesetzt wird. Kyrill III. von Alexandrien (1235-43) ernennt Basilius I. (1236-60) zum geistlichen Oberhaupt der Kopten in der Hl. Stadt (vgl. die Liste S. 81). Die »Kapelle des hl. Michael«, die heute noch Eigentum der Kopten ist, kam im 14. Jh. in ihren Besitz, aber die »Kirche der Maria Magdalene« ging in die Hände der griechisch-orthodoxen Gemeinde und danach in die der Äthiopier über. In der 1. Hälfte des 15. Jh. erwähnt Maqrizi in seiner »Geschichte der Kopten« (vgl. die Bibliographie), daß die christlichen Ägypter in der Stadt Gaza eine Kirche und eine Kapelle in der Auferstehungskirche in Jerusalem haben. Die heutige koptische Kapelle in der Resurrektionskirche steht hinter dem »Kuvuklion«, einer Marmorkonstruktion über dem Hl. Grab (Abb. 21, die Kapelle). Sie befindet sich dort seit 1537. In einer italienischen Chronik wird 1631 erwähnt, daß Kopten und Abessinier in der Nähe der Auferstehungskirche ein Kloster besitzen. Jahre hindurch sei dort nur ein koptischer Mönch zugegen gewesen. Wirtschaftliche Nöte in Ägypten ließen im 17. u. 18. Jh. die Verbindung mit dem Hl. Land fast ganz zugrunde gehen. Man versuchte aber nach Möglichkeit, wenigstens durch einen Vertreter seine Ansprüche zu wahren. 1808 wurde durch einen Brand das »Kuvuklion« ganz zerstört, und die koptische Kapelle brach zusammen. Als sie Ostern 1812 neu eingeweiht wurde, nahmen 60 koptische Mönche an der Feier teil. Durch Hungersnöte in Ägypten veranlaßt, geht die Zahl wiederum stark zurück, aber 1861 leben rund 100 Kopten in Jerusalem. 1904 hatte der Patriarch seinen Sitz in Jaffa, weil es dort »ein großes koptisches Kloster« gab.

Wenig erfreulich sind im 2. Abschnitt des Buches die Ausführungen über das »Kloster des Sultans« (Dair as-Sultan) zu lesen, das, auf dem Dache der St. Helena-Kapelle gelegen, mindestens seit dem 16. Jh. Kopten und Abessiniern zugleich gehört. Der Streit der beiden »Konfessionen« endete im 20. Jh. mit einem Status quo, und seitdem scheint man sich beruhigt zu haben.

Nördlich der Kapelle der hl. Helena befindet sich das koptische Antonius-Kloster. Es soll ein Teil des Dair as-Sultan gewesen sein. Sonst ist aus seiner Geschichte nichts bekannt. Es hat drei »Kirchen« mit ärmlicher Ausstattung. 1960 lebten dort 11 Mönche.

Das »Kloster des hl. Georg« ist schwer zu lokalisieren. Nach einer Chronik von 1853 lag es in »der Nähe des Demetrius-Klosters westlich vom Teich der Patriarchen«. Seit 1920 weiß man erst wieder etwas von ihm. Jeden Donnerstag wird dort die Liturgie im koptischen Ritus gefeiert.

■ Nur Griechen, Lateiner und Armenier dürfen am Hl. Grab zelebrieren, die übrigen christlichen Konfessionen haben an den Hl. Stätten eine Lampe hängen, so auch die Kopten (Abb. 55-58).

■ Seit 1953 besitzen die Kopten in der »Kapelle des hl. Joachim und der hl. Anna« einen Altar; und in der »Grabes-Kirche Mariä« hat man ihnen erlaubt, eine Ikone aufzustellen. Jeden Mittwoch ist dort koptischer Gottesdienst.

In der »Geburtskirche in Bethlehem« feiern die christlichen Ägypter seit dem 14. Jh. Gottesdienst, und die »Himmelfahrtskirche« auf dem Ölberg hat man ihnen für den Abend vor dem Fest freigegeben.

Schön gelegen sind das koptische Antonius-Kloster bei Jericho (Abb. 60 u. 61) und die Niederlassung im Jordantal (Abb. 62). Die Gebäude wurden zwischen 1922-24 errichtet, um Pilgern als Unterkunft zu dienen. Seit dem Tode der beiden Erbauer (zwei koptische Mönche, der letzte 1956 gestorben) sind sie unbewohnt.

Der jetzige Patriarch der koptischen Kirche zu Jerusalem ist Anba Basilius IV. (1959-). Er ist Doktor der Philosophie (Abb. 34). Der Patriarch wird meistens aus dem in der arabischen Wüste gelegenen ägyptischen Antoniuskloster gewählt.

Die Studie ist lehrreich und interessant geschrieben, mit zahlreichen Abbildungen, darunter Kupferstichen Jerusalems und der Auferstehungskirche aus dem 15. u. 16. Jh., versehen. Sie dürfte Theologen und Orientalisten nützlich sein, nicht zuletzt wegen der zahlreichen Quellenangaben und der wertvollen Bibliographie. Maria Cramer

Otto F. A. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts* (Cairo 1961). The American University at Cairo Press. 436 S., 1 Karte. Preis 3 äg. £ = 10 \$.

Die umfangreiche Studie behandelt die acht bewohnten Klöster Ägyptens. Nach einer kurzen Einleitung über »Pre-Christian Asceticism« und »The Cult of St. Antony« geht der Vf. über zur »Geschichte des Antonius-Klosters«. Es soll zwischen 361 und 363 in der Nähe der Stelle gegründet worden sein, wo Antonius in einer Höhle am Berge Clysma in der Arabischen Wüste als Anachoret lebte (Bild zu S. 30). Das Kloster liegt im Wadi Araba nur einige Kilometer vom Roten Meer entfernt.

Um den Einsiedler sammelten sich bald »Schüler«. Das Zusammenleben war zunächst nicht koinobitisch, sondern jeder »Mönch« lebte in seiner »Höhle« oder »Zelle« für sich, und man traf sich wohl nur zum gemeinsamen Gottesdienst. Die arabische Eroberung Ägyptens (641) brachte große Änderungen mit sich. Wandernde Beduinen überfielen die Einsiedler, und man sah sich gezwungen, Schutz hinter Mauern zu suchen. Aus Reiseberichten ist bekannt, daß die Mauern im 11. Jh. standen, aber zerstört, und im 12. Jh. wieder aufgebaut wurden. Aus den Mönchen des Klosters wurde der Abuna für Äthiopien gewählt, weil man durch reisende Abessinier Beziehungen zu Äthiopien hatte.

Im 13. Jh. wird die Stätte als wohlhabend geschildert, so daß man an den Kirchenwänden Malereien anbringen kann. Der amerikanische Byzantinist Thomas Whittemore und A. Piankoff haben sie in den dreißiger Jahren studiert (s. Bibliographie). Vom 14. Jh. an besuchen Europäer regelmäßig das Kloster, und im 15. Jh. ist es bereits eine Attraktion für Pilger. Zum Unionskonzil von Florenz, 1439, schickte das Kloster den Vertreter für die koptische Kirche. Eine ganze Reihe alexandrinischer Patriarchen ist aus dem Antonius-Kloster hervorgegangen.

Großen Schaden richteten im 15. Jh. mehrere Beduinenüberfälle an; die Bibliothek des Klosters wurde zum größten Teil zerstört. (Schilderungen darüber findet man im Codex Vaticanus Copto Nr. 9, einem Tetraevangelium, vgl. Hebbelynck und Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani* I [1937].) 70 Jahre blieb das Kloster unbewohnt, bis im 17. Jh. wieder 63 Mönche gemeldet werden. Französische Missionare machen Studien im Kloster, um die arabische Sprache zu lernen.

Immer wieder tauchen Pilger und Wissenschaftler aller europäischen Länder auf, und bis zur Mitte des 20. Jh. steigt die Zahl der Besucher bis zu 370 im Jahr.

O. Meinardus prophezeit, daß es nicht lange dauern wird, bis man mit Hubschraubern in der Nähe des Klosters landet. 1960 gehörten 80 Mönche zum Kloster, von denen allerdings ein Teil in der Zweigniederlassung in Bush im Fruchmland wohnt, von wo eine gute Piste zum Wadi Araba führt. Man kann auch von Kairo über Suez auf der Straße, die das Rote Meer entlang führt, fahren. Alle bewohnten Klöster haben im Fruchmland oder im Delta Zweigniederlassungen, die zur Versorgung der Hauptklöster dienen.

Die Mauern des Antonius-Klosters umschließen sieben Kirchen, einen Turm, der früher als letzte Zuflucht in Notzeiten diente, die Zellen der Mönche, ein Gästehaus und einen Palmen- und Gemüsegarten. Das Innere macht den Eindruck eines koptischen Dorfes mit engen Gassen. Die Bibliothek befindet sich im Turm, sie wird nur selten gezeigt. Sie soll ungefähr 1700 Mss. und einige 100 gedruckte Werke umfassen.

Die angebliche Höhle des Antonius liegt einige Kilometer vom Kloster entfernt am Berge Clysma und ist mit wertlosen Ikonen »geschmückt« (Abb. zu S. 62). Pilger besuchen aber die Höhle gern.

Etwas 8 bis 10 km südöstlich vom Dair Antonius liegt Dair Abu Bula, das Paulus-Kloster. Es ist tief versteckt in felsiger Einsamkeit. Die Höhle des Anachoreten Paulus befindet sich im Kloster, nebst einem Schrein, der angeblich die Gebeine des Heiligen enthalten soll. Vom 6. Jh. an verehren Pilger diesen Schrein, und vom 14. Jh. an liegen laufend Reiseberichte vor. Maqrizi nennt in seiner »Geschichte der Kopten« im 15. Jh. 86 Mönche als Einwohner. Auch Geographen sprachen im Kloster vor, wie 1791 der Deutsche Paul Bruns, der eine »Neue systematische Erdbeschreibung von Ägypten« herausgab. O. Meinardus zählt viele bekannte Namen aus dem Gästebuch des Klosters auf, aber es ist unmöglich, sie in einer kurzen Besprechung anzuführen. Um die Mitte des 20. Jh. finden sich jährlich ungefähr 100 Besucher ein.

Innerhalb der Mauern sind vier Kirchen, die Hauptkirche heißt auch »Höhlenkirche«. Die Bibliothek, die O. Meinardus sah, umfaßt etwa 500 Bände, Manuskripte und Bücher zusammen. Der Garten bringt Palmfrüchte und Gemüse hervor. Wie im Antonius-Kloster gibt es mehrere Quellen mit frischem Wasser. Die Zweigniederlassung ist bei Bush im Fruchtländchen neben dem des Antonius-Klosters. Die Mönche essen Fleisch und dürfen auch rauchen, außer in der Fastenzeit. Die Höhlen in der Umgebung des Dair waren früher von Anachoreten bewohnt, heute dienen sie Beduinen als Unterschlupf bei schlechtem Wetter.

Die vier bewohnten Klöster des Wadi Natrun, rund 100 km südöstlich von Alexandrien, sind in dem dreibändigen Werk von White-Hauser ausführlich behandelt worden. (The Monasteries of the Wadi 'N-Natrun, I, II, III [New York 1926-33].) Und O. Meinardus bezieht sich auch häufiger auf sie. Die Schilderung, die der Vf. von den einzelnen Klöstern, den Besuchern, die sie zu allen Zeiten gehabt haben, und den am Rande des Wadi wohnenden Anachoreten gibt, ist so fesselnd, daß man die rund 160 Seiten in einem Zuge durchliest. Bekanntlich sieht man die Klöster an der Wüstenstraße Alexandrien—Kairo von der Metropole herkommend links liegen. Am leichtesten zu erreichen sind Dair Anba Bischoi und Dair es-Surjan, die deshalb auch die größte Anzahl der Gäste aufweisen, nicht immer zur Freude der Mönche. Mancher hat sich in die Höhlen am Rande des Wadi zurückgezogen, um lästigen Touristen auszuweichen. Etwa vier Kilometer entfernt vom Kloster Dair al-Baramus (p-romeos, Kloster der Römer, der Sage nach gegründet von Maximus und Domitius, angeblichen Söhnen Valentinians) lebt ein Mönch am Rande der Wüste schon seit 1935. Ein Äthiopier leistet ihm in der Nähe Gesellschaft. Aus dem Dair al-Baramus stammt der jetzige Patriarch von Alexandrien, Kyrill VI.

