

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

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

Band 47 · 1963 · September

(Vierte Serie · Elfter Band)

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

INHALT

Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltextrn verglichen (Fortsetzung)	1
Hieronymus Engberding OSB: Das anaphorische Fürbittgcbet der Basiliusliturgie	16
J. Mateos SJ: L'office monastique à la fin du IV ^e siècle. Antioche, Palestine, Cappadoce	53
Stanley Kazan: Isaac of Antioch's Homily against the Jews (continuation)	89
Paul Krüger: Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais d. Gr.	98
Hieronymus Engberding OSB: Ist Vat. Syr. 368 monophysitischer Herkunft?	111
Maria Cramer: Studien zu koptischen Pascha-Büchern	118
Arthur Vööbus: Neues Licht über das Restaurationswerk des Jöhanän von Mardē	129
Besprechungen	140
Mitteilungen	158

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 47

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Mollot

Band 47 · 1963 · September

Vierte Serie · 11ter Band

OTTO Harrassowitz, Wiesbaden

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor



Band 47 · 1963 · September

Vierte Serie · Elfter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENTS CHRISTIANUS

Spezial für

die Kunde des christlichen Ostens

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben
von F. Theodor Eberding und Joseph Molitor



gd 368

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963

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

Acna	Joseph Molitor: Das Adysh-Tetraevangelium. Neu übersetzt und mit altgeorgischen Paralleltexen verglichen (Fortsetzung) 1	1
Anaph	Hieronymus Engberding OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie 16	16
Anph	J. Mateos SJ: L'office monastique à la fin du IV ^e siècle. Antioche, Palestine, Cappadoce 53	53
AT	Stanley Kazan: Isaac of Antioch's Homily against the Jews (continuation) 89	89
BHG	Paul Krüger: Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais d. Gr. 98	98
BHO	Hieronymus Engberding OSB: Ist Vat. Syr. 368 monophysit- ischer Herkunft? 111	111
Bbl	Maria Cramer: Studien zu koptischen Pascha-Büchern 118	118
Brigh	Arthur Vööbus: Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōhannān von Mardē 129	129
Bull	Besprechungen 140	140
ByZ	Mitteilungen 158	158
CSC	← Neues Testament	
CSEI	← Oriens Christianus	
DAG	← Oriens Christianus Periodica	
GGS	← L'Orient Syrien	
Harv	← Migne, Patrologia Graeca	
JTS	← Patrologia Orientalis	
Mus	← Proche-Orient Chrétien	
Nou	← Reallexikon für Antike und Christentum	
NT	← Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio	
OrChr	← Revue Bénédictine	
OrChrP	← Revue des Etudes Byzantines	
OrSy	← Revue d'histoire Ecclésiastique	
PG	← Revue Quartaire	
PO	← Theologie und Glaube	
PrOrChr	← Texte und Untersuchungen	
RAC	← Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes	
Ren	← Zeitschrift für die altorientalische Wissenschaft	
ReBén	← Zeitschrift der deutschen syriakologischen Gesellschaft	
RvErlly	← Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins	
RvHistEcl	← Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft	
RömQuartaire		
ThOI		
TU		
WZKM		
ZarW		
ZDMG		
ZdPalV		
ZarW		

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 Christiania 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 17—21

17,1 Hoc loquebatur Iesus, et aspexit (= aspicere-fecit) oculos suos ad-(super)caelum, et dixit: Pater, pervenit (*verb.* perventum est)¹ tempus (= hora)², glorifica Filium tuum, ut Filius quoque tuus glorificet te. 2 Sicut³ tradidisti⁴ potestatem super omne⁵ carnale⁵, ut omne, quod tradidisti⁶ illi, tradat illis vitam aeternam⁷, 3 Ut agnoscant⁸ te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum (k'riste)⁹. 4 Ego te glorificavi¹⁰ super terram, opus consummavi quod commodavisti mihi ut faciam. 5 Et nunc glorifica me, Pater, tecum¹¹ gloriā illā quam habebam¹² praevie¹³ [usque] ad confectionem (=creationem) regionis (= mundi) ex (= a) te¹³. 6 Manifestavi nomen tuum hominibus, quos commodavisti mihi ex regione (= de mundo)¹⁴. Tui fuerunt, et mihi¹⁵ commodavisti illos solum¹⁵, et verbum tuum conservaverunt (*aor.*)¹⁶. 7 Nunc sciunt¹⁷, quia omne¹⁸ quid (= quod) commodavisti mihi¹⁸, 8 tradidi¹⁹ illis¹⁹; et illi²⁰ exceperunt vere²⁰ quoniam²¹ ex (= a) te veni²², et²³ crediderunt quoniam²⁴ tu misisti me. 9 Nunc²⁵ ego propter illos te-oro²⁶, et²⁷ non-tamen propter regionem (= mundum) te-oro²⁸, sed propter hos²⁹, quos commodavisti mihi, quia tui sunt. 10 Et meum³⁰ omne tuum est, et tuum meum-est³¹, et glorificatus sum ego super³² illos. 11 Et ego³³ non-iam sum in-regione (= in mundo)³⁴, et hi in-regione³⁵ sunt, et ego ad-te eo³⁶. Pater (*voc.*), sanctos (*praed.*)³⁷ <per>custodi hos nomine tuo, quo³⁸ commodavisti mihi, ut sint unum (*praed.*)³⁹ sicut nos unum (*praed.*) sumus⁴⁰. 12 Dum⁴¹ fui in-regione hac⁴², ego <per>custodivi⁴³ illos nomine tuo. Quo (!)⁴⁴ commodavisti mihi <per>custodivi illos⁴⁵; et nemo ex illis periit, at (= nisi) liber (= filius)⁴⁶ perditionis⁴⁷, ut

¹ pervenit (*aor.*) OT. - ² + meum Tb. - ³ + *ese* OT. - ⁴ commodavisti illi OT. - ⁵ omnia carnalia OT. - ⁶ commodavisti OT. - ⁷ + et haec est vita aeterna OT. - ⁸ noverint OT. - ⁹ k'ristē OT. - ¹⁰ glorificavi te OT. - ¹¹ cum temetipso OT. - ¹² habebam (+ ego Op) coram te OT. - ¹³ antequam essentia mea (= priusquam essem) in-regione hac OT. - ¹⁴ + hac OT. - ¹⁵ mihi-commo-davisti illos: om solum OT. - ¹⁶ ab-eis-conservatum-est (= conservaverunt *perf.*) OT. - ¹⁷ ab-iis-agnitum-est (= agnoverunt) OT. - ¹⁸ omnia quae commodavisti mihi (mihi-commo-davisti Tb) ex (= a) te sunt OT. - ¹⁹ quia verba tua quae commodavisti mihi tradidi illis OT. - ²⁰ illi sumpserunt et agnoverunt vere OT. - ²¹ quia OT. - ²² provi OT. - ²³ om et Tb. - ²⁴ quia OT. - ²⁵ om nunc OT. - ²⁶ te-precor OT. - ²⁷ om et Op. - ²⁸ te-interrogo OT. - ²⁹ illis OT. - ³⁰ eorum Op; tuum (*pl.*) Tb. - ³¹ meum est OT. - ³² inter OT. - ³³ om ego OT. - ³⁴ + hac OT. - ³⁵ in regione OT. - ³⁶ venio OT. - ³⁷ sancte (*voc.*) OT. - ³⁸ quos OT. - ³⁹ cum-unitate OT. - ⁴⁰ om unum sumus OT. - ⁴¹ ubi (*temp.* = quando) OT. - ⁴² cum illis OT. - ⁴³ custodiebam OT. - ⁴⁴ quos OT. - ⁴⁵ om illos OT. - ⁴⁶ filius OT. - ⁴⁷ *verb.* perdendi (= perditionis) OT. -

consummaretur scriptum (= Scriptura)⁴⁸. 13 Nunc autem⁴⁹ ad-te eo, et hoc eis-loquor in-regione⁵⁰ hac⁵⁰, ut habeant⁵¹ gaudium meum⁵² cum semetipsis (*verb.* cum capitibus suis)⁵³. 14 Ego tradidi illis verbum tuum⁵⁴, et regio (= mundus) odio-habuit (*verb.* odit *aor.*) illos, quia non ex regione hac sunt⁵⁵, sicut ego non ex regione sum⁵⁶. 15 Non⁵⁷ autem hoc[-modo] teprecor quomodo-forte [as]sumantur (= tollantur *aor.*)⁵⁷ ex regione, sed ut <per>custodias hos⁵⁸ ex (= a) malo. 16 Ex regione hac⁵⁹ non sunt, sicut ego non⁶⁰ ex regione sum⁶⁰. 17 Sanctos fac (= sanctifica) hos veritate, quia tuum verbum⁶¹ veritas⁶¹ est. 18 Sicut me misisti⁶² ad-regionem (= in mundum), et⁶³ ego quoque emittam⁶⁴ illos⁶⁴ ad-regionem. 19 Et⁶⁵ super illos emundo (= sanctifico)⁶⁵ memetipsum (*verb.* caput meum), ut sint⁶⁶ illi quoque emundati⁶⁶ veritate⁶⁷. 20 Et non propter hos⁶⁸ solum te-oro⁶⁹, sed propter omnes credentes⁷⁰ verbo eorum ad<versus> me, 21 Ut omnes unum sint, sicut tu Pater (*nom.*)⁷¹ mecum⁷¹, et ego tecum⁷², ut illi quoque nobiscum⁷³ sint, ut regio (= mundus) quoque⁷⁴ credat, quia tu misisti me. 22 Et ego⁷⁵ gloriam illam quam mihi-commodavisti, tradam⁷⁶ illis, ut sint unum, sicut nos⁷⁷ unum sumus⁷⁷. 23 Ego eis (*verb.* ad-eos)⁷⁸ et tu mihi (*verb.* ad-me)⁷⁸, ut sint illi⁷⁹ perfecti in-unum⁸⁰, et⁸¹ agnoscat⁸¹ regio (= mundus), quia tu misisti me, et ego perdiligam⁸² illos, sicut tu me⁸³ perdilexisti⁸³. 24 Pater (*voc.*), quos (+ *ese*) commodabit⁸⁴ mihi, volo, ut ubi quoque (= ubicumque) ego ero, illi quoque mecum sint⁸⁵, ut spectent gloriam meam, quam commodavisti mihi, quia perdilexi ego (!)⁸⁶ ante (+ *ve*)⁸⁷ [usque] ad (= ante) regionis (= mundi) confectionem (= creationem)⁸⁷. 25 Pater iuste, et regio (= mundus) te non agnovit; ego autem agnovi te, et illi⁸⁸ agnoverunt me⁸⁸, quia tu misisti me. 26 Et agnoscere-feci⁸⁹ illis nomen tuum, et agnoscere-faciam⁹⁰, quia⁹¹ dilectione⁹² illa⁹², qua perdilexisti me, cum illis⁹³ erit (!)⁹⁴, et ego quoque⁹⁵ cum illis.

18,1 Hoc ut¹ dixit Iesus, exiit² una-cum discipulis suis³ trans vallem illam Cedronis (kedron)⁴, ubi (+ *igi*) fuit hortus, in-quem intravit a-se

⁴⁸ scriptum consummaretur OT. — ⁴⁹ ego autem nunc Op; nunc autem ego Tb. — ⁵⁰ in regione: om hac OT. — ⁵¹ + illi OT. — ⁵² + cum-plenitudine Ad^r OT. — ⁵³ om cum semetipsis OT. — ⁵⁴ verba tua OT. — ⁵⁵ sunt ex regione OT. — ⁵⁶ non sum ex regione (+ hac Op) OT. — ⁵⁷ non loquor (= dico) ut [as]sumas (= tollas) illos OT. — ⁵⁸ illos OT. — ⁵⁹ om hac OT. — ⁶⁰ ex regione non sum Op. — ⁶¹ verbum tuum verum OT. — ⁶² misisti me Tb. — ⁶³ om et OT. — ⁶⁴ emitto hos (illos Tb) OT. — ⁶⁵ et propter illos ego (om ego Tb) sanctum facio (faciemus Op) OT. — ⁶⁶ illi quoque (om quoque Tb) sint sancti OT. — ⁶⁷ cumveritate Tb. — ⁶⁸ illos Tb. — ⁶⁹ te-interrogo OT. — ⁷⁰ qui credent OT. — ⁷¹ Pater (*voc.*) mihi (*verb.* ad-me) OT. — ⁷² ad-te (sendami) OT. — ⁷³ inter nos OT. — ⁷⁴ om quoque OT. — ⁷⁵ om ego OT. — ⁷⁶ tradidi Op. — ⁷⁷ nos, Pater (*voc.*), unum sumus Op; nos unum sumus, Pater Tb. — ⁷⁸ inter illos et tu mecum OT. — ⁷⁹ om illi OT. — ⁸⁰ unitate OT. — ⁸¹ ut sciat OT. — ⁸² perdilexi OT. — ⁸³ me-perdilexisti Tb. — ⁸⁴ commodavisti OT. — ⁸⁵ sint mecum Op. — ⁸⁶ perdilexisti me OT. — ⁸⁷ antequam regionis creatione (*gen.*) OT. — ⁸⁸ illi quoque agnoverunt OT. — ⁸⁹ scire-feci OT. — ⁹⁰ scire-faciam OT. — ⁹¹ ut OT. — ⁹² dilectio tua (om tua Tb) OT. — ⁹³ inter illos OT. — ⁹⁴ sit OT. — ⁹⁵ om quoque OT. — ¹ om ut OT. — ² et prodivit OT. — ³ cum discipulis eius (= suis) Op. — ⁴ abiegnam OT. —

(= ipse)⁵ et discipuli quoque⁶ eius. 2 Noverat Iudas (iuda) quoque traditor (*verb.* tradens) eius locum illum, quia multipliciter ierat (*verb.* itus fuit)⁷ ibi Iesus⁷ una-cum⁸ discipulis suis⁹. 3 Et Iudas¹⁰ abduxit cum illo (= secum) cohortem¹¹ unam¹², et¹³ ex sacerdotum-magistris illis¹⁴ et Pharisaeis ministros¹⁵, venit (*praes.*)¹⁶ ibi (= illuc) lampadibus (*coll.*) et lucernis (*coll.* = laternis) et gladiis (*coll.*)¹⁶. 4 Iesus autem, ut-primum¹⁷ vidit¹⁷ omne illud veniens (= venturum) super illum, prodivit¹⁸ et dixit illis: Quid¹⁹ quaeritis? 5 Responderunt²⁰ illi (*dat.*)²⁰: Iesum Nazoraeum (nazoreveli)²¹. Dixit²² illis²² Iesus: Ego sum. Stetit Iudas quoque²³ cum illis, qui²⁴ tradebat illum²⁴. 6 Ut-primum²⁵ dixit illis²⁶: Ego sum, inverso²⁷ ambulabant²⁷ et corruerunt in-terram. 7 Deinde (= iterum)²⁸ interrogavit illos²⁹: Quem quaeritis? Et illi dixerunt: Iesum Nazoraeum³⁰. 8 Respondit³¹ illis Iesus: Dixi vobis quoniam ego sum; si-igitur me³² quaeritis³², sinite³³ istos³⁴ abire (*term.*)³⁵. 9 Ut consummaretur (= adimpleretur) verbum illud, quod dixit³⁶: Quoniam³⁷ quos commodavisti mihi, neminem³⁸ perdam ex illis³⁸. 10 Simon autem Petrus quia³⁹ habebat gladium, evellit (*aor.*) illum, et dedit (= percussit) sacerdotum-magistri servo (= servum)⁴⁰, et amputavit aurem dexteram⁴¹; et⁴² fuit⁴² nomen servi illius Malchus (malk'os)⁴³. 11 Dixit Iesus Petro: (Tibi)-verte⁴⁵ gladium istum⁴⁴ in-vaginam suam⁴⁵. Poculum illud⁴⁶, quod mihi-commodavisti⁴⁷, Pater (*voc.*)⁴⁷, non bibam⁴⁸ ego (num?) illud⁴⁹? 12 Cohors⁵⁰ autem illa et chiliarchus (= tribunus) ille et ministri⁵⁰ illi Iudaei⁵⁰ apprehenderunt⁵¹ Iesum et colligaverunt⁵². 13 Et duxerunt illum prius⁵³ ad-Annam (anna *gen.*)⁵³; et⁵⁴ ille fuit⁵⁴ socer Caiphae kajap'a)⁵⁵, qui (+ *igi*)⁵⁶ fuit sacerdotum-magister⁵⁷ anni-peculiaris illius⁵⁸. 14 Hic⁵⁹ ille Caiphas (kajap'a) fuit⁵⁹, qui consilium-dedit Iudaeis: Quoniam melior est unius hominis⁶⁰ mors super⁶¹ populum hunc⁶¹. 15 <Intro>-