Das historisch bedeutendste Kloster des Wadi Natrun ist Dair Abu Maqar. Als Gründer wird Makarius der Große angegeben, der in der Nähe des jetzigen von Mauern umfriedeten Bezirkes, etwa in der Mitte des 4. Jh., in einer »Höhle« oder »Zelle« lebte. In Einzelzellen sammelten sich »Schüler« um ihn. Überfälle von Beduinen zwangen die Anachoreten dazu, sich hinter Mauern und in wehrhaften Türmen zu verbergen. Mindestens sechs bis sieben große Zerstörungen hat das Wadi Natrun erlebt, die letzte im ersten Viertel des 9. Jh., so daß archäologisch und kunstgeschichtlich gesehen nichts erhalten ist vor dieser Zeit.

Vom 6. Jh. an war das Makarius-Kloster Zufluchtsort der monophysitischen Patriarchen von Alexandrien, da in der Stadt abwechselnd Melkiten oder Monophysiten die Herrschaft hatten. Der Patriarch entstammte häufig dem Makarius-Kloster. 33 Mönche gehören heute zum Kloster; 25 leben dort, die übrigen in der Zweigniederlassung Atris bei Khatatba (Näheres nicht angegeben).

Vom Rasthaus an der Straße Alexandrien—Kairo ist Dair Anba Bischoi (Kloster des Vaters Bischoi) am schnellsten mit einem Jeep zu erreichen. Es ist nach dem Anachoreten

Bischoi benannt. Vom 5.-9. Jh. wurde das Kloster fünfmal zerstört. Im 11. Jh. hatte es 40 Mönche. Im 14. Jh. wütete die Pest — wie auch in den übrigen Ansiedlungen — so stark, daß zeitweise nur drei oder ein Mönch übrigblieben. Dann geht die Zahl wieder aufwärts und variiert um 20. Heute beträgt sie nur 12. In der Zweigstelle Kafr Daud bei Khatatba wohnen vier Mönche. Das Hauptkloster hat vier Kirchen und einen schönen Palmenhof. Im Gemüsegarten baut man Erdnüsse an. 1839 fand der Engländer Dr. Tattam noch rund 500 Manuskripte und Bücher insgesamt vor.

Nur 1 km entfernt vom Dair Anba Bischoi liegt Dair es-Surjan (Kloster der Syrer). Es ist entstanden aus der »Zweigniederlassung« des Dair Anba Bischoi. In einer 1188 datierten Liste der Klöster des Wadi Natrun wird die Anzahl der Mönche mit insgesamt 700 angegeben, unter ihnen 60 Syrer. Fünf schwere Beduinenüberfälle vernichteten das ursprüngliche Kloster, das wie die anderen im 9.-10. Jh. wiederaufgebaut wurde. Interessant ist in der »neuen« Al-Adhra-Kirche, der Hauptkirche innerhalb der Mauern, ein sechsteiliger holzgeschnittener Hidschab (arab. Schleier, Ikonostase), der von einer auf 914 datierten syrischen Inschrift umrahmt wird. Sie nennt den Hegumenos »Moses von Nisibis«, der das Kloster im 10. Jh. mit zahlreichen syrischen Handschriften bereicherte. Viele von ihnen kamen durch Josef Simon Assemani im 18. Jh. in die Vatikanische Bibliothek. Im 19. Jh. kaufte ein Mr. Pacho eine Reihe solcher Manuskripte für das Britische Museum auf. Die Bibliothek enthält heute annähernd 3000 Bücher, viele in englischer Sprache, und einige Hundert Manuskripte. Man besitzt eine Druckerei und gibt in arabischer Sprache Bändchen aszetischen Inhalts heraus.

Die bedeutendste Kirche innerhalb der Mauern ist die Al-Adhra-Kirche (K. der Jungfrau), die man wegen zweier syrischer Inschriften in das 10. Jh. datieren kann (S. 247/8 u. 273). Die berühmten Stuckarbeiten im Gotteshaus werden mit denen an der Ibn Tulun-Moschee in Kairo (2. Hälfte des 9. Jh.) in Verbindung gebracht (S. 266). Der imposante Turm des Klosters hat mehrere Kapellen. — Heute leben 25 Mönche im Kloster, darunter mehrere Graduierte der Universität Kairo. Einer von ihnen, Abuna Antunius as-Surjani (Abb. zu S. 281), hat sich in einer 3 km vom Kloster entfernten Höhle drei »Räume« eingerichtet. Er schreibt dort ein koptisch-arabisches Wörterbuch. Bevor er sich hierher zurückzog, war er drei Jahre Sekretär des Patriarchen in Kairo. O. Meinardus nennt ihn »den Gelehrten« unter den jetzt lebenden koptischen Mönchen. — Die Zweigniederlassung des Klosters ist bei Atris, neben der des Abu Maqar-Klosters.

Das einzige direkt im Fruchtländ des Niltals gelegene koptische Kloster (die Zweigniederlassungen bei Bush kann man nicht als Hauptklöster ansehen) ist Dair al-Muharraq. Es ist pachomianischen Ursprungs. Seine Lage (Mittelägypten, nördlich von Manfalut) und die Art des coenobitisch-monastischen Lebens lassen die Vermutung als gerechtfertigt erscheinen. Der Legende nach steht es an der Stelle, wo die Hl. Familie in Ägypten lebte. In Erinnerung daran ließ der Patriarch Theophilus von Alexandrien (384-412) dort ein Kloster erbauen. Von seiner Geschichte weiß man kaum etwas, nur von vielen Pilgerfahrten zu dieser Stätte. 1673 berichtet der Flame M. Wansleben in seiner bekannten Chronik, daß er in der Umgebung des Dair al-Muharraq 12 Klöster sah. Im 19. Jh. wurde es häufiger von Reisenden besucht. Von den für 300 Mönche bereit stehenden Zellen waren 80 bewohnt. Heute leben 50 Mönche innerhalb der Mauern, 20 sind draußen als »Pfarrgeistliche« tätig. Der Landbesitz des Klosters ist groß, 400 Hektar innerhalb der Mauern. Ein großer Teil des Außenbesitzes wurde in den letzten Jahren verstaatlicht. Die Mauern umschließen vier Kirchen und das »Pachomianische Schloß«, ein imposantes Gebäude mit gut eingerichteten Zimmern für Gäste. 77 Europäer haben das Kloster von 1935 bis 1958 besucht.

Das achte bewohnte Kloster ist Dair Anba Samwil, »Kloster des Vaters Samuel«, südlich des Faijum gelegen, im Wadi Qalamun. Samuel, eine der »Heldenfiguren« des Monophysitismus, floh in der 1. Hälfte des 7. Jh. aus dem Wadi Natrun mit seinen Schülern hierher, um der Verfolgung der Melkiten zu entgehen. Nach Abu Salih hatte das Kloster im 12. Jh. 130 Mönche, muß also eine blühende Gemeinschaft gewesen sein. Später war es 300 Jahre unbewohnt. 1931 meldet Johann Georg, Herzog zu Sachsen, in seinen »Neuesten Streifzügen durch die Kirchen und Klöster Ägyptens«, daß er sieben

Mönche angetroffen habe. Die Gebäude sind schwer zu erreichen, es ist das abgelegenste aller koptischen Klöster. 1958 hatte es 20 Bewohner, darunter einen Äthiopier.

Außer den acht bewohnten Klöstern gibt es seit 1958 in Heluan ein Haus, in dem koptische Laien sich zusammengefunden haben zur »Fellowship of Consecration for the Service of the Church«. Ein Mönch aus Dair Samuel südlich vom Faijum hat diese Gründung angeregt.

O. Meinardus nennt noch Dair Sitt Dimianah in der Nähe von Mansurah am rechten Nilarm im Delta und eine Neugründung Dair Abu Mina in der Mareotis. Beim »Schrein der Sitt (Herrin) Dimianah«, der angeblich ihre Gebeine bergen soll, befinden sich noch drei Kirchen. Einige Mönche leben dort, sind aber wohl mehr »Pfarrgeistliche« oder Pilgerbetreuer als »Ordensleute«. Dimianah, eine junge Christin, wurde mit 40 Leidensgenossinnen unter Diokletian gemartert. Zu den Schreinen der Sitt Dimianah und des St. Menas in der Mareotis finden viele Pilgerfahrten statt. 1959 wurde der Grundstein für das neue St. Menas-Kloster gelegt.

Zum Schluß des Werkes folgt ein »Anhang« über die »Theologische Mönchsschule« in Heluan, die 1930 gegründet wurde. Ein zweiter »Anhang« behandelt die Motive, die Männer in Ägypten veranlassen, Mönche zu werden, so: religiöse Erfahrungen, Schuldgefühl, Freude an der Verkündigung des Evangeliums, aber auch Ehrgeiz und ökonomische Gründe. Es folgt ein drittes »Kapitel« über religiöse Ämter in den Klöstern, wie das Bischofsamt, das des Hegumenos, des Wirtschaftsführers, des Bibliothekars, des Sakristans und des Pfortners. Ein vierter »Anhang« zählt die »Rollen« auf, die die Mönche »spielen« können: Gründer, Reformer, Priester, Propheten, Gelehrte, Schreiber, Seelsorger, Asketen, Anachoreten, coenobitische Mönche und Charismatiker. — Die Bibliographie umfaßt 36 Seiten. Das einzige, das man vermißt, ist ein Register.

Maria Cramer

G. Giamberardini (Hrsg.), *Il primato e l'unione delle chiese nel medio oriente* = Studia Orientalia Christiana, Collectanea 5. Cairo 1960. VIII und 466 S.

Das Anliegen dieses breit angelegten Werkes ist ein wissenschaftliches und praktisches zugleich. Geboren aus dem Gedanken der Einheit der christlichen Kirchen, untersucht es die Auffassungen über den Primat Petri und des Papstes in der Theologie der Kirchen des Nahen und des Mittleren Ostens, der koptischen, der syrischen, der armenischen und der chaldäischen (nestorianischen) Kirche. Angeschlossen ist ein Traktat über dieselbe Frage in der orientalischen Archäologie. Die Arbeiten stammen von mehreren Autoren und sind daher in verschiedenen Sprachen geschrieben. Das Ganze ist also ein Sammelwerk. Ausstattung, Druck, Papier sowie die beigegebenen 13 Bildtafeln werden als eine technische Leistung gerne anerkannt. Wir folgen nun den einzelnen Untersuchungen.

Aus dem Raume der koptischen Kirche liegen drei Arbeiten vor: Giamberardini, Der Primat des hl. Petrus und des Papstes in der koptischen Kirche (S. 4–122); J. M. Détré, Ein Studienbeitrag über die Beziehungen des Patriarchen Johannes XVII. mit Rom in den Jahren 1735–1738 (S. 125–69); und A. Camps: Zwei zweifelhafte arabische Kanones des Konzils von Nizäa (S. 173–81). G. legt die Quellentexte vor aus der Liturgie, der Theologie und aus der *opinio communis*, zum Teil in koptischer und in arabischer Sprache. Die Texte werden in exakter Weise interpretiert. Am Ende wird ganz kurz die Frage der Union gestreift. Das Ergebnis: Petrus wird als Oberhaupt der Apostel und der Gläubigen anerkannt. Der Primat des Papstes besteht nicht in der Nachfolge-schaft Petri. Dieser ist eine rein menschliche Einrichtung. Die Primatslehre steht außerhalb der Glaubenslehre. Deshalb gibt es für den Primat des Papstes keine dogmatische Begründung. D. charakterisiert zunächst die politische und religiöse Lage in Ägypten in der 1. Hälfte des 18. Jh. und gibt dann einen Überblick über die Unionsversuche in den Jahren 1735/8. Dankenswerterweise sind als Dokumente angefügt der Brief des Patriarchen Johannes an Papst Clemens XII. und das Glaubensbekenntnis desselben. Beide Dokumente sind in arabischer Schrift abgefaßt. Die französische Übersetzung ist genau und völlig sinngemäß. Das Resultat: Die einigermaßen zufriedenstellenden Bezie-

hungen zwischen der koptischen Kirche und Rom im 17. Jh. haben sich trotz guten Willens im 18. Jh. verschlechtert. Dadurch sei, so meint D., eine günstige Gelegenheit fruchtlos vorübergegangen. C. schickt seiner Publikation eine in englischer Sprache verfaßte Einleitung voraus, welche über die interessante und wechselreiche Textgeschichte orientiert. Der arabische Wortlaut der Kanones ist ins Lateinische übersetzt. Diese sind verschiedenen Inhaltes. Vorab sind sie wichtig für die Geschichte der Missionierung der Kopten im 18. Jh. durch die Franziskaner.

Die syrisch-monophysitische, die jakobitische Kirche ist mit einem französischen Aufsatz des syrischen Priesters R. Chaba über den Primat Petri und des Papstes in der syrisch-orthodoxen Kirche (S. 185-214) vertreten. Als wichtigste Zeugen für den ersten Teil gelten ihm Ephräm, Isaak von Antiochien und Jakob von Serugh. Gegenüber den beiden letzteren Autoren fehlt es am kritischen Geist. Die Sermones des Isaak, von Bedjan ediert, sind mit einigen Ausnahmen noch nicht als absolut echt nachgewiesen worden. Die ebenfalls von Bedjan herausgegebenen Sermones des Jakob sind höchstwahrscheinlich einer katholischen Redaktion unterworfen worden. Für die Fundamentierung der Anschauung, daß Petrus das Haupt der Kirche ist, werden Severus von Antiochien, Philoxenus von Mabbug und Dionysius Baršalibi herangezogen. Die jakobitische Kirche erkennt die primäre Stellung Petri als Oberhaupt und Grundlage der Kirche an. Die päpstliche Primatsidee jedoch lehnt sie ab, ja, sie erklärt, daß der Primat des Papstes und die Unfehlbarkeit die Haupthindernisse einer Union mit Rom seien.

Eine größere Untersuchung in italienischer Sprache über den Primat Petri und des Papstes in der armenischen Kirche steuert B. Talatinian bei (S. 217-353). Er führt zahlreiche Texte aus armenischen Kirchenschriftstellern mit einer italienischen Übersetzung an, die im einzelnen ausgedeutet und exegisiert werden. Der Vf. regt sehr an, insofern er beachtliche Gedanken äußert. Petrus erfährt in der armenischen Kirche dieselbe Beurteilung wie auch in den anderen von Rom getrennten morgenländischen Kirchen. Die Idee des Primates des Papstes sowie seine Unfehlbarkeit finden bei den armenischen Autoren keine Stütze. Jedoch erkennen sie die Errichtung des römischen Stuhles durch Petrus an.

'Aziz-Batta bringt einen kürzeren Beitrag (S. 359-72) in französischer Sprache über den Primat Petri und des Papstes in der chaldäischen (d. h. nestorianischen) Kirche. Der Ertrag ist der gleiche wie in den anderen orientalischen Kirchen. Vf. beruft sich zwar auf mehrere Stellen, es fehlt aber die genauere Quellenangabe. Warum Narseil (S. 362, Z. 22) für Narsai?

In italienischer Sprache stellt R. Sbardella die Genesis und den Verlauf der Unionsbemühungen zwischen der nestorianischen Kirche und Rom in den Werken des Franziskaners Th. Obicini heraus, welcher im 17. Jh. den Orient besuchte (S. 375-452). Sieben Dokumente bilden den Abschluß.

B. Bagatti veröffentlicht in italienischer Sprache eine kurze, aber gute Studie mit dem Thema: Petrus in den Monumenten Palästinas (S. 455-66). Paul Krüger

Anton Schall, *Zur äthiopischen Verskunst*. Eine Studie über die Metra des Genē auf Grund der Abhandlung *al-qenē laun min aš-šī'r al-ḥabaši*, von Dr. Murad Kamil. Franz Steiner-Verlag, Wiesbaden 1961. XVI und 313 S.

Genē sind kurze Liedstrophen, welche nach bestimmten Psalmversen gesungen werden. Sie verdienen unsere Aufmerksamkeit sowohl hinsichtlich ihrer poetischen Struktur wie der Anwendung der rhetorischen Figur *Sam-enna-warq*, welche ihrer Interpretation solche Schwierigkeiten bereitet, daß sie deswegen sogar in den äthiopischen Schulen berühmt sind.

Murad Kamil (vgl. OrChr 39 [1955] 139 f. und 143) hat sich während seines Einsatzes als Unterstaatssekretär im äthiopischen Unterrichtsministerium (1943/5) auch in der Abfassung solcher Genē versucht. Dabei stieß er ganz von selbst auf das Problem des Metrums dieser Dichtung. Die Erkenntnisse, welche er bei diesem Studium gewann, legte er in der oben genannten, im *Bulletin of the Faculty of Arts. Arabic Section*, vol. 10, 1 (Kairo 1948) 77-104 erschienenen Schrift nieder. Anton Schall hat diese Studie zur Grund-

lage seiner Habilitationsschrift gemacht, den Originaltext der besprochenen Gedichte sowie (als einen gesonderten zweiten Teil) eine Übersetzung ins Deutsche und einen (in jeder Hinsicht vorbildlichen!) Kommentar beigelegt. Vorausgeschickt hat Schall dem Ganzen eine Einleitung, welche über die bisherigen Untersuchungen zur äthiopischen Metrik handelt. Abgeschlossen wird das Ganze durch eine sehr vorsichtige Kritik an der Arbeit Kamils.

Der Qenē tritt uns in verschiedenen Gestalten entgegen, die mit eigenen Namen bezeichnet werden. In der Regel erfolgt diese Bezeichnung durch den Psalm, welcher gerade vorher gesungen wird. Die einzelnen Gestalten haben eine verschiedene Zahl von Zeilen. Innerhalb einer jeden Gestalt aber stimmt die Zahl der Zeilen grundsätzlich überein. Jede Zeile hat eine bestimmte Zahl von Silben und ist im Inneren durch eine oder mehrere Binnenzäsuren noch straffer gebunden.

Indessen werden diese Regeln aber nicht mit absoluter Konstanz zur Anwendung gebracht. Es gibt innerhalb ein und derselben Gestalt Zeilen, welche fast ausnahmslos gleich gebaut sind. Aber ebenso finden sich Zeilen, welche in jedem Fall Unterschiede aufweisen: eine oder mehrere Silben, ja selbst ganze Halbverse treten hinzu oder werden weggenommen.

Diese Ungesetzmäßigkeiten rufen eine große Unsicherheit in der Beurteilung des wahren Metrums des Qenē hervor. Diese Unsicherheit wird auch dadurch nicht behoben, daß man hier — wie Kamil es öfter tut — von dichterischen Freiheiten spricht. Auch die Berufung Schalls auf das klassische Prinzip »katalektischer« und »akatalektischer« Verse, »prokephaler Auftakt«, »doppelter Auftakt« vermag den Schaden nicht zu heilen. Hinzu kommt, daß an vielen Stellen K. in der Aufteilung der einzelnen Zeilen nicht behutsam genug vorgegangen ist (— wie oft muß Schall ihn korrigieren oder wenigstens ein Fragezeichen anbringen!). Ja, an einzelnen Stellen hat K. seine Binnenzäsuren geradezu mit Gewalt angebracht! Zu alledem kommt noch die Unsicherheit in der Wertung jener Silbe, welche einen Vokal der 6. Stufe aufweist. Soll man diese Silbe voll nehmen oder gar nicht zählen? Und die Heranziehung amharischer Einflüsse vermehrt letzten Endes noch die Unsicherheit.

So bedarf es noch eingehenderer Untersuchungen, bis hier das letzte Wort gesprochen ist. Vielleicht darf unter diesen Umständen auch darauf hingewiesen werden, daß im Gesang der christlichen Ostkirchen es letzten Endes nicht auf die Zahl der Silben ankommt, sondern auf die Melodie, so daß in der einen Strophe z. B. drei Silben mehr auf dieselbe Melodie gezählt werden als in einer anderen.

Einzelheiten:

zu S. 51, Z. 2: hier müßte man *sellase* wohl mit »Dreiheit« und nicht mit »Dreifaltigkeit« wiedergeben, weil es sich um die drei Jünglinge im Feuerofen handelt.

zu S. 81, Z. 3: der Nichtfachmann wird schwer erfassen, daß mit dem »Lobgesang des Sonntags« das berühmte *Weddase Marjam* gemeint ist.

zu S. 282: das Kreuzfest des 17. Maskaram mit dem 28. September gleichzusetzen, bringt wenig Licht. Besser wäre es gewesen, zu schreiben: 14. September julianischen Stils.

H. Engberding

M. A. van den Oudenrijn, *Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt*. Francke-Verlag, Bern und München 1960. 336 S., 57,50 DM.

Zu Beginn des 14. Jh. gingen Dominikaner in päpstlichem Auftrag nach Armenien. Durch ihre Bemühungen bildete sich dort bald eine Ordensgemeinschaft »Miabanoghq = Unitoren«, welche 1583 zu einer Provinz des Dominikanerordens wurde. Der Vf. hat gerade in unserer Zeitschrift die Geschichte dieser Gemeinschaft eingehend dargelegt. Der Gegenstand brachte es ganz von selbst mit sich, daß der Vf. sich ein Bild über die literarische Tätigkeit dieser Ordensbrüder machen mußte. Aus rund 400 Hss. und etwa 50 Druckwerken hat er die hier anzuzeigende Übersicht erstellt. Das erste Buch nennt

Arbeiten zur Geschichte der Unitoren und der Dominikaner von Nachiwan; das zweite handelt von den liturgischen Büchern; das dritte von Predigten und Predigtsammlungen; das vierte von Schriften sonstigen Inhalts. Das fünfte Buch befaßt sich mit dem Schrifttum, welches im Schoße der »citra Mare« lebenden Armeniern entstand.

Niemand kann sich der Bewunderung für diese entsagungsreiche Arbeit entziehen. Diese Entsagung erstreckt sich nicht nur auf die Sammlung des schwer erreichbaren Materials; sie erstreckt sich auch auf die Drucklegung. Schon 1931 lagen die Grundzüge der Übersicht fertig vor. Anfang 1952 wurde das Manuskript druckfertig nach Rom gesandt, damit es dort als Ergänzung zu Quétif et Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* erscheine. Der Plan zerschlug sich indessen. Da sprang April 1957 der *schweizerische Nationalfonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung* ein. Um so dankbarer sind wir alle, daß wir nun ein so hervorragendes Nachschlagewerk besitzen.

H. Engberding

Bedi Karthlisa (Revue de Karthvélologie), No. 34/35 (1960), 147 S., No. 36/37 (1961), 191 S., jeweils mit Abbildungen. Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Je Doppelnummer 12 NFr.

Seit 1960 wird die Revue unter ihrem bisherigen Direktor Kalistrat Salia von einem Conseil Scientifique getragen, das aus den Professoren Garitte-Löwen, Graffin-Paris, Lafon-Bordeaux, Molitor-Bamberg, Stevenson-Cambridge, Tseretheli-Brüssel und Vogt-Oslo besteht. Die Druckausstattung, vor allem die Bebilderung, ist reichhaltiger geworden, der Umfang der Beiträge von Jahr zu Jahr gewachsen.

Das Doppelheft 1960 bringt zunächst aus der Feder F. Graffins einen Nachruf auf Maurice Brière (3-9). — Es schließt sich an (10-29) ein Reisebericht mit Karte und 12 Abbildungen von M. u. N. Thierry, *Notes d'un voyage en Géorgie turque*. Namen alter Klöster wie Chachuli, Bana, Oski, Išchani und Opiza werden für den Leser lebendige Wirklichkeit. — Der Aufsatz K. Salias, *Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger* (30-59), dem Gedenken P. Michael Tarchnišvili gewidmet, faßt mit guter Literaturangabe die Geschichte des Mönchtums außerhalb der Landesgrenze zusammen, anhebend mit Euagrius Pontikus und Peter dem Iberer und führt über die georgischen Klöster in Palästina (5.-8. Jh.), die georgischen Mönche auf dem Sinai (Johannes Zosimus, Johannes Mintschchi) zu Hilarion und dem seinem Gedenken errichteten Romanakloster in Konstantinopel, zum Iwironkloster auf dem Athos (Johannes, Euthymius und Georg Athonites), zum schwarzen Berg bei Antiochien (Ephräm der Jüngere, Arsenius von Iqaltho), zum Heiligkreuzkloster zu Jerusalem (Prochorus † 1066) und zum bulgarischen Kloster von Petritsoni (Gregor Bakurianos und Johannes Petritsi). — Der folgende Artikel von Tseretheli, *Rousthaveli et le folklore* (60-63) setzt sich kritisch auseinander mit einem 1960 zu Tiflis erschienenen gleichnamigen Werk von I. Megrelidze (russisch und georgisch). — *Quelques notes complémentaires sur le moine Martyrius* (64) von P. Tarchnišvili (†) legen dar, daß Mar Sahdona nicht zu identifizieren ist mit dem georgischen Mönch Martyrius, dem Schüler des »syrischen« Vaters Zedazneli. — In das Gebiet der altgeorgischen Malerei (mit 6 Illustrationen) führt die Abhandlung von G. Nosadze, *Aperçu sur l'ancienne peinture religieuse géorgienne* (65-78). — W. E. D. Allen bringt die 5. Fortsetzung seiner Studien *Ex Ponto* (79-92): Die Heniochi sollen die Ureinwohner Westgeorgiens gewesen sein. Der älteste Name für Westgeorgien war bis zum 7. Jh. v. Chr. Aea (Aia, vgl. Odyssee X, 133 ff), dann bis zum 2. Jh. n. Chr. Colchis und schließlich bis zum 7. Jh. Lazica. — R. H. Stevenson spricht unter dem Titel *On translating Rustaveli* (93-96) sich über verschiedene Versuche aus, die Verse des großen georgischen Nationaldichters ins Englische zu übertragen (vgl. die Veröffentlichung des Rusthaveli-Instituts der Georgischen Akademie der Wissenschaften, Tiflis 1957) und lehnt eine Prosaübertragung von vornherein ab. — Ein Referat, das von A. Grigolia auf dem 6. Internationalen Kongreß der Anthropologen und Ethnologen zu Paris am 2. August 1960 gehalten wurde, *The Caucasus and the ancient pre-greco-roman culture world* erscheint S. 97-104. — Unterzeichneter steuert den Beitrag *Lexikographisches zur altgeorgischen Bibelübersetzung* (105-11) bei. — Julius Assfalg schreibt anhand eines georgischen liturgischen Kalenders

(Direktoriums) vom Jahre 1960 *Zum Kirchenjahr und zur neuesten Geschichte der georgischen Kirche* (112-16) und berichtet dann (117 f.) über den 25. Internationalen Orientalistenkongreß in Moskau (August 1960). — Das Heft schließt mit kleineren feuilletonartigen Beiträgen (119-44) und einer Bibliographie (144-47). — Als Separatum ist ein 12seitiger Beitrag von M. v. Tseretheli beigelegt: *Das Sumerische und das Georgische II. Morphologisches* (Fortsetzung aus Bedi Karthlisa 1959; vgl. OrChr 44 [1960] 157).