⁵ ipse OT. — ⁶ om quoque OT. — ⁷ Iesus (om Tb) intraverat (*verb.* intratus fuit) ibi (+ Iesus Tb) OT. — ⁸ cum OT. — ⁹ om suis Op. — ¹⁰ Iudas autem OT. — ¹¹ om cum illo cohortem OT. — ¹² populum (= milites) OT. — ¹³ om et OT. — ¹⁴ om illis OT. — ¹⁵ + et Op. — ¹⁶ venit (*aor.*) ibi lucernis et lampadibus et armatura OT. — ¹⁷ noverat OT. — ¹⁸ et prodivit Tb. — ¹⁹ quem OT. — ²⁰ + et dixerunt illi (ei-dixerunt Tb) OT. — ²¹ Nazarenum (nazareveli) OT. — ²² eis-dixit Op. — ²³ + traditor ille (om ille Op) eius OT. — ²⁴ om qui tradebat illum OT. — ²⁵ et ut-primum OT. — ²⁶ + quoniam OT. — ²⁷ retro-versi-sunt foras Op; foras retro-versi-sunt Tb. — ²⁸ et deinde rursus Op. — ²⁹ + quoniam Tb. — ³⁰ Nazarenum OT. — ³¹ dixit OT. — ³² me-quaeritis Op. — ³³ [re]linquite OT. — ³⁴ hos OT. — ³⁵ abibunt (= abeant) OT. — ³⁶ dixit illis Iesus OT. — ³⁷ om quoniam Op. — ³⁸ non perdidit ex illis nec unum OT. — ³⁹ om quia Op. — ⁴⁰ servum sacerdotum-magistri OT. — ⁴¹ eius dexteram OT. — ⁴² fuit autem OT. — ⁴³ malk'oz Op. — ⁴⁴ + ibi (+ *ve*) Ad'. — ⁴⁵ colloca gladium in vagina (in-vagina Tb) OT. — ⁴⁶ om illud OT. — ⁴⁷ commodavit mihi Pater OT. — ⁴⁸ imbibam-ne OT. — ⁴⁹ om ego illud OT. — ⁵⁰ concilium autem illud et chiliarchus et ministri illi Iudaeorum (minister Iudaeorum Op) OT. — ⁵¹ conduxerunt Op. — ⁵² + illum OT. — ⁵³ primum ad-Annam (ana *gen.*) Tb; ad-Annam (ana *gen.*) primum Op. — ⁵⁴ quia (qui Op) fuit ille (om ille Tb) OT. — ⁵⁵ kaiap'ajsi OT. — ⁵⁶ om *igi* OT. — ⁵⁷ sacerdotum-princeps Tb. — ⁵⁸ illius anni-peculiaris OT. — ⁵⁹ hic autem fuit Caiphas (kaip'a) Tb; hic ille autem fuit Caiphas (kaip'a) Op. — ⁶⁰ hominis unius OT. — ⁶¹ propter populum OT. —

secuti-sunt⁶² Simon Petrus et alius⁶³ ille discipulus. Et discipulus⁶⁴ ille, quia⁶⁵ cognitor (= notus) fuit sacerdotum-magistri illius⁶⁶ intravit cum Iesu; intravit in-aulam illam sacerdotum-magistri. 16 Et Petrus⁶⁷ stetit extra portas⁶⁸. Prodivit⁶⁹ alius ille discipulus⁷⁰, qui (+ *igi*)⁷¹ fuit cognitor (= notus) sacerdotum-magistri illius⁷², et dixit puellae⁷³ illi ianitrici (*verb.* ianitori)⁷³, et in <tro>duxit Petrum. 17 Dixit ianitrix (*verb.* ianitor) illa ancilla⁷⁴ Petro: Numquid <si>⁷⁵ tu quoque ex illius hominis discipulus es?⁷⁶ Et ille⁷⁷ ei-dixit⁷⁸: Non⁷⁹. 18 Steterunt ibi ministri⁸⁰ illi, et servi⁸¹, et⁸² ab-iis-[in]censum-erat⁸³, quia⁸⁴ frigus fuit⁸⁴, et se-fovebant⁸⁷. 19 Et sacerdotum-magister⁸⁸ ille interrogavit Iesum propter discipulos eius, et propter doctrinam eius. 20 Respondit illi Iesus et ei-dixit: Ego permanifeste loquebar regioni (= mundo); ego⁸⁹ semper docebam populum⁹⁰ illum⁹⁰ in templo illo⁹¹, ubi omnes illi⁹² Iudaei congregantur; et ad-absconditum (= in abscondito)⁹³ nihil loquebar. 21 Cur interrogatis me?⁹⁴ interrogate⁹⁵ illos⁹⁶, qui audierunt⁹⁷ quid loquebar⁹⁸ (= loquerer) illis⁹⁸; ecce illi⁹⁹ sciunt quid dixi (= dixerim) illis⁹⁹. 22 Ut-primum¹⁰⁰ hoc dixit¹⁰¹ illis¹⁰¹, unus¹⁰² ex ministris ibi stans¹⁰² dedit in-maxillam¹⁰³ Iesu, et ei-dixit¹⁰⁴: Hoc[-modo]¹⁰⁵ obloquēris (*verb.* verbum [re]spondes)¹⁰⁶ sacerdotum-magistro isti¹⁰⁷? 23 Et¹⁰⁸ Iesus dixit illi¹⁰⁹: Si¹¹⁰ malum quid ego dixi¹¹⁰, testare propter malum illud¹¹¹; si-igitur bonum, cur¹¹² das mihi (= percutis me)? 24 Et <tra>misit¹¹³ illum ligatum Annas (ana) ad-Caipham (*dat.* kaiap'a) sacerdotum-magistrum (*dat.*)¹¹³. 25 Et Simon Petrus¹¹⁴ stetit ibi¹¹⁵ et se-fovebat¹¹⁶. Dixerunt¹¹⁷ illi (*dat.*)¹¹⁷: Nunquid <si>¹¹⁸ tu quoque ex discipulis eius es? Ille negavit (*verb.* negationem fecit), et¹¹⁹ dixit: Non¹²⁰.

⁶² sequebantur (+ autem Op) Iesum OT. — ⁶³ unus Tb. — ⁶⁴ discipulus autem OT. — ⁶⁵ unus OT. — ⁶⁶ om illius; + et OT. — ⁶⁷ Petrus autem OT. — ⁶⁸ + illas Ad^f; apud ianus extra OT. — ⁶⁹ exiit OT. — ⁷⁰ discipulus ille alius Op; unus ille discipulus Tb. — ⁷¹ om *igi* Op. — ⁷² om illius OT. — ⁷³ ianitrici (*verb.* ianitori) illi mulieri OT. — ⁷⁴ ancilla illa ianitrix (*verb.* ianitor) OT. — ⁷⁵ igitur OT. — ⁷⁶ ex discipulis es huius hominis OT. — ⁷⁷ Petrus autem OT. — ⁷⁸ dixit Tb. — ⁷⁹ + sum Op. — ⁸⁰ servi OT. — ⁸¹ ministri + sacerdotum-magistri (-magistrorum Tb) OT. — ⁸² om et OT. — ⁸³ pruna ab-iis-succensa-erat OT. — ⁸⁴ om quia frigus fuit Tb. — ⁸⁵ se-calefaciebant (+ quia frigus fuit Tb) OT. — ⁸⁶ et fuit cum illis Petrus quoque: stetit Op; stetit Petrus quoque cum illis Tb. — ⁸⁷ se-calefaciebat OT. — ⁸⁸ sacerdotum-magister autem OT. — ⁸⁹ et ego OT. — ⁹⁰ in-synagoga et OT. — ⁹¹ om illo OT. — ⁹² om illi OT. — ⁹³ occulte autem OT. — ⁹⁴ quid interrogas me Op; cur me interrogas Tb. — ⁹⁵ interroga OT. — ⁹⁶ om illos Tb. — ⁹⁷ audiebant OT. — ⁹⁸ docebam (+ illos Tb) OT. — ⁹⁹ hi (illi Tb) noverunt quid (+ *igi*) loquebar (+ ego Tb) OT. — ¹⁰⁰ et ut-primum OT. — ¹⁰¹ eis-dixit (+ ille Op) OT. — ¹⁰² coram-stans minister Op; minister ibi stans Tb. — ¹⁰³ in-genam OT. — ¹⁰⁴ dixit Tb. — ¹⁰⁵ hoc-modo Tb. — ¹⁰⁶ obloquēris-ne OT. — ¹⁰⁷ om isti OT. — ¹⁰⁸ om et OT. — ¹⁰⁹ dixit illi Iesus OT. — ¹¹⁰ si-igitur malum loquebar OT. — ¹¹¹ om illud OT. — ¹¹² propter quid OT. — ¹¹³ transmisit illum Annas (ana) ligatum (om ligatum Tb) ad-Caipham (*gen.*) sacerdotum-magistrum (*gen.*) (+ ligatum Tb) OT. — ¹¹⁴ Simon Petrus autem OT. — ¹¹⁵ om ibi OT. — ¹¹⁶ se-calefaciebat OT. — ¹¹⁷ dixerunt illi (*dat.*) ibi stantes illi Op; dixit illi [qui] ex ibi stantibus Tb. — ¹¹⁸ numquid igitur OT. — ¹¹⁹ negavit (+ autem Op) ille et (et ille Op) OT. — ¹²⁰ + sum OT. —

26 Et¹²¹ ei-dixit¹²² unus aliquis (= quis)¹²³ sacerdotum-magistri servus¹²³, cognatus (*verb.* generatio) fuit eius, cui¹²⁴ amputavit Petrus¹²⁵ aurem: Nonne te-vidi¹²⁶ in-horto illo cum illo? 27 Deinde¹²⁷ negavit (*verb.* negationem fecit) Petrus; et confestim¹²⁸ gallus cecinit solum¹²⁹. 28 Et conducebant (*verb.* ab-eis-conducebatur *impers.*)¹³⁰. Iesum a-domo¹³¹ Caiphae (kajap'a)¹³¹ ad-templum (= ad praetorium) iudicis illius¹³²; et fuit mane tantum¹³³. Et illi non intraverunt in-templum illud¹³⁴, ut non inquinarentur, sed ut comederent¹³⁵ Pascha¹³⁶ illud. 29 Prodivit ad-eos¹³⁷ Pilatus quoque¹³⁷ et eis-dixit¹³⁸: Quod (*verb.* quid)¹³⁹ maligni-opus (*dat.* = malefactum) testamini in-hominem istum¹³⁹? 30 Responderunt et dixerunt illi (*dat.*): Si¹⁴⁰ non-forte maligni-operator (= malefactor) fuit (= esset)¹⁴⁰ homo ille¹⁴¹, non-forte tradidimus (= tradidissemus) illum tibi¹⁴². 31 Dixit illis Pilatus: Vos¹⁴³ ducite istum¹⁴³, et similiter¹⁴⁴ legi vestrae¹⁴⁴ <per>iudicate¹⁴⁵. Dixerunt illi (*dat.*) Iudaei illi: Nobis (*verb.* ad-nos) non¹⁴⁶ licet occidere (*term.*) quem[quam]¹⁴⁶. 32 Ut consummaretur verbum illud Iesu (iesusi)¹⁴⁷, quod dixit, edocendo (*abl.*)¹⁴⁸ qua morte <per>moriendus (= moriturus)¹⁴⁹ esset (*verb.* fuit)¹⁴⁹. 33 Intravit secundo¹⁵⁰ in-templa (= praetoria) illa Pilatus (pilatē)¹⁵⁰; <trans>vocavit¹⁵¹ Iesum et ei-dixit¹⁵²: Tu es¹⁵³ rex ille¹⁵⁴ Iudaeorum? 34 Respondit¹⁵⁵ Iesus: A-temetipso (*verb.* a-tuo capite)¹⁵⁶ loquēris istud¹⁵⁷, aut (= an) alii qui (= quidam)¹⁵⁸ dixerunt¹⁵⁹ tibi¹⁵⁹ propter me? 35 Ei-dixit¹⁶⁰ Pilatus (pilatē)¹⁶⁰: Numquid <si>¹⁶¹ ego Iudaeus sum¹⁶¹? Generationes tuae et sacerdotum-magistri mihi-commodaverunt te¹⁶² in-manus meas¹⁶³; quid (= quod) opus¹⁶⁴ operatus-es (*verb.* a-te-operatum (*pass.*)-est) tu¹⁶⁵? 36 Respondit¹⁶⁶ Iesus et ei-dixit¹⁶⁷: Meum¹⁶⁸ regnum non ex hac regione (= de hoc mundo) est¹⁶⁸. Si-igitur-forte ex hac¹⁶⁹ regione esset (*aor.*) regnum meum, ministri illi-forte¹⁷⁰ mei bellarent (*impf.*)¹⁷¹, ut-forte non¹⁷² traderer Iudaeis; nunc autem regnum meum

¹²¹ om et OT. — ¹²² + illi (*dat.*) OT. — ¹²³ om aliquis: ex servis sacerdotum-magistri OT. — ¹²⁴ + *igi* Tb. — ¹²⁵ om Petrus OT. — ¹²⁶ te-vidi-ne OT. — ¹²⁷ et deinde (+ rursum Tb) OT. — ¹²⁸ statim OT. — ¹²⁹ om solum OT. — ¹³⁰ conduxerunt OT. — ¹³¹ a-Caipha OT. — ¹³² om iudicis illius OT. — ¹³³ om tantum OT. — ¹³⁴ ad-templum: om illud OT. — ¹³⁵ manducarent Op. — ¹³⁶ Phase (pasek'i) OT. — ¹³⁷ Pilatus ad-eos foras OT. — ¹³⁸ + illis OT. — ¹³⁹ quam accusationem recipitis (= affertis) super hominem hunc OT. — ¹⁴⁰ si-igitur-forte non esset hic (om hic Op) mali-operator OT. — ¹⁴¹ om homo ille OT. — ¹⁴² tibi istum OT. — ¹⁴³ ducite istum vos OT. — ¹⁴⁴ secundum legem vestram OT. — ¹⁴⁵ scrutamini OT. — ¹⁴⁶ neminem fas est occidere (*verb.* nullius fas est occisio) OT. — ¹⁴⁷ iesujsi OT. — ¹⁴⁸ et scirefecit OT. — ¹⁴⁹ in-animo-haberet <per>mori (mori Tb) OT. — ¹⁵⁰ Pilatus (pilate) rursum (rursum Pilatus Tb) ad-templum (= praetorium) OT. — ¹⁵¹ et in <tro>appellavit ibi (= illuc) OT. — ¹⁵² + illi Tb. — ¹⁵³ es-ne OT. — ¹⁵⁴ om ille OT. — ¹⁵⁵ dixit illi OT. — ¹⁵⁶ a-[temet]ipso (*verb.* a-capite suo) OT. — ¹⁵⁷ tu (om tu Tb) istud loquēris OT. — ¹⁵⁸ om qui OT. — ¹⁵⁹ nuntiaverunt tibi Tb; tibi-nuntiaverunt Op. — ¹⁶⁰ respondit illi Pilatus (pilate) et ei-dixit OT. — ¹⁶¹ igitur ego Iudaeus sum-ne (sum Tb) OT. — ¹⁶² + mihi OT. — ¹⁶³ om in-manus meas OT. — ¹⁶⁴ quid: om opus OT. — ¹⁶⁵ om tu OT. — ¹⁶⁶ + illi Op. — ¹⁶⁷ + illi Tb. — ¹⁶⁸ regnum meum non est ex regione OT. — ¹⁶⁹ om hac Tb. — ¹⁷⁰ om illi-forte OT. — ¹⁷¹ curam-agerent (= contenderent) + propter me OT. — ¹⁷² ut non Op; ut non-forte Tb. —

non¹⁷³ ex hac regione est¹⁷³. 37 Dixit illi Pilatus: Si-igitur isto[-modo] est¹⁷⁴, rex es tu? Respondit¹⁷⁵ Iesus: Tu dixisti¹⁷⁶ quoniam¹⁷⁷ rex sum¹⁷⁸; ego¹⁷⁹ autem propter hoc genitus-sum¹⁷⁹, et propter hoc quoque¹⁸⁰ veni¹⁸¹ ad-regionem (= in mundum), ut tester propter¹⁸² veritatem¹⁸²; omnis, qui ex¹⁸³ veritate est¹⁸³, audit¹⁸⁴ vocem meam (*verb.* [quid] vocis meae). 38 Dixit illi Pilatus: Quid est veritas? et hoc ut¹⁸⁵ dixit, deinde (= iterum)¹⁸⁶ prodivit foras¹⁸⁷, et dixit Iudaeis¹⁸⁸ illis: Ego nec unam quid¹⁸⁹ (= ullam) culpam invenio¹⁹⁰ cum isto¹⁹¹. 39 Est autem vestra consuetudo¹⁹², ut unum [re]mittam vobis in-die-festo¹⁹³ hoc; vultis (*verb. aor. voluistis*)¹⁹⁴ ut¹⁹⁵ [re]mittam vobis regem illum¹⁹⁶ Iudaeorum? 40 Clamorem-fecerunt (= exclamaverunt)¹⁹⁷ omnes (+ *ve*)¹⁹⁸ et loquebantur¹⁹⁹: Ne (= non) istum, sed Barabbam (baraba!)²⁰⁰; et²⁰¹ Barabbas (barabaj) ille fuit latro²⁰¹.