Das Doppelheft 1961 (Nr. 36-37) eröffnet Hans Vogt mit seinen *Remarques sur la préhistoire des langues karthvéliennes* (5-12). Während der gemeinsame Ursprung der kaukasischen Sprachen noch nicht endgültig geklärt ist — sicher ist nur, daß sie sich nicht in die bekannten Sprachfamilien eingliedern lassen — ist die Verwandtschaft der süd-kaukasischen Gruppe der sog. kharthvelischen Sprachen über jeden Zweifel erhaben. Die so weit zurückreichende lückenlose Überlieferung des Georgischen und sein konservativer Charakter legen es nahe, gerade von dieser Sprache bei allen weiteren Forschungen auszugehen. Zunächst wäre ein swanisch-georgisches Wörterbuch dringend erwünscht. — G. Garitte zeigt *Une édition critique du psautier géorgien* (12-20) von Fr. Mzek'ala Šanidze an, 1960 in den »Denkmälern der altgeorgischen Sprache 11« zu Tiflis erschienen. Die Ausgabe fußt auf 9 Hss. des 10.-13. Jhs., darunter 3 Sinaihss. (22, 29, 42) des 10. Jhs. Nicht benutzt wurde eine nur teilweise erhaltene Papyrushs. aus dem 7./8. Jh. (?), die wie K. Kekelidze auch Fr. Šanidze für verloren hielt. Garitte konnte das wegen seines schlechten Zustandes jetzt unter Glasplatten befindliche Fragment, von dem nur 71 Blätter vollständig erhalten sind, bei seinem zweiten Besuch auf dem Sinai 1957 (also nach Abfassung seines Katalogs der georg. literarischen Hss. vom Sinai im CSCO 165 [Löwen 1956]) gründlich durchprüfen und nun nähere Angaben machen. Es ist das älteste noch existierende georgische Psalterium und hätte die Edition von Fr. Šanidze noch wertvoller gemacht. Die Herausgeberin hat die von ihr benutzten 9 Hss. in 3 »Redaktionen« eingeteilt und damit selbst angedeutet, daß beim georg. Psalterium nur Stufen einer fortschreitenden Entwicklung der ältesten Textform aufzuzeigen sind. Interessant ist, daß bei den ältesten Hss. (vorwiegend des 10. Jhs.) das den Psalmen beigegebene 9. neutestl. Canticum (Lk 1, 46-55 + 68-79) viele Lesarten mit dem Adysh-Tetraevangelium hat. — René Lafon gibt uns in Fortsetzung seiner Artikelreihe *Pour faire mieux connaître la langue géorgienne* (21-26) eine Übersetzung und grammatische Deutung des Epos »Die Bergquelle« von Vaša Pšavela († 1915); vgl. K. Tschenkeli, *Einführung in die georg. Sprache* (Zürich 1958) II, 491-498. — Irene Melikoff befaßt sich in ihrem Aufsatz *Georgiens et Arméniens dans la littérature épique des Turcs* mit dem Heldenepos über den Seldschuken-Emir »Melik« Danišmend. — In einem nachgelassenen Artikel *Le Dieu Armazi* (36-40) führt P. M. Tarchnišvili (†) den Nachweis, daß die heidnischen Georgier den in ihren späteren christl. Geschichtsquellen genannten Armazi als Mondgott verehrt haben (vgl. hethitisch Arma = assyrisch Sin), der nichts mit Ahura-Mazda zu tun hat. — Gerne greift man wieder zu der »historischen Notiz« von K. Salia, *La Tao-Klardjéthie et ses monastères* (41-62). Diese georgisch-armenische Grenzlandschaft mit ihren Klöstern und Heiligengestalten (Gregor v. Chanztha † 861), mit ihren archäologischen Schätzen und wertvollen Handschriften (Tbethi, Opiza, Šatberthi!), aber auch mit ihrer wechselvollen Geschichte verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis und 3 Karten sind beigegeben. — Die beiden folgenden »Mitteilungen« wurden bereits als Referat auf dem 25. Internationalen Orientalistenkongreß Moskau 1960 gehalten: von T. T. Beridze, *Un bilan de l'étude de l'architecture géorgienne paléochrétienne* (63-69) und von A. M. Aphakidze, *Les résultats des fouilles archéologiques récentes en Géorgie* (70-76). — Georg Nosadze macht uns in seinem *Aperçu sur l'architecture religieuse géorgienne* (77-91) vertraut mit der kirchl. Architektur Georgiens vom 5. bis zum 17. Jh. (7 Abbildungen!). — David M. Lang gibt (92-93) einen Nachruf auf *Lady Wardrop* (1877-1960) und (94-96) auf *Professor Gerhard Deeters* (1902-1961) jeweils mit einem Bild der Verewigten. — R. H. Stevenson setzt seine Besprechung *On translating Rustaveli* fort (97-103). — Neu ist die Artikelreihe *Trivia Historiae Ibericae* von W. E. D. Allen. Sie beginnt mit Nr. 1 *Gerfalcons for the king* (104-10). Der russische Zar Fedor (1584-98) übersandte 1589 dem König von Kachethien, Alexander II. (1574-1605) drei Geier-

falken. — Über den neuesten Stand der Deutung der altgeorg. Inschriften des St Theodor-Klosters bei Bethlehem erfahren wir aus einer (111-30) abgedruckten Publikation (der Akademie der Wissenschaften Tiflis 1960) von G. v. Tseretheli: *The most ancient Georgian Inscriptions in Palestine* (mit Plan und 2 Abbildungen). — Unterzeichneter liefert den Beitrag: *Zur Morphologie der altgeorgischen Übersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (131-40). — Ihm schließt sich an Jaromir Tedlička mit der Studie: *Zur Struktur des Altgeorgischen* (141-48). Karl-Horst Schmidt-Münster stellt Untersuchungen an über *Sibilanten- und Affrikatenkorrespondenzen in den Kartwelsprachen* (149-63). — Nino Salia berichtet (mit Bild) über *Un portrait inconnu de Chota Routhvéli* (164/6). — G. Tschubinašvili gibt ein Resumé *L'orfèvrerie géorgienne* (167-87) über sein gleichnamiges zweibändiges Werk über die georg. Goldschmiedekunst (Tiflis 1959). — Ein zweites Resumé von V. Bardavelidze, betitelt *Un chant sacré svane »Barbal Dolaschi«* beschließt den reichen Inhalt der Revue. Joseph Molitor

Alfred Adam, *Antike Berichte über die Essener* = Kleine Texte Nr. 182. VIII und 64 S. Brosch. 9 DM. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961.

Infolge der Handschriftenfunde am Toten Meer stehen die Essener augenblicklich hoch im Kurs. Daher ist ein Heft, das die Quellen über sie zu Gebrauch bei Vorlesungen und Übungen handlich darbietet, sehr zu begrüßen. Alfred Adam von der Kirchlichen Hochschule Bethel, der durch seine Veröffentlichungen *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, *Die Psalmen des Thomas* und *das Perlenlied als Zeugnis vorchristlicher Gnosis*, *Texte zum Manichäismus* die Aufmerksamkeit bereits auf sich gelenkt hat, hat sich dieser Aufgabe mit Sachkenntnis und Geschick unterzogen. Die Reihe der dargebotenen Texte erstreckt sich von Philo bis zum Suda-Lexikon. Die Auswahl verdient uneingeschränkte Anerkennung. Die Benutzung der besten erreichbaren kritischen Textausgaben wie auch die Hinweise in den Anmerkungen verraten die Vertrautheit des Herausgebers mit seinem Stoff.

Überrascht hat mich nur, daß A. das Wort Essener von dem aramäischen Plural ḥ'sēn ableiten will. Wenn man Bildungen wie Ἀγαρηνοί, Γαδαρηνοί, Γερασηνοί, Δαμασκηνοί, Σαρακηνοί, Ἀβιλιηνή, Μαγδαληνή usw. usw. ins Auge faßt, scheint hier ein Bildungsgesetz vorzuliegen, welches die griechische Endung -ηρός an einen Singularstamm anhängt. Dasselbe scheint für die Bildung Ἑσσαῖοι zu gelten; vgl. Ἀσιδαῖοι, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι, Φιλισταῖοι, Χανααναῖοι, Ἰουδαῖοι usw. usw. Auch hier kämen wir dann auf den gleichen Singularstamm Ἑσσ-. Also zwei verschiedene Gräzisierung des einen aramäischen Grundstammes. Die Bedeutung des letzteren bleibt weiterhin unsicher. — Die Bezeichnung ḥ'sajjā für Bischöfe ist nicht auf die ostsyrische Kirche beschränkt.

H. Engberding

Julius Tyciak, *Heilige Theophanie, Kultgedanken des Morgenlandes*. Paulinus-Verlag, Trier 1959. 70 S.

»Theophanie oder Epiphanie meint die gnadenvolle Offenbarung Gottes als Urquelle der Vergöttlichung und als Anbeginn einer neuen Schöpfung in der Doxa des Herrn« (S. 7). Damit ist ein Wesensmoment jeglicher christlichen Liturgie berührt. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß dieses Moment gerade in den ostkirchlichen Liturgien gut zum Ausdruck kommt. Es ist dem Vf. gelungen, diese Eigenart östlicher Liturgien in wenigen, aber scharfen Strichen nachzuzeichnen. Das erste Kapitel (S. 9-18) handelt von der Kirche; denn das Mysterium der Kirche ist »Gegenwärtigkeit des Herrn und seines göttlichen Heilswerkes«. Das zweite Kapitel (S. 19-32) erweist die Ikone als »Sichtbarwerdung transzendenter Welten und Ausdruck des christologischen Mysteriums«. Das dritte Kapitel (S. 33-56) sieht das eucharistische Opfer als »Gegenwärtigkeit und Epiphanie des gesamten Heilswerkes«. Das vierte Kapitel (S. 57-70) hebt den »theophanischen Aspekt im byzantinischen Stundengebet der Weihnachtszeit« heraus.

Besonders gut gelungen ist m. E. die Deutung der Ikone. In ihr kristallisiert sich das Wesen byzantinischer Frömmigkeit; sie offenbart die Bildhaftigkeit aller Dinge. — Einige

Deutungen sind etwas subjektiv. — Gefallen hat mir nicht ein gewisser Mangel an »heiliger Nüchternheit«. So wird S. 66 das schlichte ἐπεφάνης des griechischen Textes mit »du erscheinst epiphanisch« wiedergegeben! — S. 69 liest man »Christus in aeonischer Herrlichkeit«! Das Original hat nur Χριστός ἐξ οὐρανῶν und das will nur sagen: Christus kommt vom Himmel herab. — Gerade an solchen Punkten leuchtet die Gefahr der Übertreibung auf, welche die Ostkirchler so gern den Abendländern zum Vorwurf machen, wenn diese über östliche Liturgie schreiben. — Unangenehm fällt auch der reichliche Gebrauch von Fremdwörtern auf, selbst von solchen, welche nicht einmal in der Fachsprache eingebürgert sind; vgl. S. 61: »wer aber in das telos der Anastasis eingeweiht ist«. — »Das tremende Mysterium«, »die tremende Herrlichkeit« mag noch hingehen. Aber kann man im Deutschen sagen: »die tremende Ehrfurcht« (S. 30)? tremendus ist etwas, vor dem man in Zittern, in Schauern gerät. Man zittert aber nicht vor der Ehrfurcht, sondern die Ehrfurcht ist geformt und geprägt durch das Schauern, das man vor der Gottheit empfindet! — Der »bekannte russische Denker« (S. 22) heißt nicht Kirjewskij, sondern Kirejewskij!
H. Engberding

Bruno H. Vandenberghe, *Onze Vaders in het Geloof*. 't Groeit-Antwerpen — H. Nelissen-Bilthoven, o. J. 172 S.

Mit guter Sachkenntnis und warmem Herzen werden hier einer breiteren Öffentlichkeit die bedeutendsten Gestalten der christlichen Frühzeit nahegebracht: Klemens von Rom, Ignatius, Polykarp, Justinus der Märtyrer, Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Hippolyt von Rom, Cyprian, Augustinus, Cyrill von Alexandrien. Licht und Schatten werden gerecht verteilt. Gerade dadurch vermag die Darstellung dem eigentlichen Anliegen des Vf., in jenen Gestalten wirklich unsere »Väter« zu finden, zu dienen. — Gewundert hat mich nur, daß von der Problematik, welche sich mit der »apostolischen Überlieferung« des Hippolyt verbindet, auch nicht eine Silbe verlautet. — Ebenso überrascht das uneingeschränkte Bekenntnis zu Grégoires Berechnung des Datums des Martertodes des hl. Polykarp.
H. Engberding

Κωνσταντίνου Δ. Καλοκύρου, Ἡ οὐσία τῆς ὀρθοδόξου ἀγιογραφίας. Athen 1960. 134 S., 18 Tafeln.

Vf., Lehrbeauftragter für christliche und byzantinische Archäologie an der Universität Athen, hat seit langem beobachtet, wie die christliche Malerei in den orthodoxen Kirchen Griechenlands — vor allem seit der »Befreiung« (1830) — sich von den altbewährten Linien der Tradition mehr und mehr entfernt und sich abendländischen Einflüssen geöffnet hat. Die vorliegende Abhandlung stellt einen Weckruf zur Umkehr dar und möchte gleichzeitig die Grundlage zu einer Wiedergeburt aus den Urwerten schaffen. Als solche erscheinen: die »geistlich« gesehene Aufgabe des Malers, seine Verwurzelung in der Tiefe des Dogmas und in der Erhabenheit der Liturgie, sein Verständnis für den geistlichen Gehalt des Symbols, für das Übersinnliche und Idealierte in der Darstellung menschlicher Heiliger. Vf. möchte aber nicht bei einer bloßen Repristinuation stehen bleiben, sondern empfiehlt mit warmem Herzen Aufgeschlossenheit für die geistige Struktur der Gegenwart. Mit großer Anerkennung erwähnt er die Arbeiten eines Photios Kontoglu wie auch die durch dessen Schüler ausgeführten Malereien in der neuen byzantinischen Kirche in Chevetogne. Niemand wird dem berechtigten Anliegen des Buches seine Zustimmung versagen.
H. Engberding

Vahan Inglisian, *Hundertfünfzig Jahre Mechitharisten in Wien (1811 bis 1961)*. Wien 1961. VIII + 198 S. und 32 Bildseiten außer Text. Gr. 8°; 16 DM.

In lebendigem, alles andere als trockenem Stil trotz reichlicher Verwendung archivalischer Quellen wird der Leser zunächst von der 1773 erfolgten Übersiedlung der Mönche der älteren Richtung, der sog. Mechitharisten, vom Stammkloster S. Lazaro bei Venedig und ihren bisherigen Gefährten nach Triest unterrichtet. Aber erst 1810/11 fanden sie

in Wien im ehemaligen Kapuzinerkloster »am Platzl« eine dauernde Bleibe dank der Bemühungen des Wiener Fürsterzbischofs Sigismund Anton Graf Hohenwart; ein warmer Freund der neuen Niederlassung war auch der hl. Klemens Maria Hofbauer († 1820). Die weiteren Geschehnisse sind dann in den Rahmen der Pontifikate der sieben Erzbischöfe und Generaläbte Adeodat Babik (1811-1825), Aristakes Azarian (1825-1855), Jakob Bosagi (1855-1883), Vardan Esztegar (1884-1886), Arsenius Aidyn (1886-1902), Gregor v. Govrik (1909-1931) und Mesrop Habozian (seit 1931 Generalabt, seit 1942 Titularerzbischof) eingespannt. Ein zusammenfassender Abschnitt »Die Mechitharisten in ihrer dreifachen Tätigkeit« spricht von der Seelsorgstätigkeit unter den Armeniern Kleinasiens und den überallhin verstreuten armenischen Flüchtlingen, von der Jugenderziehung und Bildungsarbeit durch den Unterhalt von Schulen (vgl. Bildanhang!) in Konstantinopel, in Hazmieh-Beirut, in Heliopolis-Kairo, in Nea-Kokinia bei Athen usw. und von der Pflege der armenischen Kultur und Wissenschaft. Hier ist neben den zahlreichen sonstigen Publikationen — die Druckerei wurde schon 1811 in Wien errichtet — vor allem die wissenschaftliche Monatszeitschrift »Handes Amsorya« = monatlicher Anzeiger (seit 1887) zu nennen, die in der Zeitschrift »Europa« (1847-1863) bereits eine Vorgängerin hatte und dank ihres langjährigen Chefredakteurs P. Akinian (ab 1911 auch Beiträge in deutscher Sprache) die führende Fachzeitschrift auf dem Gebiet der Armenologie geworden ist. Die Wiener Mechitharisten besitzen eine Bibliothek von rund 200 000 Bänden und 1500 Handschriften sowie eine vorzügliche armenische Zeitschriftensammlung.

Joseph Molitor

Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. XIX und 404 S. Walter de Gruyter, Berlin 1960.

An der Auswertung rein geschichtlicher Quellen zur Darstellung der Kreuzzugsepoche — sowohl in einzelnen Punkten wie in zusammenfassenden Überblicken — herrscht kein Mangel. Dagegen sind die Dichtungen, welche sich mit dem Kreuzzugsgedanken beschäftigen, als Quelle der Geschichtswissenschaft noch nicht zu einer Gesamtdarstellung aufgearbeitet worden. Und doch braucht der Historiker den Literarhistoriker. So hat das vorliegende Buch seinen Platz in der Forschung. Es gliedert den Stoff in drei Gruppen: 1096-1149, 1187-1198, 1198-1230. Jeder Gruppe wird eine Charakterisierung der geschichtlichen Situation vorausgeschickt (S. 1-30, 131-150, 213-28). In der ersten Gruppe werden behandelt: Esso-Gesang; des armen Hartmanns Credo; Wilhelms IX. von Poitiers Pilgerlied und zwei provenzalische Kreuzlieder; die Kreuzlieder Marcabrus und Jaufre Rudels; die Carmina Burana (S. 31-59). Der Kreuzzugsgedanke in den geschichtlichen und spielmännischen Epen der Zeit (Kaiserchronik; Ludus de Antichristo; das Rolandslied; seine Umdichtung durch den Pfaffen Konrad; die adhortatio Turpins) und in den Gedichten vom Herzog Ernst, vom König Rother, vom Graf Rudolf (S. 60-130).

In der zweiten Gruppe werden behandelt: von den provenzalischen und altfranzösischen Dichtern Aimeric de Belenoi, Conon de Béthune, Huon d'Oisy, Guiot de Dijon, Chatalain d'Arras, Giraut de Bornelh, Folquet de Marseille und Bertran de Born (S. 151-60); von den lateinischen Liedern: Carmina Burana, Carmen Sangallense, de nova via novae civitatis, plange Syon et Judaea (S. 161-78); von deutschen Dichtern: Friedrich von Hausen, Albrecht von Johansdorf, Hartmann von Aue, Heinrich von Rugge (S. 179 bis 212).

In der dritten Gruppe: Hughes de Breggi, Pons de Capduelh, Elias Cairel, Rinaldo d'Aquino, Fra Guittone d'Arezzo, Walther von der Vogelweide, Wolfram von Eschenbach, Ulrich von Etzenbach, Reinfrid von Braunschweig, Johannes von Würzburg, die Deutschordensdichtung, Rubin und Hiltbolt von Swanegöi, Bruder Wernher und Meister Sigheher, Neitharts Kreuzlieder, Freidank, Tannhäuser, der Stricker (S. 229-324).

Die in den einzelnen Dichtungen zum Ausdruck gebrachten Ideen werden mit liebevoller Versenkung in die Einzelheiten gewissenhaft herausgearbeitet und von allen Seiten beleuchtet und in ihre Zusammenhänge hineingestellt.

Der Vf. hat selbst seine Ergebnisse in folgenden Sätzen zusammengefaßt:

Die Kontinuität der Kreuzzugs-idee als Bestandteil der mittelalterlichen Dichtung in allen uns erhaltenen poetischen Ausdrucksformen. — Die Vorbereitung der Kreuzzugs-idee durch die Kreuzverehrung und -deutung in Liturgie und Dichtung. — Die Abhängigkeit der gedanklichen Vertiefung der Idee des hl. Krieges von den kirchenrechtlichen Formulierungen Bonizos von Sutri. — Die Spiritualisierung der Forderungen an die »militia Christi« durch Bernhard von Clairvaux. — Die Wirkung der Forderungen einer »devotio nova« auf das Ritterbild innerhalb der gesamten Kreuzzugsdichtung. — Der enge Zusammenhang der provenzalischen, mittellateinischen und mittelhochdeutschen Dichtung mit dem Gedankengut aus Bullen, Aufrufen und Predigten. — Die Überwindung der höfischen Fiktionsdichtung durch die wirklichkeitsnahe Forderung der Kreuznahme. — Die individuelle Vertiefung der höfischen Minneauffassung unter dem Einfluß der Kreuznahme und die Entscheidung zum höchsten Wert der Gottesminne. — Die Erhöhung der ritterlichen Standesverpflichtung vor dem göttlichen Lehnsherrn als dem Führer der Kreuzfahrt. — Wolframs »Willehalm« bietet die reinsten Idealisierung des Kreuzritters in der Dichtung des Mittelalters. — Die gesteigerte Realistik und Ironie im Stil der späteren Kreuzlieder und -sprüche beruht weniger auf dem Wandel der soziologischen Struktur als auf Preisgabe der ritterlichen »nova devotio«. — Die Rückverwandlung der Kreuzfahrt in eine »betevart« bedingt den Gebetscharakter der letzten, von allgemeinen Lebensallegorien durchsetzten Kreuzlieder.

Auf seinem Gebiete erweist sich der Vf. als wahrer Kenner.

Mit sicherem Blick wird auch in entfernter liegenden Dokumenten die für den Kreuzzugs-gedanken grundlegende Idee erkannt (Kaiserchronik, Herakliuslegende).

Mit sicherer Hand werden dazu die geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründe gezeichnet (Idee vom Römischen Kaiserreich, die Bedeutung der Spiritualität Clunys und Citeaux').

Nur in den Randgebieten steht dem Vf. nicht die gleiche souveräne Beherrschung des Stoffes und der Fachausdrücke zur Verfügung: S. 97 wird als Fundort für die Magnificat-antiphon der 2. Vesper vor (sic!) Weihnachten das Römische Missale angegeben! — Daß der Pfaffe Konrad das monastische Brevier benutzt haben muß, ist kein zwingender Schluß. Denn das *coronas decoris meruerunt de manu Dei* oder das *meruerunt habere coronas perpetuas* findet sich auch im römischen Brevier. Mutatis mutandis gilt so etwas auch vom *suscipiant te angeli*. — Man sollte nicht von einer Karfreitagsmesse sprechen. Noch weniger am Platz ist die Auffassung, im Empfang der Kommunion am Karfreitag eine »conversio morum« zu statuieren. — S. 73 erscheint der rex Graecorum unglücklicherweise als »König von Griechenland«, während in Wahrheit der Kaiser von Byzanz gemeint ist. — S. 32 ein sinnentstellender Druckfehler: *largius ad depræmium* soll bedeuten: *largiris, adde præmium!*

Das Buch präsentiert sich in einer hervorragenden Ausstattung. H. Engberding

Mitteilungen

12. Internationaler Byzantinistenkongreß in Ochrid (10.—16. September 1961)

Der Einladung des Vorbereitenden Komitees und seines verdienten Präsidenten G. Ostrogorsky, Beograd, war ein rundes halbes Tausend Wissenschaftler, darunter erstmals Gelehrte aus Japan, in die zwischen die mächtigen mazedonischen und albanischen Bergketten gebettete, zauberhaft am Ufer eines in Überfülle majestätisch ruhenden Blaus erglänzenden Sees gelegene alte Bischofsstadt Ochrid gefolgt. Mit der Pracht der Natur wetteiferte eine anlässlich des Kongresses besorgte Ausstellung erlesener jugoslawischer Ikonen, die den ganzen Reichtum der mittelalterlichen Malerei Serbiens erahnen ließ; der berühmte Belgrader Madrigalchor gastierte mit zwei eindrucksvollen Kirchenkonzerten; die mazedonische Oper Skopje brachte bei einem Ballettabend ihr tänzerisches Können zur Entfaltung.