19,1 In-illo¹ tempore¹ duxit Iesum Pilatus (pilatē)², et plexit³ illum. 2 Et populi homines (= milites)⁴ illi operati-sunt (= fecerunt)⁵ coronam ex spinis, et [super]posuerunt capiti eius; et convestiverunt⁶ illum (*dat.*) purpureo (*acc.* = purpurā)⁶. 3 Et veniunt (*it.*) coram illo⁷ et loquuntur (*praes. consuet.*): Gaude (= ave), rex (*voc.*) Iudaeorum! et in-maxillam⁸ dabant (= percutiebant) illi (*dat.*)⁸. 4. Prodivit deinde⁹ Pilatus (pilatē)¹⁰, et dixit illis: Ecce vobis-⟨ex⟩offeram¹¹ illum¹² foras, ut animadvertatis¹³, quia ego culpam¹⁴ cum illo nihil (= nullam) invenio¹⁴. 5. Prodivit Iesus¹⁵, et ei-exstitit corona¹⁶ [quae] spinae (= spinea)¹⁶, et¹⁷ vestitus-erat veste (*nom.*) purpurea¹⁷. Eis-dixit¹⁸ Pilatus (pilate)¹⁹: Ecce homo ille! 6 Ut-primum²⁰ viderunt illum sacerdotum-magistri illi²¹ et ministri, clamorem fecerunt et loquebantur²²: Crucifigite²³, crucifigite²³ istum! Eis-dixit²⁴ Pilatus (pilatē)²⁴: Ducite istum, et vos²⁵ crucifigite, quia apud istum²⁶ culpam nihil (= non) invenio. 7 Responderunt illi (*dat.*) Iudaei illi²⁷: Nos legem habemus, et similiter legi nostrae penes-istum-est²⁹ mors (= debet iste mori), quia

¹⁷³ non est hinc a-regione OT. — ¹⁷⁴ om isto [-modo] est OT. — ¹⁷⁵ dixit illi OT. — ¹⁷⁶ loqueris (= dicis) OT. — ¹⁷⁷ quia OT. — ¹⁷⁸ + ego OT. — ¹⁷⁹ ego propter hoc genitus sum OT. — ¹⁸⁰ om quoque OT. — ¹⁸¹ missus-sum OT. — ¹⁸² verum OT. — ¹⁸³ erit ex veritate OT. — ¹⁸⁴ audiet OT. — ¹⁸⁵ ut-primum hoc OT. — ¹⁸⁶ rursum OT. — ¹⁸⁷ ad-Iudaeos (*gen.*) OT. — ¹⁸⁸ om Iudaeis OT. — ¹⁸⁹ om quid OT. — ¹⁹⁰ inveni OT. — ¹⁹¹ hoc OT. — ¹⁹² consuetudo vestra OT. — ¹⁹³ in-Paska OT. — ¹⁹⁴ vultis *praes. Tb*; vultis-ne *Op.* — ¹⁹⁵ om ut OT. — ¹⁹⁶ om illum OT. — ¹⁹⁷ clamorem fecerunt OT. — ¹⁹⁸ om *ve* OT. — ¹⁹⁹ dixerunt OT. — ²⁰⁰ barabaj *Op*; baraba *Tb.* — ²⁰¹ fuit Barabbas (barabaj *Op*, baraba *Tb*) hic (om hic *Op*) latro OT.

¹ tunc OT. — ² Pilatus (pilate) Iesum *Op*; Iesum Pilatus (pilate) *Tb.* — ³ torsit OT. — ⁴ [qui] ex populo OT. — ⁵ contexuerunt OT. — ⁶ veste purpurea (*acc.*) convestiverunt illum (*dat.*) OT. — ⁷ ad-eum OT. — ⁸ dabant (= percutiebant) illi (*dat.*, om illi *Op*) in-genam OT. — ⁹ rursum OT. — ¹⁰ Pilatus (pilate) + foras OT. — ¹¹ producam OT. — ¹² + ad-vos OT. — ¹³ agnoscatis OT. — ¹⁴ cum illo (= apud illum) nec (+ culpam *Tb*) unam culpam (om culpam *Tb*) inveni OT. — ¹⁵ + foras OT. — ¹⁶ spinae illa (om illa *Op*) corona OT. — ¹⁷ et purpurea veste (*nom.*) vestitus-erat (om vestitus-erat *Tb*) OT. — ¹⁸ et dixit illis OT. — ¹⁹ pilatē *Tb.* — ²⁰ et ut-primum OT. — ²¹ om illi OT. — ²² dixerunt OT. — ²³ crucifige crucifige OT. — ²⁴ + illis OT. — ²⁵ om vos *Op.* — ²⁶ ego cum isto OT. — ²⁷ om illi; + et ei-dixerunt OT. — ²⁸ secundum legem nostram OT. — ²⁹ penes-eum-est OT. —

semetipsum (*verb.* caput suum) filium³⁰ Dei fecit. 8 Ut-primum³¹ audivit verbum hoc Pilatus³¹, magis pertimuit. 9 Intravit³² ibidem³³ in-templa (= praetoria) illa³⁴, et dixit Iesu: Unde es³⁵? Iesus autem nihil³⁶ respondit³⁷. 10 Ei-dixit³⁸ Pilatus: Nihil³⁹ reddis (= respondes) mihi? Non scis³⁹, quia dominatum⁴⁰ habeo crucifigere te (*verb.* crucifixionem tuam)⁴¹, et potestas-mihi-est (= possum)⁴² dimittere te (*verb.* dimissionem tuam)⁴³? 11 Respondit⁴⁴ Iesus: Non-forte haberes⁴⁵ potestatem super⁴⁶ me⁴⁶ nec unam, nisi-forte⁴⁷ commodata esset tibi (*verb.* ad-te)⁴⁷ desursum; propter hoc qui⁴⁸ tradidit me tibi maiorem culpam⁴⁸ habet. 12 Propter hoc⁴⁹ volebat Pilatus (pilate)⁵⁰ dimittere eum (*verb.* dimissionem eius); et Iudaei⁵¹ illi⁵² clamabant et loquebantur: Si⁵³ istum dimiseris, non amator (= amicus)⁵⁴ es⁵⁴ Caesaris⁵⁵; omnis qui ut-regem demonstrat (*praes. consuet.*)⁵⁶ semetipsum (*verb.* caput suum), hostis (= adversarius)⁵⁷ est (*praes. consuet.*) ille Caesaris⁵⁷. 13 Pilatus autem ut-primum⁵⁸ audivit verbum hoc⁵⁹ <ex>-obtulit⁶⁰ Iesum foras, et consedit⁶¹ super thronum illum⁶² in-loco illo, cui⁶³ [nomen] dicitur⁶³ lapide-[re]passum (= stratum), quod⁶⁴ est hebraice⁶⁴ Gabbatha (kappat'a). 14 Et fuit Parasceve (paraskevi) Paschae (zatiki)⁶⁵ illius⁶⁶, et fuit ut (= quasi)⁶⁷ sex tempora (*sg.*) (= sexta hora) tantum⁶⁷; et dixit⁶⁸ Iudaeis illis: Ecce rex vester vobis (*verb.* ad-vos)⁶⁹. 15 Et⁷⁰ illi⁷⁰ clamabant⁷¹: Tolle, tolle⁷² et crucifige! Dixit illis Pilatus (pilatē)⁷³: Regem istum⁷⁴ vestrum ego crucifigam? Responderunt sacerdotum-magistri illi et ei-dixerunt: Non <nobis-> est nobis (= habemus nos) rex at (= nisi) Caesar. 16 Tunc tradidit illum manibus⁷⁵ eorum⁷⁵, ut crucifigeretur. Et⁷⁶ illi abduxerunt illum et inducebant (*verb.* eis-in-comitatu-erat)⁷⁶. 17 Et portabat ille (*verb.* ut-onus impositum-erat illi) suam⁷⁷ illam crucem⁷⁷, et ascendebat⁷⁸ in-locum illum, quem⁷⁹ dicunt (*it.*)⁷⁹ verticem⁸⁰, cui⁸¹ [nomen]

³⁰ ut-filium Op. — ³¹ ubi (*temp.*) audivit Pilatus verba haec OT. — ³² et intravit OT. — ³³ rursum OT. — ³⁴ om in-templa illa OT. — ³⁵ + tu OT. — ³⁶ verbum nihil (non Tb) OT. — ³⁷ + illi OT. — ³⁸ + illi OT. — ³⁹ mihi nihil (non Tb) loqueris-ne novisti-ne OT. — ⁴⁰ potestatem OT. — ⁴¹ *verb.* ad-crucifixionem tuam OT. — ⁴² potestatem habeo OT. — ⁴³ *verb.* ad-dimissionem tuam OT. — ⁴⁴ dixit illi OT. — ⁴⁵ non habes OT. — ⁴⁶ super nos Op; meam Tb. — ⁴⁷ si-igitur-forte non (om non Op) esset tibi commodata (commodata tibi Tb) OT. — ⁴⁸ traditor (*verb.* tradens) ille meus tibi grandius peccatum OT. — ⁴⁹ <foras->de Op. — ⁵⁰ volebat Pilatus (pilatē) Op; Pilatus volebat Tb. — ⁵¹ Iudaei autem OT. — ⁵² om illi OT. — ⁵³ si-igitur OT. — ⁵⁴ es diligens (= amicus) Tb; es amator (= amicus) Op. — ⁵⁵ + quia OT. — ⁵⁶ loquitur (*praes. consuet.*) OT. — ⁵⁷ obloquitur (*praes. consuet.*) Caesari Op; ut-hostis contrasurgit (*praes. consuet.*) Caesari Tb. — ⁵⁸ cum OT. — ⁵⁹ verba haec OT. — ⁶⁰ produxit OT. — ⁶¹ + ille OT. — ⁶² super thronos Op; in-thronis Tb. — ⁶³ quem dicunt (*it.*) OT. — ⁶⁴ hebraice autem OT. — ⁶⁵ Paska (pask'a) Op; Paskae Tb. — ⁶⁶ om illius OT. — ⁶⁷ tempus (= hora) fuit ut (= quasi) (om ut Tb) sextum OT. — ⁶⁸ + Pilatus Tb. — ⁶⁹ om vobis OT. — ⁷⁰ illi autem OT. — ⁷¹ + et loquebantur OT. — ⁷² istum OT. — ⁷³ pilate OT. — ⁷⁴ om istum OT. — ⁷⁵ illis OT. — ⁷⁶ illis autem tradidit Iesum et abduxerunt illum Op; abduxerunt autem Iesum Tb. — ⁷⁷ a-se (= ipse) crucem suam OT. — ⁷⁸ exivit OT. — ⁷⁹ om quem dicunt OT. — ⁸⁰ verticis OT. — ⁸¹ quem dicunt (*it.*) OT. —

dicitur⁸¹ hebraice (ebraelebr)⁸² Golgoltha⁸³. 18 Ubi⁸⁴ crucifixerunt illum⁸⁵, et cum illo⁸⁶ duos alios⁸⁷ illinc (imier!) et⁸⁸ hinc (amier), et medium⁸⁹ Iesum. 19 Descripsit⁹⁰ in-tabella⁹¹ Pilatus (pilateē)⁹², et collocavit super crucem illam; descriptum⁹³ fuit⁹³: Iesus Nazarenus (nazareveli) Rex Iudaeorum. 20 Illam⁹⁴ tabellam lectitaverunt⁹⁵ Iudaei multi⁹⁵, quia propinquus fuit civitati⁹⁶ illi⁹⁶ locus ille⁹⁷, ubi⁹⁸ crucifixus-est⁹⁹ Iesus⁹⁹; descriptum fuit¹⁰⁰ hebraice (ebraelebr)¹⁰¹, latine (p'rominebr)¹⁰² et graece. 21 Dixerunt¹⁰³ Pilato sacerdotum-magistri illi Iudaei¹⁰⁴: Ne describas: Quoniam¹⁰⁵ Rex Iudaeorum¹⁰⁶, sed¹⁰⁷ quia loquebatur¹⁰⁸ quoniam¹⁰⁵ ego sum Rex Iudaeorum¹⁰⁹. 22 Respondit¹¹⁰ Pilatus: Quid (= quod)¹¹¹ descripsi descripsi. 23 Et populi homines (= milites)¹¹², ut-primum¹¹³ crucifixerunt Iesum, surripuerunt¹¹⁴ vestem eius, et diviserunt ad- (= in) quattuor portiones, singulo (= cuique)¹¹⁵ populi hominum (= militum) illorum ut-portionem¹¹⁵. Camisia autem¹¹⁶ illa¹¹⁷, quia¹¹⁸ fuit inconsutilis illinc (+ ve)¹¹⁹ detexta omnino (+ ve)¹²⁰. 24 Dixerunt¹²¹ invicem: Non dirumpamus (*fut.*)¹²² istam¹²³, sed sortem iaciamus (*fut.* = mittamus) super istam¹²⁴, cuius quoque (= cuiusnam)¹²⁵ erit; ut consummaretur (= impleretur) scriptum illud: Diviserunt vestem meam ut-eorum (= sibi)¹²⁶, et super camisiam meam sortem iecerunt (= miserunt)¹²⁷; et¹²⁸ populi homines (= milites) illi hoc¹²⁸ fecerunt. 25 Et steterunt¹²⁹ apud crucem illam Iesu¹²⁹ mater eius¹³⁰, et matris soror¹³¹ eius¹³² Mariam Cleophae (kleopajsi), et Mariam Magdalena (magdaleneli)¹³³. 26 Iesus¹³⁴ ut-primum vidit matrem illam¹³⁵, et discipulum¹³⁶ qui ei-carus-erat (= quem diligebat)¹³⁷, quia¹³⁸ stetit propinque (ut-propinquus)¹³⁸, dixit matri¹³⁹: Mulier, ecce filius tuus! 27 Et¹⁴⁰ discipulo illi dixit¹⁴⁰: Ecce mater tua. Illinc a-tempore (horā)¹⁴¹ abduxit illam¹⁴² ad-domum¹⁴³ suam¹⁴³. 28 Post hoc vidit Iesus quia omne

⁸² hebraelebr Tb. — ⁸³ Golgotha OT. — ⁸⁴ + *igi* OT. — ⁸⁵ om illum OT. — ⁸⁶ + crucifixerunt Op. — ⁸⁷ alios duos OT. — ⁸⁸ om et Tb. — ⁸⁹ inmedio OT. — ⁹⁰ et descripsit OT. — ⁹¹ tabellam OT. — ⁹² pilate OT. — ⁹³ et fuit scriptum hoc [modo] (hoc-modo Tb) OT. — ⁹⁴ hanc OT. — ⁹⁵ multi Iudaei (om Iudaei Op) legerunt (+ Iudaei Op) OT. — ⁹⁶ om civitati illi OT. — ⁹⁷ + civitati OT. — ⁹⁸ + *igi* Tb. — ⁹⁹ crucifixerunt Iesum Op. — ¹⁰⁰ fuit scriptum OT. — ¹⁰¹ hebraelebr Tb; + et Op. — ¹⁰² romaebr Op; hromaebr Tb. — ¹⁰³ loquebantur OT. — ¹⁰⁴ Iudaeorum OT. — ¹⁰⁵ om quoniam OT. — ¹⁰⁶ »Rex Iudaeorum« (*term.*) OT. — ¹⁰⁷ om sed OT. — ¹⁰⁸ ille dixit OT. — ¹⁰⁹ rex sum Iudaeorum Op; rex Iudaeorum sum Tb. — ¹¹⁰ dixit illis OT. — ¹¹¹ quod OT. — ¹¹² [qui] ex populo (= milites) autem OT. — ¹¹³ qui OT. — ¹¹⁴ receperunt OT. — ¹¹⁵ singulo ex populo portionem: om illorum OT. — ¹¹⁶ et camisiam Op. — ¹¹⁷ illam autem Op. — ¹¹⁸ om quia OT. — ¹¹⁹ om illinc (+ ve) OT. — ¹²⁰ desursum texta (a-supra (desursum) <re>texta Tb) omnino OT. — ¹²¹ et dixerunt Op. — ¹²² lacerabimus OT. — ¹²³ hanc OT. — ¹²⁴ hanc OT. — ¹²⁵ cuius (+ *dzi*) OT. — ¹²⁶ inter eos (= se) Op; sibimetipsis (*verb.* capitis eorum *gen. poss.*) Tb. — ¹²⁷ abiecerunt sortem OT. — ¹²⁸ [qui] ex populo illi hoc[modo] OT. — ¹²⁹ steterunt autem apud crucem illam: om Iesu OT. — ¹³⁰ Iesu Tb. — ¹³¹ soror matris Op. — ¹³² om eius + et Tb. — ¹³³ magdaneli Op; magdalēneli Tb. — ¹³⁴ + autem OT. — ¹³⁵ suam OT. — ¹³⁶ + illum OT. — ¹³⁷ om qui ei-carus-est Op. — ¹³⁸ coram-stantem (-stantes Tb) OT. — ¹³⁹ + suae Tb. — ¹⁴⁰ deinde dixit discipulo illi Op. — ¹⁴¹ exinde Tb; illinc a die Op. — ¹⁴² Mariam Tb. — ¹⁴³ discipulus ille cum suis (apud sua) OT. —

(+ *ve*) consummatum est¹⁴⁴, dixit: Sitio. 29 Et¹⁴⁵ ibi stetit vas unum plenum aceto¹⁴⁵; e(t)¹⁴⁶ illi impleverunt spongiam unam aceto et felle, et florem (?) collocaverunt (= imposuerunt), e(t) praebuerunt¹⁴⁶ ori eius¹⁴⁷. 30 Ut-primum¹⁴⁸ accepit¹⁴⁹ Iesus¹⁵⁰ acetum illud¹⁵¹ una-cum felle¹⁵², dixit: Omne (+ *ve*)¹⁵³ consummatum est; et inclinavit caput, et sursummisit¹⁵⁴ spiritum. 31 Iudaei autem illi, quia Parasceve (paraskevi) fuit, ut non permanerent¹⁵⁵ ibidem carnes illae propter sabbatum (šapat'i) illud¹⁵⁵, quia fuit magnus¹⁵⁶ dies ille illius sabbati¹⁵⁶, precabantur¹⁵⁷ Pilatum (pilate)¹⁵⁸, ut [con]fringerent¹⁵⁹ crura eorum¹⁵⁹ et [as]sumerent (= auferrent). 32 Venerunt populi¹⁶⁰ homines (= milites)¹⁶⁰ illi, et primo¹⁶¹ illi [con]frugerunt crura, isto [-modo] quoque uni (= alteri) illi¹⁶¹, qui cum illo crucifixi fuerunt¹⁶². 33 Ut-primum¹⁶³ autem¹⁶⁴ venerunt ad-Iesum¹⁶⁵, et viderunt¹⁶⁶ quia [con]festim tantum¹⁶⁷ emortuus fuit, non [con]frugerunt¹⁶⁸ crura eius. 34 Unus autem¹⁶⁹ aliquis (= quidam)¹⁷⁰ ex populo (= miles) lancea [trans]fixit latus eius, et e(xtra)gressus-est¹⁷¹ cito cito¹⁷¹ sanguis et aqua. 35 Et qui vidit, testatus-est; et verum est testimonium eius; et ille scit¹⁷² quia verum loquitur, ut vos quoque¹⁷³ credatis (*impers.*). 36 Hoc fuit, ut consummaretur¹⁷⁵ scriptum illud¹⁷⁵ quoniam os non confringetur. 37 Et deinde (= iterum)¹⁷⁶ alius liber¹⁷⁷ loquitur: Spectabunt¹⁷⁸ illum quem (+ *igi*)¹⁷⁸ [trans]fixerunt. 38 Post hoc precabatur¹⁷⁹ Pilatum (pilate)¹⁸⁰ Ioseph (ioseb)¹⁸¹ Arimathaeus (arimat'ieli)¹⁸², qui¹⁸³ discipulus¹⁸⁴ fuerat (*verb.* factus fuit)¹⁸⁴ Iesu ut-[abs]conditus (= occulte) propter timorem Iudaeorum, ut desupertraheret¹⁸⁵ carnes illas¹⁸⁶ Iesu (iesujsi); et praecepit¹⁸⁷ Pilatus¹⁸⁸. 39 Venit Nicodemus (nikodemos) quoque, qui¹⁸⁹ venerat (*verb.* ventus fuit)¹⁹⁰ nocte ad-Iesum (*gen.*)¹⁹¹ prius (= primum), et recepit myrrham¹⁹² permixtam una-cum aloe (haloj)¹⁹² ut (= quasi) centum libras (*sg.*). 40 Desuper-

¹⁴⁴ + et (om Op) ut consummaretur (+ illud quoque Tb) scriptum illud (om illud Tb) OT. — ¹⁴⁵ vas (om Tb) stabat ibi (+ vas Tb) aceto plenum OT. — ¹⁴⁶ et spongiam impleverunt aceto illo cum (*verb.* apud) hyssopo (usupi Op, usupi Tb) et [super]posuerunt in-arundine (*acc.*) et attulerunt OT. — ¹⁴⁷ + ut consummaretur scriptum illud (= scriptura illa) Tb. — ¹⁴⁸ et ubi (*temp.*) OT. — ¹⁴⁹ recepit Tb. — ¹⁵⁰ om Iesus OT. — ¹⁵¹ + Iesus Op. — ¹⁵² om una-cum felle OT. — ¹⁵³ hoc quoque scriptum OT. — ¹⁵⁴ dimisit OT. — ¹⁵⁵ permaneret corpus eius super crucem [usque] ad sabbatum (šapat'i) OT. — ¹⁵⁶ dies ille magnus (magnus dies ille Tb) sabbati illius OT. — ¹⁵⁷ interrogaverunt OT. — ¹⁵⁸ pilatē OT. — ¹⁵⁹ crura eorum frangerent OT. — ¹⁶⁰ [qui] ex populo OT. — ¹⁶¹ primi illius frugerunt crura et unius (= alterius) illius isto-eodem[-modo] OT. — ¹⁶² crucifixi fuerunt cum illo OT. — ¹⁶³ om ut-primum Op. — ¹⁶⁴ om autem Tb. — ¹⁶⁵ ad-Iesum venerunt Op. — ¹⁶⁶ + illum Tb. — ¹⁶⁷ om [con]festim tantum OT. — ¹⁶⁸ frugerunt OT. — ¹⁶⁹ sed unus OT. — ¹⁷⁰ om aliquis OT. — ¹⁷¹ statim degressus-est OT. — ¹⁷² novit Op. — ¹⁷³ om quoque Tb. — ¹⁷⁴ quia fuit hoc OT. — ¹⁷⁵ scriptum consummaretur OT. — ¹⁷⁶ om deinde Op. — ¹⁷⁷ aliud scriptum Op. — ¹⁷⁸ videbunt quem (+ quoque Op; + *igi* Tb) OT. — ¹⁷⁹ interrogavit OT. — ¹⁸⁰ pilatē Tb. — ¹⁸¹ iosep^c Tb. — ¹⁸² qui fuit ab-Arimathaea OT. — ¹⁸³ quia Op. — ¹⁸⁴ fuit ille (om ille Op) discipulus OT. — ¹⁸⁵ tolleret OT. — ¹⁸⁶ corpus OT. — ¹⁸⁷ + illi (*dat.*) Op. — ¹⁸⁸ + venerunt et sustulerunt corpus illud eius OT. — ¹⁸⁹ + *igi* OT. — ¹⁹⁰ venit (*aor.*) Op. — ¹⁹¹ ad-Iesum nocte OT. — ¹⁹² mixturam myrrhae et aloes (alos) OT. —

traxerunt¹⁹³ carnes illas¹⁹³ Iesu (iesujsi), et involverunt illas¹⁹⁴ laciniis (= pannis) una-cum incenso¹⁹⁴, sicut consuetudinem¹⁹⁵ habebant Iudaei cura-afficere (= curare) mortuos¹⁹⁵. 41 Et¹⁹⁶ fuit in-loco illo, in-quo¹⁹⁷ crucifixerunt¹⁹⁸, hortus, et in horto illo monumentum¹⁹⁹ novum, [in] quo (romel)²⁰⁰ nemo collocatus fuit (= erat) ibi. 42 Et²⁰¹ propter Parasceven illam²⁰² Iudaeorum, quia prope²⁰³ fuit monumentum²⁰⁴ illud, ubi²⁰⁵ collocaverunt Iesum²⁰⁵.

20,1 Et in-una-sabbati illa¹ Mariam Magdalena (magdaneli)² venit (*praes.*)³ quia⁴ mane⁵ crepusculum-matutinum tantum⁵, in-monumentum⁶ illud; et vidit saxum illud sublatum ex (= a) ianua sepulcri. 2 Tunc adhuc (= quidem)⁷ cum-cursu⁸ ivit⁹ ad-Simonem Petrum (simon petrēsa *gen.*)¹⁰ et ad-unum (= alterum) illum discipulum (*gen.*), qui carus-erat Iesu (= quem diligebat Iesus), et dixit illis: Sustulerunt Dominum e monumento¹¹ illo¹², et non scio ubi collocaverunt (= posuerunt) illum. 3 Prodivit (= exiit) Petrus et unus (= alter) ille discipulus, et ibant in-monumentum¹³ illud¹⁴. 4 Currebant ambo in-unum (= una)¹⁵, et unus (= alter)¹⁶ ille discipulus prorupit¹⁷ citius Petro (petresa *gen.*), et [per]venit¹⁹ primus (*praed.*)²⁰ in-monumentum illud²¹. 5 Introspevit²² et vidit²³ laciniis (= pannos) illas²⁴, intro autem non intravit. 6 Ivit²⁵ Simon Petrus quoque post illum, et intravit in-monumentum illud²⁶, et vidit laciniis illas²⁷, quia positae-sunt²⁸. 7 Et mucinnium (= sudarium: varšamagi *ⲕⲱⲣⲗⲱⲛⲓⲱⲗⲏ*)²⁹ illud, quod fuit in-capite eius, non cum³⁰ aliis illis mucinnis³⁰ locatum-est³¹, sed in-se³² complicatum in-uno loco. 8 Tunc venit³³ unus (= alter) ille quoque³⁴ discipulus, qui venerat (*verb.* ventus fuit)³⁵ praevie in-monumentum illud³⁵; vidit³⁶ et credidit³⁶. 9 Quia nondum cognitor (*adj.*)³⁷ fuit librorum³⁷ quoniam fas est (= oportet) eum a-mortuis surgere (*praed.*)³⁸.

¹⁹³ et receperunt corpus OT. — ¹⁹⁴ illud linteis *coll.* (linteaminibus *coll.* Tb) cum aromatibus illis OT. — ¹⁹⁵ est consuetudo Iudaeis sepelire Op; consuetudo est Iudaeis in-sepeliendo Tb. — ¹⁹⁶ om et OT. — ¹⁹⁷ ubi OT. — ¹⁹⁸ crucifixus-est Tb. — ¹⁹⁹ sepulcrum OT. — ²⁰⁰ in-quo Tb; ubi Op. — ²⁰¹ om et; + posuerunt corpus illud Iesu (iesujsi) OT. — ²⁰² om illam Op; von da ab Lücke in Op bis 20,15 inklusive. — ²⁰³ propinquum Tb. — ²⁰⁴ sepulcrum Tb. — ²⁰⁵ om ubi collocaverunt Iesum Tb.

¹ in-una illa sabbatorum Tb Sin. — ² magdalēneli Tb. — ³ venit (*aor.*) Tb Sin. — ⁴ om quia Tb Sin. — ⁵ dum tenebrae (*sg.*) adhuc fuerunt Tb Sin. — ⁶ in-sepulcrum Tb Sin. — ⁷ om tunc adhuc Tb Sin. — ⁸ currebat et Tb Sin. — ⁹ venit (*aor.*) Tb Sin. — ¹⁰ simon petrēsa Tb Sin. — ¹¹ ex sepulcro Tb Sin. — ¹² om illo Tb Sin. — ¹³ ad-sepulcrum Tb Sin. — ¹⁴ om illud Tb Sin. — ¹⁵ simul Tb Sin. — ¹⁶ unus autem Tb Sin. — ¹⁷ praecurrebat Tb Sin. — ¹⁸ petrēsa Tb; petrēssa Sin. — ¹⁹ per-venit Tb; venerunt (sic!) Sin. — ²⁰ primum Tb Sin. — ²¹ ad-sepulcrum: om illud Tb Sin. — ²² + in-sepulcrum illud Tb Sin. — ²³ vidit (ohne Pluralinfix) Tb. — ²⁴ linteamina posita Tb Sin. — ²⁵ venit Tb Sin. — ²⁶ ad-sepulcrum Tb Sin. — ²⁷ linteamina illa Tb Sin. — ²⁸ posita Tb Sin. — ²⁹ sudarium (sudari) Tb Sin. — ³⁰ cum linteaminibus: om aliis illis Tb Sin. — ³¹ positum Tb Sin. — ³² seorsum Tb Sin. — ³³ intravit Tb Sin. — ³⁴ unus quoque ille Tb Sin. — ³⁵ venit primus Petro (= prior quam Petrus) ad-sepulcrum Tb Sin. — ³⁶ et viderunt et crediderunt Tb Sin. — ³⁷ noverant scripturam (*verb.* [id] scripti) Tb Sin. — ³⁸ surgere (*nom.*) Tb Sin. —

10 Congregati-sunt³⁹ in-unum deinde (= rursus) discipuli illi³⁹; 11 Mariam autem stetit extra (= foris) apud (= ad) monumentum⁴⁰ illud, et flebat, et dum⁴¹ illa⁴² flebat, introspexit in-monumentum illud. 12 Et vidit duos angelos vestitos cum-albis⁴³ quoque⁴⁴, quia⁴⁵ sederunt⁴⁵ unus⁴⁶ a-capite, et unus⁴⁶ a-pedibus, ubi⁴⁷ positae-sunt carnes illae (= corpus) Iesu (iesujsi)⁴⁷. 13 Et illi⁴⁸ dixerunt illi (*dat.*): Mulier, ad-*quid* (= quare)⁵⁰ fles? Dixit⁵¹ illis: Quia sustulerunt Dominum meum e monumento⁵², et non scio ubi collocaverunt illum. 14 Et⁵³ hoc ut-*primum*⁵³ dixit, se-vertit (*verb.* revertit) foras (= retrorsum)⁵⁴, et vidit Iesum stantem, et [non] sciebat quia Iesus e(st). 15 Dixit illi Iesus: Mulier, ad-*quid* (= quare)⁵⁵ fles, quem quaeris? Illa hoc[-modo]⁵⁶ cogitabat (= putabat)⁵⁷ quoniam hortulanus ille est. Dixit illi: Domine, si⁵⁸ tu sustulisti illum⁵⁹, mihi-nuntia⁶⁰ ubi collocaverunt⁶¹, et⁶² ego tollam illum⁶². 16 Dixit illi Iesus: Mariam! Et⁶³ illa ei-conversa-est⁶³, et dixit illi hebraice: Rabbuni (hrabbuni)⁶⁴, quod interpretatur (*pass.*)⁶⁵ Magister⁶⁶. 17 Dixit illi Iesus: Ne me-tangas⁶⁷, quia nondum ascendi (*verb.* ascensus sum) ad-Patrem meum (*gen.*); sed⁶⁸ i⁶⁹ ad-fratres meos (*gen.*), et dic illis: Ascendo ad-Patrem meum (*gen.*) et ad-Patrem vestrum (*gen.*), ad Deum-meum (*gen.*) et ad-Deum vestrum (*gen.*). 18 Venit (*praes.*)⁷⁰ Mariam Magdalena (magdalēneli)⁷¹, et⁷² evangelizat⁷² discipulis illis⁷³ quoniam⁷⁴ vidit illa⁷⁵ Dominum, et hoc⁷⁶ dixit illi. 19 Et⁷⁷ vespere (*nom.* = *adv.*) in-die illa una-sabbati⁷⁷ intravit⁷⁸ Iesus in-portas clausas (*dat.*, armenischer Instrumental = ianuis clausis?), ubi (+ *igi*) congregati fuerunt discipuli⁷⁸ propter timorem Iudaeorum; venit Iesus et⁷⁹ stetit⁷⁹ inter eos⁸⁰ et dixit illis: Pax vobiscum! 20 Ut-*primum* hoc⁸¹ dixit, [eis]-ostendit⁸² manus⁸³ et latera⁸⁴; et⁸⁵ pergavisi-sunt discipuli illi⁸⁶ ut-*primum*⁸⁷ viderunt Dominum. 21 Dixit⁸⁸ illis deinde (= rursus)⁸⁸: Pax vobiscum! Sicut misit me