Diese wundervolle Umrahmung des Kongresses, der gesellschaftlich in zwei rauschenden Cocktailparties gipfelte und mit einem reizenden Picknick an den geheimnisvollen Quellen von Sveti Naum verklang, vermag nicht über die geleistete Arbeit dieser Tage hinwegzutäuschen. Einkehr schon und dann wehmütigen Abschied bedeuteten die Exkursionen, die vor und nach dem Kongreß die Teilnehmer zu den abgelegenen mittelalterlichen Kirchen und Klöstern von Žiça, Studenica, Sopoćani, Peć, Dečani, Prizren, Gračanica und Prilep führten. Diese Tage, die wohl jedem Teilnehmer in unauslöschlicher Erinnerung bleiben dürften, wurden zu einer ergreifenden Heerschau einer der abendländischen Tradition heiligen, verehrungswürdigen Vergangenheit. Rund 250 Aufsätze aus den verschiedensten Disziplinen des Faches kamen in den Tagen des Kongresses zum Vortrag; in neun Referaten erörterten die führenden Vertreter der Byzantinistik zentrale Themen, wie Prinzipien und Methoden byzantinischer Diplomatie, byzantinische und serbische Herrscherkanzlei, Palamismus und Humanismus, oströmisches Vulgarrecht, byzantinisches, balkanisches und slavisches Recht. Nicht immer verlief die Diskussion in akademischer Gelassenheit. Wohl am leidenschaftlichsten erhitzen sich die Vertreter gegensätzlicher Lehrmeinungen bei der Erörterung der Entwicklung des Feudalismus in byzantinischer Stadt und Dorfgemeinde.

Von nicht geringerer Bedeutung war der fruchtbare Meinungsaustausch, die Fülle der Anregungen im persönlichen Gespräch. Sie werden die Arbeit bis zum nächsten Kongreß 1966 in Oxford nachhaltig befruchten. Am spürbarsten wohl vollzogen die Verbindung zur verantwortungsvollen Mitgestaltung der Gegenwart in ihren Vorträgen die Jünger Bessarions, die Vertreter der theologischen Byzantinistik: auch sie in ihrem Ringen um Verstehen der Ostkirche stille Wegbereiter des nahenden, mit unendlich reichen Hoffnungen bedachten 21. ökumenischen Konzils.

P. Wirth

15. Deutscher Orientalistentag

Der 15. Deutsche Orientalistentag fand vom 31. Juli bis 3. August 1961 in Göttingen statt. Es waren insgesamt zehn Sektionen eingerichtet, innerhalb derer sich die einzelnen Fachvertreter versammelten: I. Ägyptologie, II. Keilschriftforschung, III. Altes Testament, IV. Christlicher Orient und Byzanz, V. Semitistik und Islamkunde, VI. Indologie, VII. Iranistik, VIII. Altaistik und Zentralasienkunde, IX. Sinologie und Japanologie, X. Afrikanistik.

Den großen Einleitungsvortrag in der Pauliner-Kirche hielt Prof. S. Morenz (Basel-Leipzig) über das interessante Thema »Ägyptische Nationalreligion und griechisch-römische Isismission«. Dann begannen die Referate in den einzelnen Sektionen.

Was die Zahl der Referate angeht, war die Sektion IV (Christlicher Orient und Byzanz) diesmal leider nur schwach besetzt. H. L. Hempel (Rom) sprach am ersten Tag über

die Ikonographie des sog. »Paliotto von Salerno«, K. Wessel (München) am zweiten Tag über eine provinzial-byzantinische Brunnenmündung aus Sudermanns Nachlaß. Daran schloß sich das Referat von A. Böhlig (Halle) über religionsgeschichtliche Probleme in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag' Ḥamādī, mit besonderer Berücksichtigung der sog. »titellosen Schrift«¹, an. J. Irmscher (Berlin) brachte am dritten Tag einen neuen Beitrag zum Palladasproblem², J. Scharf (Göttingen) Neues zu Prodomos. Der vierte Tag wurde schließlich noch während der Tagung etwas ausgebaut. So konnte sich an den (im Programm vorgesehenen) sehr instruktiven Vortrag von L. Bernhard (Salzburg) über die Chronologie syrischer Handschriften³ ein Vortrag von P. Nagel (Halle) über das Problem der »Bundessöhne« bei Afrahat anschließen. Dankenswerterweise erklärte sich J. Duchesne-Guillemin (Lüttich) bereit, seinen für 9 Uhr in den Sektionen II und VII angesetzten Vortrag über »Die Magier zu Bethlehem und Mithra als Erlöser?« um 8.15 Uhr auch in der Sektion IV zu halten.

Auch die anderen Sektionen boten manches, was für den christlichen Orient von Wichtigkeit ist, so M. Kamil (Kairo) in Sektion V mit seinem Referat über die »Äthiopische Übersetzungsliteratur aus dem Arabischen«, in dem er durch eine Reihe von Beispielen für von den äthiopischen Übersetzern mißverstandene arabische Texte das Interesse der Zuhörer fesselte. M. Krause (dzt. Kairo), der an den Handschriften von Nag' Ḥamādī arbeitet, gab in Sektion I eine eingehende Bestandsaufnahme. Eva Osswald (Jena) referierte in Sektion III über das Problem der vaticinia ex eventu, wobei auch im Äthiopischen überlieferte Apokrypha zur Sprache kamen. Erwähnt werden muß auch der Beitrag von E. Gräf (Köln) über christliche Einflüsse im Koran⁴.

Auch außerhalb des semitisch-christlichen Bereiches gab es viel Interessantes. Der zu neuen Lösungen vorstoßende Vortrag von H. Humbach (Mainz) über die Götternamen der Kušān-Münzen löste eine lebhaftere Diskussion aus.

Da die Referate bald im Druck erscheinen werden, ist es nicht notwendig, hier näher auf sie einzugehen [jetzt in: ZDMG 111 (1961) 375–511].

Die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek hatte eine Ausstellung orientalischer Handschriften aus ihren Beständen veranstaltet, die auch syrische, koptische und äthiopische Handschriften zeigte. Besonderes Interesse erweckte die Hs. Lagarde 121 (52ff. in 4^o) mit Bruchstücken des sa'idischen Neuen Testaments⁵, die nach den Bemerkungen

¹ Übersetzung von H.-M. Schenke, *Vom Ursprung der Welt — Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi* = ThLZ 84 (1959) 243–56. Ein Großteil der (bisher bekannten) Schriften von Nag' Ḥamādī in deutscher Übersetzung jetzt bei J. Leipoldt — H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* = Theologische Forschung 20 (Hamburg-Bergstedt 1960).

² Vgl. OrChr 44 (1960) 154.

³ Leider konnten diese wichtigen Resultate nicht mehr in der (unter Mitarbeit von J. Mayr) von B. Spuler neubearbeiteten Ausgabe der *Wüstenfeld-Mahler'schen Vergleichungs-Tabellen zu den muslimischen, orient-christlichen und iranischen Zeitrechnungen* (Wiesbaden 1961) berücksichtigt werden.

⁴ Zu diesem Thema vgl. u. a. A. Baumstark, *Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran* = OrChr 37 (1953) 6–22.

⁵ 1. Mk 9,19–24,26 (f. 1–14) = Manchester, John Rylands Library: E. W. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library* (Manchester 1909) Nr. 11 (Lord Crawford 3), p. 3; publiziert von E. Amélineau, *Fragments coptes du Nouveau Testament dans le dialecte thébains* = Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 5 (1884) 106–18. Nach der Bemerkung des Göttinger Hss.-Kataloges S. 150 (der hierin auf den Crawford-Katalog zurückgeht) soll die Pergamenthandschrift um 950 n. Chr. geschrieben worden sein. Dazu sagt Amélineau (105): «Le catalogue de la bibliothèque de Lord Crawford fait remonter à l'an 950 l'exécution du manuscrit rangé sous le numéro 3, je ne sais d'après quelles raisons.»

kungen auf F. 1 der Bischof von Durham, J. B. Lightfoot, aus Hss. des Earl of Crawford and Balcarre abgeschrieben und Lagarde geschenkt hat.

Die Festveranstaltung auf dem Rhons brachte u. a. ausgiebige Darbietungen in indischer Tänze, die von ausführlichen Erklärungen begleitet wurden.

Die Atmosphäre der alten Universitätsstadt bot einen idealen Rahmen für die Tagung, deren tadellose Organisation der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu verdanken ist.

Ernst Hammerschmidt

Internationaler Kongreß "The New Testament Today"

Über 550 Teilnehmer aus den verschiedensten Ländern versammelten sich vom 11. bis 15. September 1961 in Oxford zum "Second International Congress on New Testament Studies" (dessen Vorläufer die Konferenz "The Four Gospels in 1957" war). Die umfangreichen Vorbereitungsarbeiten und die Organisation des Kongresses wurden in bewährter Weise vom Oxforder Lady Margaret Professor of Divinity, Canon Dr. F. L. Cross (Christ Church), durchgeführt.

Ähnlich wie auf den Internationalen Patristiker-Kongressen wurde auch das weitverzweigte Gebiet der neutestamentlichen Studien in verschiedenen Kategorien von Darbietungen behandelt: Die Thematik der allgemeinen Vorlesungen war so angelegt, daß sie für alle Teilnehmer von Interesse waren. Hier sprachen (u. a.) der Erzbischof von Canterbury (und ehemalige Regius Professor of Divinity in Cambridge), Dr. A. M. Ramsey, über "The Narratives of the Passion", Professor D. K. H. Rengstorff (Münster) über "St. Paul and the Early Roman Church", Professor D. K. Aland (Münster) über "The Problem of the New Testament Canon" und Professor Dr. W. Schneemelcher (Bonn) über »Gattung, Form und Theologie in apokryphen Evangelien«.

Detailfragen wurden in den sogenannten Communications behandelt, die jeweils 18 Minuten dauerten. Aus der Fülle dieser Kurzreferate seien hier die von J. B. Bauer-Graz ("Synoptic Tradition in the Gospel of Thomas"), W. Schneemelcher-Bonn (»Der apokryphe Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern«), O. H. M. Lehmann-London ("Communal Worship in the N. T. and the Contemporary Jewish Liturgy"), G. Maldfeld-Bochum (»Datierung frühchristlicher Papyri«) und H. Odeberg-Lund ("Jewish, Samaritan and Ethiopian Mysticism. Their Interrelations") hervorgehoben.

Als dritte Gruppe wurden sogenannte Master Themes (größere Spezialvorlesungen mit anschließender Diskussion) abgehalten, die nach einzelnen Gebieten gegliedert waren. Insgesamt waren zehn solcher »Diskussionsgruppen« gebildet worden. Die Gruppe 9: The New Testament Apocrypha, befaßte sich vor allem mit dem Thomasevangelium aus dem Fund von Nag' Hamadi. Dr. R. McL. Wilson (St. Andrews) lieferte eine Übersicht über den Stand der Forschung ("The Gospel of Thomas"); der Vortrag von Professor Dr. P. A. van Stempvoort (Groningen) mußte leider ausfallen, dafür referierte G. C. Stead (Keble College, Oxford) über das Thomasevangelium. Im Rahmen dieser Master Themes sprach auch Professor E. de Strycker SJ. (Löwen) über »Problèmes critiques et exégétiques concernant le Protévangile de Jacques«, besonders im Hinblick auf den neuen Papyrus Bodmer¹.

2. Lk 3,8-6,37 (f. 27-15 rückwärts und f. 52) = Manchester, John Rylands Library: Crum, *Catalogue*, Nr. 12 (Lord Crawford 5), p. 4; publiziert von Amélineau = *Recueil etc.* 5 (1884) 118-26; «VIe siècle» (Crawford-Katalog: 12. Jh.).

3. Lk 17,18-19,29 (f. 51-42 rückwärts) = Manchester, John Rylands Library: Crum, *Catalogue*, Nr. 13 (Lord Crawford 1), p. 4; publiziert von Amélineau = *Recueil etc.* 5 (1884) 126-131; «VIIIe siècle» (Crawford-Katalog: 800 n. Chr.).

4. Gal 1,14-5,22 (f. 40, 41, 39-28 rückwärts) = Manchester, John Rylands Library: Crum, *Catalogue*, Nr. 14 (Lord Crawford 4), p. 4; publiziert von Amélineau (hier 1,14-6,16) = *Recueil etc.* 5 (1884) 131-139; ohne Datumsangabe.

¹ Vgl. M. Testuz, *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie* (Cologne-Genève 1958).