³⁹ abierunt rursus seorsum discipuli Tb Sin. — ⁴⁰ sepulcrum Tb Sin. — ⁴¹ ut Sin. — ⁴² om illa (*igi*) Tb Sin. — ⁴³ cum-albis vestitos Tb; vestibibus albis Sin. — ⁴⁴ om quoque Tb Sin. — ⁴⁵ sedentes Tb Sin. — ⁴⁶ unus Tb Sin. — ⁴⁷ ubi (+ *igi*) locatum-est corpus Iesu (iesujsi) Tb Sin. — ⁴⁸ om illi Tb Sin. — ⁴⁹ + angeli illi Tb Sin. — ⁵⁰ cur Tb Sin. — ⁵¹ illa autem dixit Tb Sin. — ⁵² e-sepulcro Tb Sin. — ⁵³ cum hoc: om et Tb Sin. — ⁵⁴ retrorsum conversa-est Sin. — ⁵⁵ cur Tb Sin. — ⁵⁶ om hoc[-modo] Tb Sin. — ⁵⁷ cogitaverat (*verb.* ab-illa cogitatum-erat) Tb Sin. — ⁵⁸ si-igitur Tb Sin. — ⁵⁹ om illum Sin. — ⁶⁰ nuntia mihi Tb Sin. — ⁶¹ collocasti Tb Sin. — ⁶² ut ego surripiam illum Tb Sin. — ⁶³ retrorsum-conspexit illa Tb Sin; [a]spexit (= conspexit) illa foras (= retrorsum) Op. — ⁶⁴ rabi Op; raboni Tb; rabuni Sin. — ⁶⁵ quod dicunt (*it.*) Op; quod dicitur Sin. — ⁶⁶ + et [ac]currebat ad-occurrendum ei OT Sin. — ⁶⁷ (introrsum) tangas me OT; tangas me Sin. — ⁶⁸ om sed OT Sin. — ⁶⁹ abi OT Sin. — ⁷⁰ venit (*aor.*) OT Sin. — ⁷¹ magdaneli Op Sin. — ⁷² ad-nuntiandum Op Sin; et evangelizavit Tb. — ⁷³ eius OT Sin. — ⁷⁴ quia OT Sin. — ⁷⁵ om illa OT Sin. — ⁷⁶ hoc-modo Op. — ⁷⁷ ut-*primum* invesperavit dies illa una-sabbatorum illorum OT; et fuit vesper dies illa una-sabbatorum Sin. — ⁷⁸ et ianuae (+ illae Sin) praeclusae fuerunt ubi (+ *igi*) fuerunt (om fuerunt Tb) discipuli occultati (+ fuerunt Tb) OT Sin. — ⁷⁹ <con>stetit Sin. — ⁸⁰ inter illos Tb. — ⁸¹ et ut-*primum* hoc OT; et hoc ut-*primum* Sin. — ⁸² + illis OT Sin. — ⁸³ + eius OT. — ⁸⁴ latus Op; latus + quoque suum Sin. — ⁸⁵ om et Sin. — ⁸⁶ om illi OT Sin. — ⁸⁷ cum OT Sin. — ⁸⁸ dixit illis Iesus deinde Op; deinde dixit illis Tb; dixit illis secundo Iesus Sin. —

Pater, et⁸⁹ ego quoque emitto vos. 22 Et hoc⁹⁰ ut-primum dixit, insufflavit⁹¹ et dixit⁹²: Accipite Spiritum Sanctum. 23 Si⁹³ aliquibus (*sg.* quibusdam)⁹³ [re]miseritis peccata, [re]mittentur⁹⁴ peccata eorum⁹⁴; et [quae] quorum⁹⁵ prehensa facietis (= retinueritis), prehensa sint (= retineantur)⁹⁵. 24 Thomas (t'oma) autem unus⁹⁶ ex duodecim illis⁹⁷, cui [nomen] dictum-est geminus (*praed.*), non cum illis fuit⁹⁸, quando⁹⁹ venit Iesus. 25 Nuntiabant¹⁰⁰ alii¹⁰¹ illi¹⁰¹ discipuli: Quoniam vidimus¹⁰³ Dominum. Et ille¹⁰⁴ dixit illis: Nisi¹⁰⁵ videro in-manibus eius prodigium (= signum)¹⁰⁶ clavorum illorum¹⁰⁶, et adegero¹⁰⁷ digitum meum¹⁰⁸ in-locum illum clavorum¹⁰⁹, et attigero¹¹⁰ manu mea (*acc.*) latera eius¹¹⁰, non¹¹¹ credam. 26 Et post octo dies congregati-sunt¹¹² rursum¹¹² discipuli eius¹¹³, et Thomas quoque cum illis. Intravit¹¹⁴ Iesus cum illis (= apud illos)¹¹⁵ in-portas praeclusas (*dat.*, armenischer Instrumental = ianuis clausis?)¹¹⁶, et (con)stetit inter eos¹¹⁷ et eis-dixit¹¹⁸: Pax vobiscum! 27 Tunc¹¹⁹ dixit Thomae: Infer digitos tuos¹²⁰, et¹²¹ me-attinge hic (*adv.*)¹²¹, et vide manus meas, et¹²² infer manum tuam¹²², et adige¹²³ in-latus meum; et ne-fias¹²⁴ incredulus¹²⁴, sed crede! 28 Respondit¹²⁵ et ei-dixit Thomas¹²⁵: Dominus meus et Deus meus. 29 Dixit illi Iesus: Quia me-vidisti¹²⁶ et credidisti¹²⁷; beati¹²⁸ qui me non viderunt (*verb.* a-quibus non visus-sum)¹²⁹ et credent¹³⁰. 30 Multa¹³¹ alia quoque prodigia (*praed. sg.*) fecit¹³¹ Iesus coram discipulis illis¹³² suis¹³³, quae (*sg.*) non scripta¹³⁴ sunt (*sg.*)¹³⁵ in-libro hoc. 31 Quantum¹³⁶ autem descriptum-est¹³⁶, ut credatis¹³⁷, et ut credatis et vitam aeternam¹³⁸ recipiatis¹³⁹ nomine eius.

⁸⁹ om et OT Sin. — ⁹⁰ ut-primum hoc Op; cum hoc Sin. — ⁹¹ [in]sufflavit + illos Tb. — ⁹² eis-dixit OT; dixit illis Sin. — ⁹³ si-igitur aliquae (= quaedam) OT Sin. — ⁹⁴ [re]mittentur illis OT; eis-[re]mittentur Sin. — ⁹⁵ si-igitur aliquae (= quaedam) ([quae] quorum Sin) apprehenderitis (= retinueritis) apprehensa (= retenta) erunt OT Sin. — ⁹⁶ + ille OT Sin. — ⁹⁷ om illis OT Sin. — ⁹⁸ fuit cum illis Op Sin. — ⁹⁹ quando (+ *igi*) Sin; ubi (*temp.*) + *igi* OT. — ¹⁰⁰ + illi (*dat.*) OT Sin. — ¹⁰¹ om alii illi Sin. — ¹⁰² om quoniam Sin. — ¹⁰³ + nos OT. — ¹⁰⁴ ille autem OT Sin. — ¹⁰⁵ si-igitur non OT Sin. — ¹⁰⁶ notam illam clavorum OT Sin. — ¹⁰⁷ deposuero OT; collocavero Sin. — ¹⁰⁸ digitos meos OT. — ¹⁰⁹ in-notam illam pedum Sin. — ¹¹⁰ collocavero manum meam in-latus eius OT Sin. — ¹¹¹ nequaquam OT Sin. — ¹¹² rursum congregati fuerunt (= erant) OT; rursum fuerunt Sin. — ¹¹³ discipuli abintus (= intus) Op; abintus discipuli Tb; discipuli in-uno loco Sin. — ¹¹⁴ et intravit OT. — ¹¹⁵ om cum illis OT Sin. — ¹¹⁶ in-ianuas perdusas (clausas Sin) OT Sin. — ¹¹⁷ discipulos Tb. — ¹¹⁸ dixit illis Op Sin. — ¹¹⁹ deinde OT Sin. — ¹²⁰ + hic Sin. — ¹²¹ om et me-attinge hic OT Sin. — ¹²² om et infer manum tuam OT. — ¹²³ colloca Sin; mihi-colloca + manum tuam OT. — ¹²⁴ incredulus fias (*verb.* operaris *pass.*) Sin. — ¹²⁵ respondit Thomas et dixit illi OT Sin. — ¹²⁶ vidisti me Sin. — ¹²⁷ credis Op; credis in-me (?) Tb. — ¹²⁸ + sunt OT; + erunt Sin. — ¹²⁹ qui me non viderint (*verb.* a-quibus non visus-ero) Sin. — ¹³⁰ in me credent (*verb.* credibilis-ero) OT (?) Sin. — ¹³¹ multa prodigia (= signa) alia (*pl.*) quoque operatus-est Op; multa alia quoque prodigia (= signa) operatus-est Tb Sin. — ¹³² om illis OT. — ¹³³ eius (= suis) Tb Sin. — ¹³⁴ descripta Sin. — ¹³⁵ sunt (*pl.*) OT Sin. — ¹³⁶ hoc autem scriptum-(descriptum- Sin) est Tb Sin; haec scripta-sunt Op. — ¹³⁷ + quia Iesus Christus (K'riste) est Filius Dei Ad; quia Iesus Christus (K'ristē) Filius Dei est Tb; quia Iesus est Christus (k'ristē) Filius Dei Op; quia Iesus Christus (k'ristē) est Filius Dei Sin. — ¹³⁸ om aeternam OT Sin. — ¹³⁹ habeatis OT Sin.

21,1 Post hoc deinde (= iterum)¹ permanifestavit² Iesus³ semetipsum (*verb.* caput suum)³ discipulis suis super mare illud Tiberiadis (tiberiajsi); et⁴ permanifestatus-est hoc[-modo]⁴. 2 Fuerunt in-unum (= una)⁵ Simon Petrus (simon petre) et Thomas (t'oma), cui [nomen] dictum est geminus, et Nathanael (nat'anael), qui fuit a-Cana Galilaeae, et filii Zebedaei (zebedesi)⁶, et alii ex discipulis illis⁷ duo. 3 Dixit illis Simon Petrus: Ibo⁸ piscari⁸. Dixerunt illi (*dat.*): Ibimus⁹ nos quoque¹⁰ tecum¹⁰. Et¹¹ prodierunt¹² et gressi-sunt-ad (= ascenderunt)¹³ in-navem¹⁴; in-illa nocte nec¹⁵ unum¹⁵ prehenderunt. 4 Ut-primum¹⁶ illuxit¹⁷, stetit¹⁸ Iesus in-maris-margine illo¹⁹; non autem²⁰ agnoverunt²¹ Iesum²² discipuli illi²² quoniam²³ Iesus est. 5 Dixit illis Iesus: Pueri, habetis quid manducabile²⁴? Responderunt et ei-dixerunt: Non²⁵. 6 Dixit illis: Locate (= mittite) adhuc²⁶ dextram versus (= in dexteram) navis istius sagenam istam²⁶, et invenietis²⁷. Locaverunt, et non (*ver.*)²⁸ poterant attractare (Ad* = attrahere; extractare = extrahere Ad^c) multitudo illa piscium²⁸. 7 Ei-dixit²⁹ discipulus ille³⁰ qui carus-erat Iesu (= quem diligebat Iesus), Petro³¹: Dominus³² est. Simon Petrus³³ ut-primum audivit quoniam³⁴ Dominus est, se-succinxit circumligamento³⁵, quia nudus fuit, et cecidit-in (= incidit) in-mare³⁶. 8 Et alii³⁷ illi³⁸ discipuli veniebant nave³⁹, quia non longe fuerunt ad-aridam⁴⁰, sed ut (= quasi)⁴¹ ducentis cubitis (*praed.*) tantum, attraxerunt plāgam (= rete; *verb.* ab-eis-attracta-erat plaga)⁴² illam una-cum⁴³ piscibus (*coll.*)⁴³. 9 Ut-primum⁴⁴ prodierunt ad-aridam⁴⁵, spectant⁴⁶ [quoniam] pruna locata-est⁴⁷, et piscis⁴⁸ unus⁴⁹ super illam et panis⁵⁰. 10 Dixit illis⁵¹ Iesus: Mihi-afferte⁵² ex piscibus istis⁵³ quos⁵⁴ vos⁵⁵prehendistis nunc⁵⁶. 11 Intravit⁵⁷ Simon Petrus (simon petre), extractabat (= extrahebat)⁵⁸ sagenam⁵⁹ illam ad-aridam⁵⁹

¹ rursus OT. — ² manifestavit OT. — ³ semetipsum Iesus OT. — ⁴ et hoc-modo manifestavit Tb; manifestavit autem hoc-modo Op. — ⁵ simul OT. — ⁶ zebedēsi OT. — ⁷ eius OT. — ⁸ abibo retiari OT. — ⁹ veniemus OT. — ¹⁰ nos quoque veniemus (om tecum) Tb. — ¹¹ om et OT. — ¹² exierunt OT. — ¹³ intraverunt OT. — ¹⁴ + eb OT. — ¹⁵ nihil OT. — ¹⁶ et ut Op. — ¹⁷ illucescebat OT. — ¹⁸ <con>stetit Op. — ¹⁹ in-margine maris Op; super marginem maris Tb. — ²⁰ et non OT. — ²¹ sciebant OT. — ²² om Iesum discipuli illi OT. — ²³ quia OT. — ²⁴ obum habetis quidne OT. — ²⁵ + ipse autem OT. — ²⁶ plāgam (= rete) illam (istam Tb) dextram versus (= a dextris) navis illius OT. — ²⁷ + illi autem OT. — ²⁸ non-iam potuerunt protahere illam (om illam Tb) e (= prae) multitudo piscium OT. — ²⁹ dixit Petro OT. — ³⁰ om ille Op; + Petro 844. — ³¹ om Petro OT 844. — ³² quoniam Dominus OT. — ³³ + autem OT 844. — ³⁴ quia OT 844. — ³⁵ se-succinxit veste Tb; veste se-succinxit Op; convestione (= tunica) se-succinxit 844. — ³⁶ in(tro)iecit semetipsum (*verb.* caput suum) ad-mare OT 844. — ³⁷ alii autem OT 844. — ³⁸ om illi OT 844. — ³⁹ nave venerunt Tb; cum-nave venerunt Op; nave solum-veniebant 844. — ⁴⁰ terrae (= a terra) OT 844. — ⁴¹ om ut OT 844. — ⁴² et protrahebant (extrahebant Op) plāgam OT 844. — ⁴³ piscibus (*pl.*) plenam OT 844. — ⁴⁴ et ut-primum Op 844; ut Tb. — ⁴⁵ e(xtra)gressi-sunt ad-terram OT 844. — ⁴⁶ viderunt OT 844. — ⁴⁷ prunam positam (*verb.* locatam) OT 844. — ⁴⁸ piscem OT 844. — ⁴⁹ om unus OT 844. — ⁵⁰ panem OT 844. — ⁵¹ illi Tb 844. — ⁵² recipite OT 844. — ⁵³ illis OT 844. — ⁵⁴ + nunc Tb. — ⁵⁵ om vos OT 844. — ⁵⁶ om nunc Tb. — ⁵⁷ providit OT 844. — ⁵⁸ attrahebat OT; protrahebat 844. — ⁵⁹ ad-terram plagam illam Tb; plagam illam ad-terram Op 844. —

plenam permagnis piscibus (*coll.*)⁶⁰ centum quinquaginta et tribus; tantis plena fuit⁶¹, et non scissa-est plaga illa. 12 Eis-dixit⁶² Iesus: Venite, prandebimus (= prandeamus)⁶³. Et nemo (*ver vin*)⁶⁴ ex⁶⁵ discipulis audebat⁶⁵ interrogare eum⁶⁶: Quoniam tu quis es? sciebant⁶⁷ quia Dominus⁶⁸ est. 13 Recepit⁶⁹ panem illum Iesus⁷⁰ et tradebat⁷¹ illis, isto[-modo]⁷² quoque piscem illum⁷². 14 Hoc tertio (*verb.* tres vices = tertia vice) permanifestatus-est⁷³ Iesus discipulis illis⁷⁴, exunde (= ex quo)⁷⁵ surrexit a-mortuis. 15 Et ut⁷⁶ pranderunt, dixit Simoni Petro Iesus: Simon Ionae (ionajsi), tibi-carus-sum⁷⁷ ego⁷⁸ (= diligis me) amplius⁷⁹ his? Ei-dixit ille⁸⁰: Utique, Domine, tu scis⁸¹ quia mihi-carus-es tu (= diligo-te). Dixit illi⁸²: Perpasce⁸³ agnos (2^o *verb.* arietes) meos. 16 Deinde dixit illi⁸⁴: Simon Ionae (ionajsi), tibi-carus-sum ego⁸⁵? Dixit illi⁸⁶: Utique, Domine⁸⁷, quia mihi-carus-es tu. Ei-dixit⁸⁸: Perpasce pecora⁸⁹ mea⁸⁹. 17 Dixit⁹⁰ illi⁹¹ tertio (*verb.* tres vices = tertia vice)⁹²: Simon Ionae (ionajsi)⁹³, tibi-carus-sum⁹⁴ ego⁹⁵? Attristatus-est⁹⁶ Petrus, quia dixit illi tertio (*verb.* tertia vice)⁹⁷ tibi-carus-sum⁹⁸ ego⁹⁹? et dixit illi: Domine, tu omne scis¹⁰⁰, et tu omne¹⁰¹ agnoscis (*it.*)¹⁰², et¹⁰² quia mihi-carus-es tu. Dixit illi Iesus: Perpasce oves meas. 18 Profecto (mart'liad) iustum (mart'ali)¹⁰³ loquor tibi, quia¹⁰⁴ dum puer fuisti¹⁰⁴, a-[temet]ipso (*verb.* a-capite)¹⁰⁵ concingis (*it.* = concingebas) cincturā (*acc.*) et is (*it.*)¹⁰⁵ quocumque vis; quando autem senueris, tibi-sublevabuntur manus¹⁰⁶, et alii te-concingent (*fut. I*) et te-ducent¹⁰⁸ a-quo[-loco] (*sada + it'*)¹⁰⁹ non voles. 19 Hoc¹¹⁰ dixit, quia¹¹¹ edocebat¹¹¹ qua morte glorificabit (= glorificaret) Deum. Et hoc ut-primum dixit, dixit¹¹² illi: Insequere¹¹³ me! 20 Reversus-est¹¹⁴ Petrus (petre) et vidit discipulum illum,

⁶⁰ piscibus (*pl.*) qui fuerunt...tres OT 844. — ⁶¹ om tantis plena fuit Op; et (om Tb?) tanta fuit Tb 844. — ⁶² dixit illis Tb 844; dixit illi Op. — ⁶³ et (om Tb) prandebimus (prandete Op) OT 844. — ⁶⁴ nemo (*ara vin*) 844; iam-non quis OT. — ⁶⁵ ausus-est ex discipulis (+ illis 844) OT 844. — ⁶⁶ ex illo 844. — ⁶⁷ noverant Op 844. — ⁶⁸ Dominus a-se (= ipse) ille Op; a-se Dominus ille Tb. — ⁶⁹ venit Iesus et recepit Op 844; recepit Iesus Tb. — ⁷⁰ om Iesus OT 844. — ⁷¹ tradidit OT 844. — ⁷² et piscem illum isto-eodem [-modo] OT 844. — ⁷³ manifestatus-est 844; (eis-)manifestavit OT. — ⁷⁴ suis OT 844. — ⁷⁵ cum OT 844. — ⁷⁶ ubi (*temp.*) OT; ut-primum OT. — ⁷⁷ tibi-carus-sum-ne Tb. — ⁷⁸ ego-ne Op 844. — ⁷⁹ magis (= plus) OT 844. — ⁸⁰ dixit illi OT 844; + Petrus OT. — ⁸¹ nosti 844. — ⁸² dixit illi Iesus OT; dixit Iesus illi 844. — ⁸³ depasce Tb 844; <de>pasce Op. — ⁸⁴ deinde dixit illi Iesus secundo OT; dixit illi secundo Iesus 844. — ⁸⁵ ego-ne OT 844. — ⁸⁶ dixit illi Petrus OT; ei-dixit 844. — ⁸⁷ + tu nosti Op 844; tu scis Tb. — ⁸⁸ dixit illi Adc; dixit illi Iesus OT 844. — ⁸⁹ oves meas OT; oves meas illas 844. — ⁹⁰ deinde dixit Tb. — ⁹¹ + Iesus OT 844. — ⁹² tertium OT 844. — ⁹³ ionajsi OT 844. — ⁹⁴ tibi-carus-sum-ne Tb. — ⁹⁵ ego-ne Op 844. — ⁹⁶ contristatus-est OT. — ⁹⁷ tertium + Simon Ionae (ionajsi) OT 844. — ⁹⁸ tibi-carus-sum-ne Tb. — ⁹⁹ ego-ne OT 844. — ¹⁰⁰ omne tu nosti OT. — ¹⁰¹ omne tu Op. — ¹⁰² nosti: om et OT. — ¹⁰³ amen amen OT. — ¹⁰⁴ ubi (*temp.*) fuisti iuvenis OT. — ¹⁰⁵ concinxisti a-temetipso (*verb.* a-capite suo) et ambulabas OT. — ¹⁰⁶ tibi-(<ex>levabantur manus tuae OT. — ¹⁰⁷ concingent (*fut. II.*) te OT. — ¹⁰⁸ te-abducent Tb; abducent te Op. — ¹⁰⁹ quo (*vidre interrog.*) OT. — ¹¹⁰ + autem OT. — ¹¹¹ et scire-fecit OT. — ¹¹² + deinde OT. — ¹¹³ <introrsum>sequere OT. — ¹¹⁴ conversus-est OT. —

qui carus-erat Iesu (= quem diligebat Iesus), quia¹¹⁵ sequebatur¹¹⁵, qui quoque¹¹⁶ annisus-est pectori¹¹⁷ et interrogavit¹¹⁸: Domine, quis est traditor (*verb.* tradens) tuus¹¹⁹? 21 Hunc ut¹²⁰ vidit Petrus (petre)¹²¹, dixit Iesu: Domine, ad-hunc (*term.*) quid¹²²? 22 Dixit illi Iesus: Si-igitur volam ut¹²³ stet (= maneat) iste [usque] ad-meam ventionem (= adventum)¹²³, ad-te quid? Tu insequere me¹²⁴. 23 Et egressum-est verbum hoc ad(versus)¹²⁵ fratres, quoniam discipulus ille non morietur. Et non dixit illi Iesus¹²⁶: Non morietur, sed: Si¹²⁷ volam quoniam¹²⁸ <si> stet [usque] ad-meam ventionem (= adventum)¹²⁸. 24 Hic est discipulus ille, qui testatur propter illum (= de eo)¹²⁹, qui¹³⁰ quoque perscripsit¹³⁰ hoc, et scimus¹³¹ quia verum est testimonium eius. 25 Est autem¹³² aliud¹³³ quoque multum quantum operatus-est (= fecit) Iesus¹³³, quod¹³⁴ si-forte perscriptum fuit (= esset)¹³⁵ singillatim, non-forte (*vermca*)¹³⁶ regio (= mundus) haec continuit (= cepisset) descriptos illos libros (*coll.*).

¹¹⁵ om quia sequebatur OT. — ¹¹⁶ + *igi* Op. — ¹¹⁷ in-cenatione (= cena) illa pectori eius OT. — ¹¹⁸ ei-dixit Tb; dixit illi Op. — ¹¹⁹ qui tradit te OT. — ¹²⁰ *igi* (sic!) Op; ut-primum Tb. — ¹²¹ + et Op. — ¹²² propter hunc quid dixisti OT. — ¹²³ esse (commorari) istum (*gen.*) donec veniam OT. — ¹²⁴ me (introrsum)-sequere OT. — ¹²⁵ inter OT. — ¹²⁶ + quoniam OT. — ¹²⁷ si-igitur. — ¹²⁸ istum (*gen.*) esse (commorari) usque ad ventionem meam OT. — ¹²⁹ hoc Op; haec Tb. — ¹³⁰ et qui descriptis OT. — ¹³¹ novi Op; scit Tb. — ¹³² et sunt (est Tb) OT. — ¹³³ alia quoque multa quae operatus-est (= fecit) Iesus Op; aliud quoque multum prodigium (= signum) quod operatus-est Iesus Tb. — ¹³⁴ quae OT. — ¹³⁵ describebantur (= describerentur) OT. — ¹³⁶ nec-adhuc (nec-adhuc-forte Tb) cogito (om cogito Tb) quomodo-forte (om quomodo-forte Tb) regio haec sibi-reliquit (= cepisset) perscriptos libros. Amen (om amen Tb) OT.

Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie

von

Hieronymus Engberding OSB

Als Jean Doresse und Emmanuel Lanne im Jahre 1960 ein umfangreiches Bruchstück der äg Rezension der Bas in saidischem Koptisch veröffentlichten¹, nahm Bernard Capelle — völlig sua sponte — diese Neuentdeckung zum Anlaß, meine Auffassung von dem Verhältnis der äg Rezension zur by² noch einmal mit allem Nachdruck zu verteidigen. Allerdings beschränkte sich Capelle dabei — genau so wie ich vor mehr als dreißig Jahren³ — auf das eucharistische Hochgebet. Es bleibt also noch die Aufgabe, diese Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnis der beiden genannten Rezensionen an den übrigen Teilen der Anaphora zu prüfen. Für den Bereich der Epiklese hat bereits Alphonse Raes — wenn auch nur kurz, so doch mit aller Deutlichkeit — betont, »que dans l'épiclese de la recension byzantine cette partie n'est pas primitive«⁴. Das schwierigste Stück im Rahmen dieser noch zu leistenden Arbeit stellt ohne jede Frage das anaphorische Fürbittgebet dar. Darum sei es hier angegriffen.

A. Vorbemerkungen

Da es uns hier nur darum geht, das Verhältnis dieser beiden Rezensionen im Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes zu prüfen, scheidet wir alle Fragen, welche über dieses Ziel hinausgehen, grundsätzlich aus. Wir berücksichtigen also weder die sy Rezension des anaphorischen Fürbittgebetes der Bas noch die entsprechende arm Rezension. Wir verzichten auch darauf, die Urgestalt dieses Fürbittgebetes zu erarbeiten.

Daher kommen als Quellen für unsere Untersuchungen zunächst nur die Unterschiede zwischen diesen beiden Rezensionen in Betracht. Diese Unterschiede erstrecken sich auf ein Doppeltes:

1. auf die textliche Fassung der einzelnen Bitten;
2. auf die Reihenfolge der einzelnen Bitten.

Da es sich empfiehlt, jeden dieser beiden Gesichtspunkte geschlossen und im Zusammenhang ins Auge zu fassen, prüfen wir zunächst nur den Wortlaut der einzelnen Bitten. Da wir uns dabei jedoch an eine bestimmte Folge halten müssen, wählen wir als maßgebend die Reihenfolge der

¹ *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: Les liturgies «basiliennes» et saint Basile* par Dom B. Capelle = Bibliothèque du Muséon 47 (Löwen 1960).

² a. a. O. 45-67.

³ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* = Theologie des christlichen Ostens 1 (Münster 1931).

⁴ *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile* = OrChrP 26 (1960) 401-11.

äg Rezension. Wir wollen damit indessen in keiner Weise irgendein Ergebnis vorwegnehmen.

Für die Beurteilung der textlichen Fassung der einzelnen Bitten kommen wieder die allgemeinen Grundsätze der Bewertung liturgischer Texte in Betracht, über die wir uns schon einmal ausgesprochen haben⁵. Bezüglich ihrer Anwendung sei aber ein Grundsatz von vornherein hier mit aller Deutlichkeit hervorgehoben: Da es uns ja gerade darum geht, das Verhältnis der by Rezension zur äg unvoreingenommen zu bestimmen, soll im Laufe dieser Untersuchung niemals das bloße Minus in äg oder das bloße Plus in by für sich allein ein Argument bilden. Erst wenn zu diesem bloßen Befund ein anderes Argument hinzutritt, soll dieser Befund berücksichtigt werden, aber auch dann wiederum nur in dem Ausmaß, als dieses neu hinzutretende Argument Beweiskraft besitzt⁶.

Für die Beurteilung des Wortlautes der textlichen Fassungen in der äg und der by Bas sind von entscheidender Bedeutung jene Texte, welche sich durch den Wortlaut als engst verwandt erweisen. Das sind die Bitten in der by Chrys, gr Jak, gr Greg, gr Mark (mit PapStr). Etwas weiter abseits stehen bereits die Fassungen in den ApKo⁷. Diese Verwandtschaft kann nicht durch den bloßen Zufall erklärt werden. Niemand kann dem Schluß ausweichen, daß die eine Fassung nach der anderen abgestimmt worden ist. Welche von welcher und ob unmittelbar oder durch Einwirkung von Gliedern, die uns nicht mehr faßbar sind, bleibt in jedem einzelnen Fall zu prüfen. Je nach dem Befund richtet sich das Maß der Sicherheit der gewonnenen Erkenntnis.

Weiter abstehende textliche Fassungen werden nur dann berücksichtigt, wenn auch durch sie die Textlage neu und entscheidend beleuchtet wird.

Es genügt aber nicht, bloß die Unterschiede zwischen den textlichen Fassungen der einzelnen Bitten in der äg Bas und der by Bas zu beachten. Von Bedeutung sind auch jene Fälle, in welchen die ägBas und die byBas im Gegensatz zu den übrigen Liturgien zusammengehen. Je nach der Art einer solchen Übereinstimmung kann in ihr ein Anhaltspunkt für die Tatsache gefunden werden, daß die ägBas und die byBas wirklich auf eine gemeinsame Vorlage, d.i. die Ur-Bas, zurückgehen. Dagegen ist bei der großen Verwandtschaft in den textlichen Fassungen des anaphorischen Fürbittgebetes der von uns eben beschriebenen Gruppe von Liturgien eine Übereinstimmung zwischen der ägBas und der byBas, die auch in anderen Liturgien zu finden ist, kein untrügliches Anzeichen für eine Herkunft aus der Ur-Bas.

⁵ OrChr 39 (1955) 34f.

⁶ So besteht z. B. gar kein Grund zu der Annahme, daß in der ägBas ein etwa in der Ur-Bas bereits vorhandenes Gebet für den Kaiser sekundär ausgeschieden worden ist; vgl. weiter unten.

⁷ Als außerhalb dieser Gruppe stehend betrachten wir das anaphorische Fürbittgebet im Euchologion des Serapion; erst recht die Fassungen in den einschlägigen Papyri.

Zu diesen textkritischen Überlegungen treten die Erkenntnisse, welche die allgemeine Geschichte des anaphorischen Fürbittgebetes wie des Fürbittgebetes überhaupt bietet.

Endlich ist für die Bewertung von entscheidender Bedeutung, wenn für ein aliud in der by oder der ägBas eine außerhalb der Bas liegende bestimmte Quelle⁸ benannt werden kann.

Als Grundlage für die textkritische Bewertung einer jeden Fassung dient jeweils die älteste erreichbare Gestalt oder jene, welche am wahrscheinlichsten als älteste zu gelten hat⁹.