Der Kongreß bot in seiner internationalen Besetzung Möglichkeiten zur persönlichen wissenschaftlichen Begegnung, eine an sich wertvolle Möglichkeit, die leider durch die übergroße Zahl der Teilnehmer (von denen nur ein Teil aus dem eigentlichen Bereich der Wissenschaft kam) etwas eingeschränkt wurde¹. Ernst Hammerschmidt

Seit dem 1. Januar 1962 erscheint das Israel-Forum in einem eigenen (gleichnamigen) Verlag in Rothenburg ob der Tauber in besserer Ausstattung und mit reichem Inhalt, ohne dabei den Charakter als israelische Zeitschrift für das ganze deutsche Sprachgebiet aufzugeben. Der Inhalt erstreckt sich regelmäßig auch auf die Zeit, da Palästina ein christliches Land war. H. Engberding

Seinem Büchlein *Vergleichende Religionsgeschichte und Kirchenväter* = Heiligenkreuzer Studien 11 (Ferdinand Berger-Horn, N. Ö., 1960) hat Dr. P. Severin Grill O. Cist. eine *Beschreibung der syrischen Hss. der Nationalbibliothek in Wien* (S. 54/8) beigegeben. Es handelt sich um sechs Nummern, von denen 1, 3, 4, 5 Schriften des NT bieten; Nr. 2 bietet den Psalter; Nr. 5 wird etwas ungenau als »Homiliar und Passionar der syrischen Liturgie« beschrieben. Wahrscheinlich handelt es sich um den westsyrischen Ritus. Es beginnt mit dem Mutter-Gottes-Fest nach Weihnachten. Nr. 7 ist ein kleines Büchlein mit Exorzismen. — Ob es sich lohnt, diesen Inhalt näher zu durchforschen? H. Engberding

Totentafel

P. Chrysostomus Baur OSB, Dr. phil., Dr. theol.; geb. 14. Dez. 1876; 31. Januar 1962: *St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (Louvain 1907). — *Joh. Chrysostomus und seine Zeit*. 2 Bde (München 1929/30) (auch ins Englische übertragen) — *Initia Patrum Graecorum* = Studi et Testi 180/81.

Louis Brou OSB, geb. 22. 5. 1898, † 30. 7. 1961, seit 1946 Member of the Council of the Henry Bradshaw Society, seit 1950 einer der Vizepräsidenten dieser Gesellschaft, muß hier wegen seiner Arbeiten über die griechischen Texte, welche in die lateinische Liturgie Aufnahme gefunden haben, genannt werden: *L'Alleluia Graeco-latin* »*Dies sanctificatus*« *de la messe du Jour de Noël* = *Rv grégorienne* (1939) 1/8; 81/9; 203-13. — *Saint Grégoire de Nazianze et l'antienne* »*Mirabile Mysterium*« *des Laudes de la Circoncision* = *EphLit* 58 (1944) 14-22. — *Le »Sancta Sanctis« en Occident* = *JThSt* 45 (1945) 160-78; 47 (1946) 11-29. — *Le Trisagion de la Messe d'après les sources manuscrites* = *EphLit* 61 (1947) 309-34. — *Les Chants en langue grecque dans les liturgies latines* = *Sacris erudiri* 1 (1948) 165-80. Dazu *premier Supplément* ebda. 4 (1952) 226-38. — *Restes de l'Homélie sur la Dormition de l'Archevêque Jean de Thessalonique dans le plus ancien Antiphonaire connu et le dernier Magnificat de la Vierge* = *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2 (1952) 84-93.

Abt Bernard Capelle OSB, geb. 8. Februar 1884, Dr. der Gregoriana zu Rom, 1936-56 Inhaber des Lehrstuhls für Liturgie an der theologischen Fakultät der Universität Löwen, 1956-60 Professor am Institut Supérieur de Liturgie zu Paris, seit 1950 Consultor der Ritenkongregation zu Rom, Vizepräsident der Bradshaw Society zu London, Mitglied (ehrenhalber) der römischen päpstlichen Akademie der Theologie, Dr. h. c. der Geschichtswissenschaften der Universität Löwen, † 19. Oktober 1961. Einschlägige Arbeiten: *An Early Euchologium. The Dér Balizeh-Papyrus*, enlarged and reedited by C. H. Roberts-B. Capelle (Löwen 1949) und *Les liturgies »basiliennes« et saint Basile* im Anhang zu J. Dorese-E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile* (Löwen 1960).

Marius Chaîne (1873-1960): *Apocrypha de Beata Maria Virgine* (äthiopischer Text und lateinische Übersetzung = CSCO 39/40 (1909). — *Catalogue des mss éthiopiens de*

¹ Es ist vorgesehen, die Kongreßakten wiederum in den TU zu veröffentlichen, wie dies schon mit dem ersten Kongreß 1957 geschehen ist; vgl. *Studia Evangelica* = TU 73, Berlin 1959 (davon ein Auszug: *The Four Gospels Reconsidered* [Oxford 1960]).

la collection Antoine d'Abbadie de la Bibliothèque Nationale (Paris 1912). — *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie. Historique et exposé du calendrier et du comput de l'Égypte et de l'Éthiopie depuis les débuts de l'ère chrétienne à nos jours, accompagnés de tables donnant pour chaque année, avec les caractéristiques astronomiques du comput alexandrin, les années correspondantes des principales ères orientales, suivies d'une concordance des années juliennes, grégoriennes, coptes et éthiopiennes avec les années musulmanes, et de plusieurs appendices.* Paris 1925. 344 S. (vgl. *Analecta Orientalia* 11 [1928] 128-32). — *Eléments de grammaire dialectale copte, bohairique, sahidique, achmimique, fayoumique* (Paris 1933, LII, 512 S.), dazu die Ergänzung: *Les dialectes coptes assiouitiques A². Les caractéristiques de leur phonétique, de leur morphologie, de leur syntaxe* (Paris 1934, 90 S.). — *La proposition nominale dans les dialectes coptes. Exposé avec les lois de leur construction et celles de leur syntaxe des diverses espèces de propositions nominales dans la langue copte, suivi d'un examen des rapports existant entre le copte et l'égyptien, accompagnée d'une étude critique de l'article défini simple en copte et en égyptien, à laquelle sont jointes des observations sur quelques formes verbales coptes* (Paris 1955, 109 S.). — *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien* = *Bessarione* 14 (1909/10) 181-209. — *Une homélie de saint Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à saint Grégoire de Nazianze* = *RvOrChr* 17 (1912) 395ff. und 18 (1913) 36ff. — *La consécration et l'épiclèse dans le missel copte* = ebda. 18 (1913) 225-43. — *Catéchèse attribuée à saint Basile de Césarée* = ebda. 23 (1922/23) 150/9 und 271-302. — *Note sur l'expression copte e* = ebda. 209-13. — *La durée du patriarcat d'Isaac XLIIe patriarche d'Alexandrie* = ebda. 214/6. — *L'église de saint Marc à Alexandrie construite par le patriarche Jean de Samanoud* = ebda. 24 (1924) 372-86. — *Un conflit sur la date de Pâques chez les Orientaux* = ebda. 436-40. — *La double recension de l'histoire Lausiaque dans la version copte* = ebda. 25 (1925/26) 232-75. — *La recension copte de la vie d'Abba Martyrianos de Césarée* = ebda. 27 (1929) 140-80. — *Le Chronicon orientale de Butros ibn ar-Rahib et l'histoire de Gargis el-Makin* = ebda. 28 (1931/32) 390-405. — *Sermon de Théodose patriarche d'Alexandrie sur la dormition et l'assomption de la Vierge* = ebda. 29 (1933/34) 272-314. — *Un monastère éthiopien à Rome au XVe et XVIe siècle, San Stefano dei Mori* = *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph de Beyrouth* 5 (1910) 1-36. — *Sermon sur la Pénitence attribué à S. Cyrille d'Alexandrie* = ebda. 6 (1913) 493-528. — *Une lettre de Sévère d'Antioche à la diaconesse Anastasie* = *OrChr* 11 (1913) 32-58. — *Notes d'étymologie* = *Aethiops* 2 (1930/31) 26-30. — *Chronologica* = ebda. 3 (1936) 1-5. — *La Chronologie de quelques inscriptions grecques-chrétiennes* = *Journal of the Society of Oriental Research* 10 (1926) 293/9. — *Le Triadon: son auteur, la date de sa composition* = *Bulletin de l'association des amis des églises et de l'art copte* 2 (Kairo 1936) 9-24. — *L'enseignement du ge'ez chez les Abyssins* = *Mélanges Maspéro* 2 (Kairo 1937) 363-76. — *La forme PA du verbe IPI* = *Revue d'Égyptologie* 2 (1939) 35f. — *Trois nouveaux feuillets du recueil sahidique des Apophtegmes des pères* = *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 37 (1939) 49-61.

J. W. Crowfoot, Archäologe, besonders bekannt geworden durch *Churches at Jerash. A preliminary report of the Joint Yale - British School Expedition at Jerash 1928/30* = *British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper* 3 (London 1931), und *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste* = *British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper* 4 (London 1937), und [in Verbindung mit K. M. Kenyon and E. L. Subenik] *The buildings at Samaria I* (London 1942); † 6. 12. 1959.

Gerhard Deeters, geb. 8. August 1892 zu Lemburg in Livland, studierte von 1911 bis 1914 in Leipzig Philosophie; von 1922 bis 1925 in Jena und München vergleichende Sprachwissenschaft; promovierte 1925 in München summa cum laude mit der Dissertation: *Armenisch und Südkaukasisch, ein Beitrag zur Frage der Sprachmischung*; von 1926 bis 1935 Lektor im Verlag F. A. Brockhaus-Leipzig; von 1927 bis 1932 Assistent am Seminar für vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Leipzig; 1930 daselbst Habilitation (*Das karthwelische Verbum*). Im gleichen Jahr folgte er Adolf Dirr in der Schriftleitung der *Caucasica*; 1935 Berufung nach Bonn auf den Lehrstuhl für vergleichende Sprachwissenschaft; von 1937 bis 1960 Herausgeber der *Indogermanischen Forschungen*; *Graeco-Georgica* = *Annuaire Inst. phil. et hist. orient. et slaves* 5 (1937)

267-75. 1960 erschien noch von ihm im Handbuch der Orientalistik: *Kaukasische Sprachen*; † 19. Februar 1961 (vgl. Bedi Karthlisa 36/37 [1961] 94/6).

Hugo Duensing, D. theol., Dr. phil., geb. 15. April 1877 zu Hannover; † 28. November 1961 zu Goslar. Werke: *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* = AbhAkWGött. 1946; *Zwei christlich-palästinisch-aramäische Fragmente aus der Apg* = ZntW 37 (1938) 42/6; *Neue christlich-palästinisch-aramäische Fragmente* = Nachr-AkWGött 1944; *Nachlese christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente* = ebda. 1955, 115-91.

Ejnar Dyggve, mit dessen Name das Problem der *basilica discoperta* verbunden bleiben wird. † 6. August 1961.

Mauritius Gordillo SJ, geb. 23. April 1894 zu Sevilla, seit 1925 Professor für vergleichende östliche Theologie am Pontificio Istituto Orientale zu Rom, später auch Vizepräsident dieses Institutes, † 16. April 1961. — Werke u. a.: *Compendium theologiae orientalis* (in 3. Auflage); *Mariologia orientalis*; *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata* 1. Bd., vgl. OrChrP 27 (1961) 434-42.

Prof. L. H. Grondijs, dessen Ansichten über die Ikonographie des Gekreuzigten bis zuletzt umstritten geblieben sind; vgl. Byz 54 (1961) 404-10; † 17. März 1961.

Karl Heussi, Dr. phil., D. theol. h. c., geb. 16. Juni 1877, seit 1924 o. Professor für Kirchengeschichte in Jena, hat mit seinen *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (Leipzig 1917) auch der Wissenschaft vom Christlichen Osten gedient; † 25. Januar 1961; vgl. ThLzgt 72 (1947) 104/6; 77 (1952) 369-80; 86 (1961) 541/6.

Carsten Høeg, geb. 15. November 1896, seit 1926 Professor für klassische Philologie an der Universität Kopenhagen, begründete mit Tillyard und Wellesz die *Monumenta Musicae Byzantinae*. Weitere Arbeiten s. Riemann, *Musiklexikon*, Personenteil 1 (1959) 805f.; † 26. März 1961.