B. Die textlichen Fassungen der einzelnen Bitten

I. Die Bitte für die Gesamtkirche

Gegenüberstellung verwandter Texte¹⁰

(Die Übersicht befindet sich aus technischen Gründen oben auf S. 20 und 21)

⁸ Dabei kommt als Quelle nicht einfach die Tatsache in Betracht, daß sich bei irgendeinem Schriftsteller oder in irgendeiner Liturgie die gleiche oder eine ähnliche Wendung findet, sondern als Quelle können nur jene Stellen Berücksichtigung finden, von denen man mit Fug und Recht annehmen darf, daß sie dem Redaktor der byBas auch bekannt waren. Im Rahmen solcher Quellen nehmen den ersten Platz die Fassungen jener anaphorischen Fürbittgebete ein, welche wir soeben als geschlossene Gruppe gekennzeichnet haben.

⁹ Deswegen scheidet wir die Nebenrezensionen der by Bas — wie die armenische, georgische, kirchenslawische, arabische usw. — sofort aus. Deshalb ersparen wir es uns auch, bei der Aufführung der by gr Bas jedesmal das gr hinter das by zu setzen. By Bas bedeutet also sofort die gr Rezension dieser Gestalt der Bas. — Für die gr Rezension der by Bas dient Vat. gr. Barb. 336 und für dessen Lücke die Hs. Grottaferrata Γ β VII nebst den Bruchstücken aus der Uffenbachschen Bibliothek aus dem 9. Jh. bei PG 106, 1292-1308. Von den Lesarten der durch Orlow und Trempelas bekannt gemachten Hss. erscheinen nur diejenigen, welche wirklich Anspruch auf Berücksichtigung haben.

¹⁰ Um die Zahl der Anmerkungen möglichst zu verringern, nennen wir hier ein für alle Mal die Zeugen, nach welchen die einzelnen Liturgien im Verlauf der Untersuchungen benutzt wurden: äg gr Bas: Ren 1, 68-71. — sa Bas: Doresselanne = Anm. 1. — bo Bas: das auf Kosten des Qommos Aṭa-llāhā mit Autorisierung durch den Patriarchen Kyrill VI. 1960 herausgebrachte Euchologion; das Euchologion der unierten Kopten (Kairo 1898); Ren 1, 16-18. — äth. Bas: Sebastian Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilii* = *Orientalia Christiana* 36, 3 (Rom 1934). — by Bas: Brightm 332/7; Sw 83/5; P. Trempelas, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι* (Athen 1935) 184/8. — by Chrys: Brightm und Sw und Trempelas. — gr Jak: PO 26, 208-20. — sy Jak: AnaphSy 2, 152-70 und Adolf Rucker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôbh von Edessa* = *Liturgiegeschichtliche Quellen* 4 (Münster 1923). — äg gr Greg: Ren 1, 99-104. — äg ko Greg: Ernst Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora* = *Berliner Byzantinistische Arbeiten* 8 (Berlin 1957). — PapStr: Johannes Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* = *Florilegium Patristicum* 7 (Bonn 1935/37). — äg gr Mark: Brightm und Sw und die beiden in *Θεολογία* 26 (1955) 14-36 veröffentlichten Hss. der Patriarchatsbibliothek zu Alexandrien. — ApKo: Quasten a. a. O. 224-27 und Brightm und Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1 (Paderborn 1905).

Beurteilung

Die Unterschiede zwischen der äg und der by Rezension der Bas sind folgende:

1. In der ägBas fehlt die Wendung τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης. Eine solche Wendung fehlt in unserer Übersicht auch in dem in das 4. Jh. gesetzten PapStr wie in der byChrys, welche an manchen Stellen nachweislich ältere Stufen der Textentwicklung bewahrt hat¹¹. Dieser äußere Befund weckt den Verdacht, daß der Redaktor der byBas hier eine sekundäre Erweiterung vorgenommen hat.

Dieser Verdacht wird bestärkt, wenn wir in der äg gr Mark dieselbe Beobachtung machen können: während PapStr von dieser Wendung nichts weiß, kennt die gr Mark bzw. die bo Cyrill diese Wendung sehr wohl.

Zu diesem äußeren Befund kommt das innere Kriterium: das Auftreten einer solchen Wendung entspricht dem Fortschritt der theologischen Erkenntnis und dem Bedürfnis, wichtige theologische Einzelheiten auch im Text der Liturgien zum Ausdruck zu bringen.

Ergo: äußere wie innere Kriterien erzeugen einen begründeten Verdacht, daß by Bas hier eine sekundäre Stufe der Entwicklung darstellt.

Für unseren Gesichtspunkt ist außerdem noch beachtenswert, daß der Wortlaut dieser Erweiterung in der by Bas sich nicht nur völlig mit der Fassung in der äg gr Greg deckt, sondern auch mit einer Wendung in der Rede des Johannes Chrysostomus auf den Bischof Eustathius von Antiochien. Aus diesem Befund ergibt sich zum mindesten, daß diese Wendung bereits zur Zeit eines Chrysostomus bekannt war. Es kann also nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß der Redaktor der by Bas diese Wendung bei der äg gr Greg entlehnt hat.

Des weiteren ist zu beachten, daß Johannes Chrysostomus diesen Gedanken an anderen Stellen auch etwas anders faßt; so in der 27. Homilie zu Apg: τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐπὶ περάτων¹²; und in *de prophetarum obscuritate*: τῆς ἐκκλησίας τῆς μέχρι περάτων τῆς γῆς ἐκτεταμένης¹³.

2. Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen der äg und der by Rezension der Bas ist der Satz in der by Bas: καὶ τὸν ἅγιον οἶκον τοῦτον στερέωσον μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Eine Bitte für die eigene Kirche und für die konkrete einzelne Kirchengemeinde hat nicht a priori als sekundäre Erscheinung zu gelten. Dafür spricht u. a. schon die Tatsache, daß in der Jak das anaphorische Fürbittgebet ganz betont beginnt mit der Bitte: ὑπὲρ τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιών τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν¹⁴. Sowohl diese nicht zu überhörende Betonung wie die Übereinstimmung der verschiedenen Textzeugen der Jak

(Fortsetzung des Textes auf S. 20 unten)

¹¹ Vgl. OrChr 45 (1961) 20/9 und 46 (1962) 33-60; insbesondere 46 (1962) 60.

¹² PG 60, 266.

¹³ PG 56, 182.

¹⁴ PO 26, 206.

PapStr	by Chrys	gr Jak	Joh Chrys ¹⁵
μνήσθητι τῆς	ὑπὲρ τῆς	ὑπὲρ τῆς	ὑπὲρ τῆς
om	om	κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην	s. u.
ἀγίας σου	ἀγίας	ἀγίας σου	om
καὶ μόνης	om	om	om
καθολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς ἐκκλησίας
om	om	s. o.	τῆς ἀπὸ πε- ράτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης
om	om	om	

(Fortsetzung des Textes von S. 19)

in diesem Punkt spricht eindeutig dafür, daß es sich hier um ältestes Textgut der Jak handelt. — Ebenso ist zu beachten, daß das anaphorische Fürbittgebet der syAp I¹⁶, welches sich innerhalb der westsyrischen anapho-

¹⁵ In der Rede auf den Bischof Eustathius von Antiochien = PG 50,602. Siehe aber auch die anderen Fassungen bei Johannes Chrysostomus im Corpus der Darlegungen.

¹⁶ AnaphSy 1,220.

gr äg Mark	äg gr Greg	äg gr Bas	by Bas	ApKo
μνήσθητι κύριε τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς εἰρήνης	μνήσθητι κύριε τῆς	μνήσθητι κύριε τῆς	ὕπερ τῆς
s. u.	s. u.	om	s. u.	s. u.
ἀγίας	τῆς ἀγίας	ἀγίας	ἀγίας σου	ἀγίας σου
καὶ μόνης	μόνης	μόνης	om	om
καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας	καθολικῆς ¹⁷ σου ¹⁸ ἐκκλησίας	καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας	ἐκκλησίας
τῆς ἀπὸ γῆς περ- ράτων μέχρι τῶν περᾶτων αὐτῆς	τῆς ἀπὸ πε- ράτων ἕως περᾶτων τῆς οἰκουμένης	om	τῆς ἀπὸ πε- ράτων ἕως περᾶτων τῆς οἰκουμένης	τῆς ἀπὸ πε- ράτων ἕως περᾶτων
om	om	καὶ εἰρήνευσον αὐτὴν	καὶ εἰρήνευσον αὐτὴν	om
om	om	ἦν περιποιήσω ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου	ἦν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου.	ἦν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου
om	om	om	om	ὅπως διαφυλάξης αὐτὴν ἄσειστον καὶ ἀκλυδώνι- στον
om	om	om	καὶ τὸν ἅγιον οἶκον τοῦτον στερέωσον	om
om	om	om	μέχρι τῆς συν- τελείας τοῦ αἰῶνος	ἄχρι τῆς συν- τελείας τοῦ αἰῶνος

(Fortsetzung des Textes von S. 20)

rischen Fürbittgebete dadurch besonders abhebt, daß es noch nicht das spätere Schema der sechs Abteilungen aufweist, neben der Bitte für die Kirche im allgemeinen auch noch eine Sonderbitte *pro ecclesia hac* kennt.

Im Rahmen der Liturgie der ApKo findet sich ein besonderes Gedenken für die eigene Kirche bezeichnenderweise im anaphorischen Fürbittgebet

¹⁷ sa add ἀποστολικῆς.¹⁸ aeth om σου.

nicht, wohl aber in den diakonalen Reihen: ὑπὲρ τῆς ἐνθάδε ἁγίας παροικίας¹⁹. ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ταύτης καὶ τοῦ λαοῦ²⁰.

Innere Kriterien scheiden also hier für die Beurteilung aus.

Dagegen weckt die Tatsache, daß in allen anderen, von uns aufgeführten anaphorischen Fürbittgebeten eine solche Bitte fehlt, unser Augenmerk. Hinzu kommt die Tatsache, daß der Abschluß dieser Bitte im anaphorischen Fürbittgebet der ApKo dieselbe Wendung ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος aufweist wie unsere Bitte in der byBas. Hinzu kommt ferner, daß ein solcher Ausdruck sich in der Anwendung auf eine einzelne Gemeinde oder Kirche etwas seltsam ausnimmt, während sie in der Anwendung auf die allgemeine Kirche sehr wohl am Platze ist²¹. All diese Beobachtungen legen den Verdacht nahe, daß der Redaktor der byBas hier eine sekundäre Erweiterung der Vorlage vorgenommen und dabei Textgut benutzt habe, welches sonst in der Bitte für die Kirche im allgemeinen gebräuchlich war.

3. Das Auftreten von ἀποστολικῆς in der näheren Bezeichnung der Kirche scheint mir genau so zu bewerten zu sein wie sein Auftreten im Symbolum²².

4. Dagegen entspricht das Auftreten von μόνης klar ägyptischer Gewohnheit²³.

5. Zu beachten ist auch das καὶ εἰρήνευσον αὐτήν, welches die äg Bas und die by Bas im Gegensatz zu allen anderen angeführten Liturgien gemeinsam haben. Das deutet darauf hin, daß diese Wendung schon in der beiden Rezensionen gemeinsamen Vorlage gestanden hat. Die etwas schwerfällige Verknüpfung von εἰρήνευσον αὐτήν mit ἦν περιεποιήσω ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου läßt die Vermutung aufsteigen, daß diese Wendung in die Bitte erst dann eingeschoben wurde, als sich bereits der Relativsatz ἦν περιεποιήσω κτλ fest mit dem Vordersatz τῆς ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας verbunden hatte.

II. Die Bitte für den Gesamtepiskopat

An die Bitte für die Gesamtkirche schließen die nichtgriechischen Bearbeitungen der ägBas eine Bitte für den Gesamtepiskopat. In der byBas entspricht dieser Bitte der Text Brightm 336, Z. 10-13. In der gr Rezension der ägBas fehlt eine solche Bitte vollständig. Wie ist diese Tatsache zu beurteilen?

1. Eine Regel der Textkritik sagt: »Stimmt ein Zeuge einer bestimmten Familie oder eine ganze Familiengruppe (hier die nichtgriechischen Bearbeitungen der ägBas) mit einer anderen Familie (hier by) überein, so werden

¹⁹ Funk 1,488 und Brightm 10. — Das Auftreten dieser Bitte in der by diakonalen Reihe dürfte auf den Einfluß der by Bas zurückzuführen sein.

²⁰ Funk 1,514 und Brightm 23.

²¹ In diesem Sinn findet sie sich auch in der diakonalen Reihe, welche in Anm. 19 zitiert ist, sowie an der Stelle aus der grJak, welche in Anm. 17 angeführt ist.

²² L.-M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif Apostolique* = *Mélanges de science religieuse* 5 (1948) 141-52; H. Bacht, *Apostolisch* = *LThK*² 1,758f.

²³ Vgl. *OrChr* 46 (1962) 45, Anm. 42.

dadurch die Aussagen von anderen Zeugen der erstgenannten Familien-
gruppe geschlagen²⁴.«

2. Sa Bas hat sogleich noch einmal eine Wendung, welche einer Bitte
für den Gesamtepiskopat gleichkommt. Es ist aber kaum anzunehmen, daß
so unmittelbar hintereinander zweimal sekundär eine solche Bitte eingefügt
wurde.

Somit halte ich das Fehlen dieser Bitte in der griechischen Rezension
der äg Bas für sekundär.

Der Wortlaut der Bitte

Gegenüberstellung verwandter Texte

Chrys	by Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg	sa: erste Fassung	sa: zweite Fassung
μνήσθητι κύριε	μνήσθητι κύριε		μνήσθητι κύριε και τῶν ἐν αὐτῇ πατέρων ἡμῶν και ἐπισκόπων	καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων	πάντων τῶν ἐν αὐτῇ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων	
πάσης ἐπισκοπῆς	πάσης ἐπισκοπῆς	καὶ ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς	τῶν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένη ὀρθοδόξων			
ὀρθοδόξων τῶν ὀρθοτο- μούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀλη- θείας,	ὀρθοδόξων τῶν ὀρθοτο- μούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀλη- θείας,	τῆς ὀρθοτο- μούσης τὸν λόγον τῆς ἀλη- θείας	ὀρθοτο- μούντων τὸν λόγον τῆς ἀλη- θείας	τῶν ὀρθοτο- μούντων τὸν λόγον τῆς ἀλη- θείας.		τῶν ὀρθοτο- μούντων τὸν λόγον τῆς ἀλη- θείας

Beurteilung

Eine Entscheidung darüber, ob das τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς
ἀληθείας, welches sich in der sa Rezension nur bei dem zweiten Gedenken
für den Gesamtepiskopat findet, bereits der Urgestalt der Bas angehört hat,
ist sehr schwierig, da eine solche Wendung sich leicht auch aus anderen
Quellen einschleichen konnte. Daher wiegt auch das einstimmige Zeugnis
der by Chrys, der by Bas, der gr Jak, der äg gr Greg, der ApKo nicht so-
viel, wie es sonst der Fall gewesen wäre. Daher möchte ich aus diesem
Befund keinerlei Schlüsse ziehen. Ebenso erlauben die übrigen Unter-
schiede zwischen der äg Bas und der by Bas keinerlei greifbares Ergebnis.
Gewiß nimmt sich ein Abstraktum wie ἐπισκοπῆς gegenüber dem Kon-
kretum ἐπισκόπων sekundär aus, zumal wir dasselbe Verhältnis sogleich
bei πρεσβυτέρων (äg) und πρεσβυτερίου (by) beobachten können. Indessen
sind diese Argumente viel zu unsicher, als daß sie hier in die Waagschale
fallen könnten. Zudem sind wir auch gar nicht darauf angewiesen.

²⁴ Vgl. OrChr. 39 (1955) 34.

III. Die Bitte des Liturgen für sich selbst

An die Bitte für den Gesamtepiskopat fügt die byBas eine Bitte des Liturgen für sich selbst. In der ägBas fehlt eine solche Bitte vollständig. Bedeutet dieses Fehlen höheres Alter?

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt uns die Feststellung, daß eine solche Bitte des Liturgen für sich selbst auch in anderen Liturgien erst mit der Zeit auftritt²⁵.

Von entscheidender Bedeutung sind jedoch die Erkenntnisse, welche sich uns durch den Vergleich verwandter Texte darbieten.