Werner Jaeger, Dr. phil., Dr. phil. h. c., Litt. D., Hum. L. D., D. theol. h. c., geb. 30. Juli 1888 zu Lobberich am Niederrhein, 1913 in Berlin habilitiert, 1914 a. o. Prof. in Basel, 1915 o. Prof. in Kiel, 1921 Nachfolger von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf in Berlin, 1936 an die Universität Chicago, 1939 an die Harvard-University; 1955 Orden Pour le mérite; † 19. Oktober 1961 zu Boston, ist auch hier zu erwähnen wegen der durch Wilamowitz-Möllendorf angeregten »editio princeps« der Werke Gregors von Nyssa: Bd. 1 u. 2 und drei Traktate des ersten Teiles des 8. Bd. durch ihn selbst, andere Bände durch Mitarbeiter (Pasquali, Cavarinos, Callahan, Mueller, Langerbeck); vgl. außerdem: *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954); *Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites* = Sitzb Pr Ak W 26 (Berlin 1930) = Scripta Minora 2,33-66; *Greek uncial fragments in the Library of Congress* = Traditio 5 (1947) 79-102 = Scripta Minora 2,355-87; *Studia Pliniana et Ambrosiana ad Xenocratem Ephesium emendandum* = Festschrift J. Marouzeau (Paris 1948) 297-302 = Scripta Minora 2,389-94; *Von Affen und wahren Christen* = Festschrift Karl Reinhardt (Münster und Köln 1952) 161/8 = Scripta Minora 2,429-39; *Basilium und der Abschluß des trinitarischen Dogmas* = ThLzgt 83 (1958) 255/8 = Scripta Minora 2,525-30; *Paideia Christi in Humanistische Reden* (1958); auf seinem Sterbebette durfte er noch das erste gedruckte Exemplar von *Early Christianity and Greek paideia* entgegennehmen.

Hermann Junker, Dr. phil., Dr. theol. h. c., hon. D., geb. 29. Nov. 1877, 1907 Privatdozent in Wien, 1909 a. o. 1912 o. Prof., 1929-45 Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts zu Kairo, Mitglied der Akad. Wiss. Wien, der Preuß. und der Bayer-Akad. Wiss.; † 9. Januar 1962, muß auch hier erwähnt werden wegen seiner grundlegenden Untersuchungen zur koptischen Poesie, deren Veröffentlichung unserer Zeitschrift (6 [1906]; 7 [1907]; 8 [1908]) noch heute zum Ruhme gereicht.

Kornelius Kekelidze, geb. 1879, Prof. an der Universität Tiflis, der bis jetzt bedeutendste Vertreter der georgischen Literaturgeschichte, Mitglied der Akademie, † 7. Juni 1962 zu Tiflis: *Georgische Liturgiedenkmalen in einheimischen Bibliotheken* (Tiflis 1908; georg.); *Das Jerusalemer Kanonar des 7. Jh.* (Tiflis 1912; georg. russ.); *Das altgeorgische*

Archieratikon (Tiflis 1912; russ.); *Monumenta Hagiographica Georgica*. 2 Bde (Tiflis 1918 und 1946); *Geschichte der georgischen Literatur* 1 (Tiflis 1961); 2 (ebda 1958); von rund 200 Veröffentlichungen sind die wichtigsten in den 7 Bden »*Studien zur Geschichte der altgeorgischen Literatur* (Tiflis 1945–61) zusammengefaßt.

Theodor Kluge, Dr.-Ing., Dr. phil., geb. 24. Februar 1880 zu Nauen, † 13. Juli 1959 zu Berlin-Nikolassee. Er hat als einer der Pioniere der Kenntnis der georgischen Sprache im deutschen Raum zu gelten, machte 1910 seine erste Reise nach Georgien, half als erster Anton Baumstark bei der Auswertung des georgischen Kanonarion. Werke (abgesehen von denen, welche außerhalb des Rahmens des Christlichen Orients fallen): *Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda* = OrChr 12 (1914) 24–38; *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jh.* = OrChr 13 (1915) 201–33; *Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im 7. Jh.* = OrChr 14 (1916) 223–39. *Versuch einer systematischen Darstellung der altgeorgischen (grusinischen) Kirchenbauten* (Berlin 1918, 80 S.); *Über zwei ntl altgeorgische Hss.* = *Novum Testamentum* 1 (1956) 304–21.

Eulogios Kurilas, ehemals Mönch der Großen Lawra (daher auch als Lauriotes zeichnend!), später Metropolit von Korytsa, † 21. April 1961. Bereits 1935 konnte er in einer 31 Seiten starken Broschüre *Ἀναγραφή συγγραῶν καὶ ἐπιστημονικῶν διατριβῶν* 42 Titel schriftstellerischer Tätigkeit aufführen. Wir heben daraus seine Forschungen über das Mönchtum des Athos und die dortigen Hss. heraus. Von späteren Arbeiten erwähnen wir: [in Verbindung mit Fr. Halkin] *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe siècle)* = AnBoll 54 (1936) 38–112; [in Verbindung mit Xyngopoulos] den Artikel *Athos* (144 S.) im ersten Band der *Θρησκευτικὴ καὶ χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* (1936); *Κύριλλος Προηγούμενος Λαυριώτης ὁ Χρονογράφος* (Athen 1935, 180 S.); *Κατάλογος ἀγιορειτικῶν χειρογράφων* = *Θεολογία* 14 (1936) — 21 (1950); *Αἱ πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων γενόμεναι ἀπόπειραι ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ* = *Νέα Σιών* 30 (1935) — 34 (1939); *Κριτικὴ ἐκκλησιαστικῶν λειτουργικῶν βιβλίων: Τὸ Λαυριωτικὸν Β 33 Εἰρημολόγιον* (Athen 1935); *Πατριαρχικὴ ἱστορία* Bd. 1 (Athen 1951, 432 S.); *Σλάβοι καὶ Ἀλβανοὶ ἐν Ἑλλάδι* 1944, 40 S.); *Θεοδώρητος προηγούμενος Λαυριώτης ὁ κωδικογράφος* = *ByZ* 44 (1951) 343/6.

Prof. Benedikt Marx, † 29. November 1961 im Alter von fast 86 Jahren; bekannt geworden durch *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne* = OrChrP 5 (1933) 281–367; *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münster 1940); *Der homiletische Nachlaß des Basileios von Seleukeia* = OrChrP 7 (1941) 329–69.

Jacques Moreau, Dr. phil., Schüler von Henri Grégoire, geb. 12. September 1918 zu Lodelinsart in Belgien, seit 1950 Professor in Saarbrücken, seit 1960 in Heidelberg, 1949–56 Herausgeber des *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université de Bruxelles*, am 23. September 1961 bei einem Flugzeugunglück in der Nähe von Ankara ums Leben gekommen.

Cyril Moss, B. A., O.B.E., Assistant Keeper in the Department of Oriental Printed Books and Manuscripts of the British Museum, † März 1961: *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature* (1174+205+272 Kolumnen!) — *S. Amphilochius of Iconium on John 14,28* = *Mus* 43 (1930) 317–64. — *Isaac of Antioch. Homily on the Royal City* = *ZschrSem* 7/8 (1929–32) 295–306. — *Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre* = *Mus* 48 (1935) 87–112. — *Proclus of Constantinople: Homily on the Nativity* = *Mus* 42 (1929) 61–73. — *Severian, Bishop of Gabala: Homily on the Nativity of our Lord...* = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* ... 12 (1948) 555–66. — *The Peshitta of Ezra* = *Mus* 46 (1933) 55–110. — *A Syriac version of Pseudo-Athanasius Contra Apollinarium I* = OrChrP 4 (1938) 65–84.

Exz. Dr. Michael Freiherr von Taube, geb. 1869 zu St. Petersburg, an der dortigen Universität Professor für internationales Recht, von 1906 an auch im Staatsdienst des Auswärtigen Amtes als Vortragender Rat, Staatssekretär, stellvertretender Minister, Senator, seit 1931 Honorarprofessor für Spezialgebiete des Völkerrechtes und der Völker-

rechtsgeschichte an der Universität Münster, † 29. November 1961 zu Paris. In seinen Untersuchungen nahmen die Staaten Osteuropas einen hervorragenden Platz ein.

Geheimrat Prälat Prof. Dr. Eduard Weigl, geb. 31. Mai 1869 im Bayerischen Wald, seit 1909 o. Professor an der Universität München, † 4. Februar 1961. Einschlägige Arbeiten: *Die Heilslehre des Cyrill v. Alexandrien* (1905); *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius* (1914); *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (1925).

Personalia

An der Universität München habilitierte sich im SS 1961 Dr. Julius Abfalg für das Fach der Philologie des Christlichen Ostens.

Gabriel Acacius Coussa, von 1936 bis 1953 Professor für orientalisches Kirchenrecht am Pontificio Istituto »Utriusque Iuris« zu Rom, Tit.-Erzbischof, Assessor, später Pro-Sekretär der Kongregation für die Ostkirche, wurde am 17. Februar 1962 zum Kardinal ernannt. Vgl. seine *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali* (I. Cryptoferratae 1948; II. Venetiis 1941; III. Romae 1950); *Supplementum ad vol. I* (Cryptoferratae 1958); *De Personis: De Clericis in specie* (Cryptoferratae 1953); *De Religiosis et de laicis* (Cryptoferratae 1954); und in der Reihe *Fontes Codificationis iuris canonici orientalis: Fonti di disciplina generale antica* (sec. II-IX) (1933) und *Textes du droit approuvé des Melkites* (1934). † 29. 7. 1962.

Prof. Dr. Franz Dölger wurde auf der internen Sitzung des Kapitels des Ordens Pour le mérite im Juni 1962 zum Nachfolger des Münchener Archäologen Ernst Buschor gewählt.

P. Neophyt Edelby, ehemals Professor der Patrologie und der Kirchengeschichte am Seminar S. Anna zu Jerusalem, Mitbegründer der Zeitschrift PrOrChr, Sekretär des melchitischen Patriarchen Maximos IV., wurde am 24. Dezember 1961 zum Erzbischof geweiht.

An der Universität Hamburg habilitierte sich im Juli 1961 Dr. Constantin Floros mit der Schrift: »Das mittelbyzantinische Kontakienrepertoire. Untersuchung und Edition.«

Dr.-phil., Dr.-theol., B. Litt. (Oxon.) Ernst Hammerschmidt erhielt im Februar 1962 in der philosophischen Fakultät der Universität Saarbrücken die *venia legendi* für das Fach Orientalistik.

Abt Dr. Johannes Maria Hoeck, Leiter des byzantinischen Institutes Ettal, hat am 1. September 1961 die Leitung der Abtei Scheyern übernommen.

Der apl. Prof. für semitische Philologie an der Universität Bonn Dr. Wilhelm Hoenerbach wurde auf den von den Nationalsozialisten gestrichenen, jetzt wieder errichteten ordentlichen Lehrstuhl der Orientalistik an der Universität Kiel berufen (Juni 1962). Es sollen vor allem die spanisch-arabischen Beziehungen untersucht werden.

Universitätsdozent D. Dr. Peter Kawerau hat den an ihn ergangenen Ruf auf den ordentlichen Lehrstuhl für Geschichte der Ostkirchen an der Universität Marburg angenommen.

Der durch die Erkrankung von P. H. Engberding frei gewordene Lehrauftrag für die Kunde des Christlichen Ostens an der Universität Münster wurde mit Beginn des WS 1961/62 dem D. Dr. Paul Krüger übertragen.

An derselben Universität wurde Antanas Maceina zum außerplanmäßigen Professor ernannt (vgl. OrChr 44 [1960] 160).

Der Professor mit Lehrstuhl für Ägyptologie an der Universität Leipzig Dr. Siegfried Morenz wurde als o. Professor an die Universität Basel berufen, mit doppeltem Lehrauftrag: für Ägyptologie in der phil.-hist. Fakultät, für Religionsgeschichte in der theol. Fakultät.

Dozent D. theol. Konrad Onasch, seit 1. Juni 1959 Tit.-Professor (vgl. OrChr 45 [1961] 160), wurde zum 1. August 1961 zum Professor mit Lehrauftrag für Konfessionskunde der Orthodoxie an der Universität Halle ernannt.

Der Rektor des Pontificio Istituto Orientale zu Rom, P. Alfons Raes SJ (vgl. OrChr 42 [1958] 160) wurde im März 1962 zum Präfekten der Biblioteca Apostolica Vaticana ernannt, als Nachfolger des zum Kardinal erhobenen Abtes Anselmo Albareda OSB.

Prof. D. Karl Heinrich Rengstorf erhielt von der Universität Aberdeen am 6. Juli 1962 den D.D. und von der theol. Fakultät der Universität Lund am 30. Mai 1962 den teol. Dr. h.c.

P. Jean Simon SJ wurde Dekan der Orientalischen Fakultät des Päpstlichen Bibel-instituts zu Rom (als Nachfolger von P. Alfred Pohl SJ).

Der o. Professor für Geschichte des Altertums an der Universität Tübingen Dr. Joseph Vogt wurde von der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur zu ihrem neuen Präsidenten gewählt.

Z 62/3473 R