Chrys	by Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
om	μνήσθητι κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρ- μῶν σου καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότη- τος.	ἔτι παρακαλοῦ- μέν σε καὶ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς τοῦ προσ- φέροντός σοι οὐδενίας	μνήσθητι κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρ- μῶν σου καὶ ἐ- μοῦ τοῦ ταπει- νοῦ καὶ ἁμαρ- 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 καταδιωκόντων με κύριε, κύριε τῶν δυνάμεων	om
om	συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέ- λημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον	om	om	καὶ συγχώρησόν μοι πάντα τὰ ἐμὰ πλημμελήματα
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 τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας	om	καὶ μὴ δι' ἐμὲ καὶ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας	καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας
om	om	om	om	καὶ τὴν βεβήλω- σιν τῆς καρδίας μου

²⁵ So fehlt diese Bitte noch in PapStr (im Gegensatz zu grMark = Brightm 130, Z. 20/5) und in byChrys.

Chrys	by Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
om	κωλύσης τὴν χά- ριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος	om	ἀθετήσης τὸν λαόν σου	ὑστερήσης τὸν λαόν σου τῆς χά- ριτος τοῦ ἁγίου σου πνεύματος
om	ἀπὸ τῶν προκει- μένων δώρων.	om	om	om
om	om	om	φιλόνηρωπε 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 ...

Diese Gegenüberstellung erweist, daß der Redaktor der by Bas die gr Greg benutzt hat. Denn »der Sitz im Leben« für diesen Text ist ohne jede Frage die Epiklese. Diese löste auf Grund ihrer Bestimmung, die Herabkunft des Hl. Geistes zu erleben, den Gedanken der Sündhaftigkeit aus. Denn nichts konnte dieses Kommen so sehr in Frage stellen als die Sündhaftigkeit des Liturgen selbst. Unter den drei verwandten Texten hat aber nur die gr Jak diese Bitte an der ursprünglichen Stelle im Rahmen der Epiklese. Somit hat diese Fassung als Ausgangspunkt zu gelten.

Die by Bas kann aber nicht unmittelbar auf die gr Jak zurückgehen, weil sie mehrere Sätze bietet, welche die gr Jak nicht hat, dagegen wohl die gr Greg: *συχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα κτλ* und *τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ...* Die gr Greg aber kann nicht unmittelbar auf die by Bas zurückgehen, weil sie mehrere Sätze mit der gr Jak gemeinsam hat, welche die by Bas nicht kennt: *ὅπου ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία κτλ* und *ὁ γὰρ λαός σου ...*

Somit bleibt kein anderer Ausweg als die Abhängigkeit der Texte sich also vorzustellen:

gr Jak

↓

gr Greg

↓

by Bas

Damit scheint erwiesen, daß der Redaktor der by Bas eine außerhalb der Bas liegende Quelle benutzt hat. Diese Tatsache in Verbindung mit dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung dieser Bitte scheint mir klar zu offenbaren, daß by Bas gegenüber äg Bas auch im anaphorischen Fürbittgebet sekundären Erweiterungen sich geöffnet hat.

*IV. Die ausführliche Bitte für den Patriarchen
bzw. den eigenen Bischof bzw. den Gesamtepiskopat*

An die Bitte für die Gesamtkirche schließt die äg gr Bas eine ausführliche Bitte für den Patriarchen. In der byBas entspricht diesem Text die Fassung Brightm 336, Z.1-8 links²⁶. In den beiden koptischen Bearbeitungen wie in der äthBas erscheint dieser Text aber erst hinter der Nennung des Gesamtepiskopates (daher dort auch in der Mehrzahl!).

Gegenüberstellung der Texte

Chrys Barb. gr. 336	äg gr Bas	by gr Bas	Chrys cet	ApKo diak	gr Jak anaph	sa Bas
ἐν πρώτοις μνήσθητι κύριε τοῦ ἀρχιεπισκό- που ἡμῶν τοῦδε	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύριε τοῦ ἀγίου πα- τρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκό- που ἁββᾶ Δ. πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλο- πόλεως Ἀλεξαν- δρείας,	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύριε τοῦ πα- τρὸς καὶ ἐπισκό- που ἡμῶν τοῦ Δ.	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύριε τοῦ ἀρχιεπισκό- που ἡμῶν τοῦ Δ.	ὑπὲρ τοῦ ἐπισκό- που ἡμῶν Ἰακώβου...	προηγουμε- νος τοῦ ἀγίου πα- τρὸς ἡμῶν τοῦ Δ ...	ἐν πρώτοις μνήσθητι τοῦ δούλου σου Βενια- μὴν τοῦ ἀρχιεπισκό- που ...
om	ὄν χάρισαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶσον ἐντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὄν χάρισαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶσον ἐντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὄν χάρισαι ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶσον ἐντιμον ὑγιῆ μακροημε- ρεύοντα	ὅπως ὁ οἰκ- τίρμων χαρίσεται αὐτοὺς ταῖς ἀγίαις αὐτοῦ ἐκκλησίαις σώους ἐντίμους μακροημε- ρεύοντα	om	οὓς χάρισαι ταῖς ἀγίαις ἐκκλησίαις σου

²⁶ Hier wird er aber nur als Erzbischof bezeichnet. Das ist bis auf den heutigen Tag so geblieben; vgl. Trepelas 187. Das trifft sogar noch für die diakonale Reihe im byRitus zu. Diese Tatsache springt um so mehr in die Augen, als andere melchitische Liturgien, wie die gr Jak, die gr Mark oder die gr Greg, die Bezeichnung »Patriarch« sehr wohl anwenden. Man kann diese Eigenart der byBas (und der byChrys) als Ignorierung des Patriarchalverbandes deuten. Wahrscheinlicher aber ist die Deutung, daß die Redaktoren der byBas und der byChrys sich bei der Fassung des anaphorischen Fürbittgebetes sich nur auf die Belange der Stadt Konstantinopel einstellten und deswegen den althergebrachten Titel »Erzbischof« beibehielten.

Chrys Barb. gr. 336	äg gr Bas	by gr Bas	Chrys cet	ApKo diak	gr Jak anaph	sa Bas
om	ὀρθοτο- μοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀλη- θείας	ὀρθοτο- μοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀλη- θείας	ὀρθοτο- μοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀλη- θείας	om	om	
om	om	om	om	καὶ τίμιον αὐτοῖς γῆρας παράσχηται	γῆρας αὐτῶ τίμιον χάρι- σαι	
om	om	om	om	om	μακροχρό- νιον αὐτὸν διαφύλαξον	
om	καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ.	om	om	ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ	ποιμαίνοντα τὸν λαόν σου ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.	ποιμαίνον- τας τὰ ὀρ- θόδοξά σου ποίμνια ἐν εἰρήνῃ.

Beurteilung

Der Satz ἐν εἰρήνῃ σῶον ἔντιμον ὑγιῆ μακροημερεύοντα ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας trennt die für uns in Betracht kommenden Texte in zwei Lager: auf der einen Seite stehen äg gr Bas und by Bas mit der Masse der Chrys-Zeugen; auf der anderen Seite die nichtgriechischen Zeugen der äg Bas.

An und für sich müßte nun der bereits oben in Anm. 24 zitierte Grundsatz der Textkritik seine Anwendung finden. Indessen ist hier noch ein anderer Gesichtspunkt zu berücksichtigen: Im anaphorischen Fürbittgebet der gr Mark können wir feststellen, daß unser Satz in Vat. gr. 2281²⁷ und in den beiden Hss. der Patriarchatsbibliothek zu Alexandrien²⁸ in den ursprünglichen Text der Bitte für den Patriarchen eingeschoben worden ist, während Vat. gr. 1970 den Satz nicht bietet. Umgekehrt kennt im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes der gr Jak unter allen von Charles Mercier befragten Zeugen ausgerechnet nur Vat. gr. 1970²⁹ diesen Zusatz! Daß es sich bei diesem Befund um die Auswirkung eines byzantinischen Einflusses handelt, bedarf keines besonderen Nachweises³⁰.

²⁷ Sw 42/44.²⁸ Theologia a. a. O. 27.²⁹ PO 26, 208.

³⁰ Vgl. die Gegenüberstellungen bei Sw 2-72 und Cyrille Charon, *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites* = Chrysostomika (Rom 1908) 481f. und erst recht die Entwicklung dieser Bitte im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes der by Chrys: OrChr 46 (1962) 52-55.

Interessant ist hier für uns jedoch die Tatsache, wie unterschiedlich sich dieser Einfluß in ein und derselben Hs. ausgewirkt hat.

Nun konnte ich aber schon in OrChrP 2 (1936) 145-54 auf dem Hintergrund der im Wadi 'n-Natrūn gefundenen Bruchstücke der äg gr Bas wie auf Grund der bo Rezension der Bas in der Hs. Paris, Bibl. Nat. gr. 325, ähnlich gearteten byzantinischen Einfluß nachweisen. Hinzu kommt noch die Tatsache, daß wir für unseren Text als Zeugen der melchitischen Überlieferung nur diese eine Pariser Hs. besitzen. Somit wissen wir gar nicht einmal, ob dieser byzantinische Einfluß ganz allgemein durchgedrungen ist.

Aus all diesen Erwägungen heraus möchte ich den in Frage stehenden Satz nicht für die Urfassung der äg Bas in Anspruch nehmen.

Zu dieser unserer Entscheidung paßt vorzüglich die Tatsache, daß die äg gr Bas außer dem mit der by Bas übereinstimmenden Text auch noch eine Wendung besitzt, welche in den nichtgriechischen Zeugen der äg Bas hier die einzige ist, andererseits aber in der by Bas völlig fehlt: ποιμαίνοντα τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ³¹. Dieser Befund legt den Schluß nahe: Die äg gr Bas hat hier zwei Ströme vereinigt: den einen, welcher aus der Urfassung der äg Bas stammt, und den anderen, welcher aus dem byzantinischen Bereich später hinzugekommen ist.

Mit Bezug auf die Titel, welche dem Patriarchen in den Rezensionen der äg Bas gewidmet werden, hat E. Lanne in der Fassung der sa Bas une preuve du haut archaïsme erblicken zu dürfen geglaubt³². Dazu ist folgendes zu sagen: Gewiß gilt der textkritische Grundsatz, daß die kürzere Fassung die praesumptio für sich hat, die ältere zu sein. Man wird nur stutzig, wenn man vergleicht, wie in dem von Lanne selbst veröffentlichten sa Euchologion der Patriarch bezeichnet zu werden pflegt. Da treffen wir stets auf eine nur ganz kurze Titulatur, etwa »unseres Hl. Vaters, des Erzbischofs Abba N.N.³³. Diese Fassung steht der in unserer sa Bas recht nahe; der Unterschied ist nur, daß dort »unser Hl. Vater« und hier »dein Diener« erscheint. Das Wort »Patriarch« erscheint in diesem Zusammenhang kein einziges Mal im Euchologion des Weißen Klosters. Dabei handelt es sich meistens um Liturgien, welche deutlich das Kennzeichen späterer Entwicklung an sich tragen, also recht gut schon eine entwickeltere Titulatur hätten aufweisen können. Es scheint sich also um eine Gewohnheit saidischer liturgischer Rede zu handeln. Man vergleiche damit noch einmal, wie sich gerade an dieser Stelle auch in der Fassung der by Rezension bis auf den heutigen Tag eine ganz bescheidene Titulatur erhalten hat.

³¹ Verwandte Wendungen finden sich zwar z. B. in der gr Jak (PO 26,208); aber die Verwandtschaft ist nicht derart, daß man daraus Schlüsse auf eine Abhängigkeit ziehen könnte.

³² a. a. O. 43

³³ PO 28,296, Z. 26; 314, Z. 18; 336, Z. 11; 360, Z. 16.

V. Die Bitte für den niederen Klerus

An die Bitte für den eigenen Bischof schließt die äg gr Bas die Bitte für den niederen Klerus. In der by Bas entspricht dieser Bitte der Text Brightm 336, Z. 23/8.

Gegenüberstellung verwandter Texte

äg gr Bas	sa Bas	Chrys	by Bas	ApKo	gr Jak	äg gr Greg
μνήσθητι κύριε τῶν ὀρθοδόξων πρεσβυτέρων καὶ πάσης διακονίας καὶ ὑπερησίας	τῶν πρεσβυτέρων καὶ πάσης διακονίας καὶ ὑπερησίας	παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῶ διακονίας καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος.	μνήσθητι κύριε τοῦ πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῶ διακονίας καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος	καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου, ὑπὲρ τῶν διακόνων καὶ παντὸς τοῦ κλήρου ...	μνήσθητι κύριε τοῦ ἐνθάδε τιμίου πρεσβυτερίου καὶ τοῦ ἀπανταχῆ, τῆς ἐν Χριστῶ διακονίας, λοιπῆς πάσης ὑπηρεσίας, παντὸς ἐκκλησιαστικοῦ τάγματος ...	καὶ ὑπὲρ τῶν περιόντων ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ἀναγνωστῶν, ψαλτῶν...
om	om	om	καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνης τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον.	om	om	om

Beurteilung

Im Gegensatz zu allen anderen angeführten Liturgien hat nur die by Bas den Satz: καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνης τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον. Die Bitte für den niederen Klerus ist also in der by Bas weiter ausgesponnen worden. Diese Tatsache spricht ebenfalls für den erweiternden Charakter des anaphorischen Fürbittgebetes der by Bas³⁴.

Gegenüber dieser Erkenntnis fallen die übrigen Unterschiede zwischen der äg und der by Bas (das ἐν Χριστῶ bei διακονίας; die Verschiebung des πάσης von διακονίας zu ἱερατικοῦ τάγματος; der Ersatz von ὑπερησίας durch ἱερατικοῦ τάγματος) nicht sonderlich ins Gewicht.

³⁴ Daß der Ausdruck τῶν τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον κυκλούντων auch in der gr Jak vorkommt (PO 26,208, Z. 19), sei wenigstens erwähnt. Indessen erlaubt dieser Befund keine weiteren Schlüsse, zumal der Ausdruck in der gr Jak nur von den Diakonen gebracht wird.

VI. Die Bitte für gewisse Stände

An die Bitte für den niederen Klerus fügt die äg Bas eine Bitte für gewisse Stände. In der by Bas entspricht ihr der Text Brightm 332, Z. 29-333, Z. 3 links.

Gegenüberstellung verwandter Texte

ApKo	by Chrys	gr Jak anaph	gr Jak diak	by Bas	gr äg Bas	sa Bas
om	s. u.	s. u.	s. u.	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς.	om	om
ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ.	ὑπὲρ τῶν ἐν ἀγνείᾳ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ 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 πολιτείᾳ διαγόντων.	μνήσθητι κύριε πάντων τῶν ἐν παρθενίᾳ.	καὶ πάντων τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνείᾳ.
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	om
om	om	ἀγωνιζομένων ὁσίων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν.	ἀγωνιζομένων ὁσίων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν.	om	om	om

Beurteilung

1. Wichtig ist zunächst die Tatsache, daß in der äg Bas das Glied *μνήσθητι κύριε τῶν ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαϊς τῆς γῆς* völlig fehlt. Diesen Befund teilt die äg Bas unter den angeführten Liturgien nur mit ApKo. Indessen möchte ich auf diese Übereinstimmung kein besonderes Gewicht legen, da der Verdacht besteht, daß der Redaktor der ApKo diesen Satz bewußt ausgelassen hat, um sich nicht durch einen Anachronismus zu verraten. Denn das in diesem Satz geschilderte Mönch-

tum paßt recht schlecht in die apostolische Zeit. Und eine solche Erkenntnis dürfte auch dem Redaktor der ApKo nicht fremd gewesen sein.

2. Dagegen spricht ein inneres Kriterium für die Ursprünglichkeit der Fassung in der äg Bas. Denn in der Entwicklung des Mönchtums stehen am Anfang die Jungfrauen (beiderlei Geschlechtes)³⁵. Diesem Stadium entspricht die Fassung in der äg. Bas. Später finden Aufnahme alle, welche sich um ein gottgefälliges Leben bemühen; und erst dann erscheinen die Mönche als selbständige Gruppe. Diese Stufe der Entwicklung treffen wir in den Fassungen der by Chrys und der gr Jak. Der Redaktor der by Bas hat schließlich die Mönche an die Spitze gerückt.

3. Zu dieser Gruppe der Bitte für besondere Stände ist auch die Bitte für den Kaiser zu rechnen. Das zeigt am deutlichsten die Fassung in der byChrys, wo diese Bitte ohne jeden besonderen neuen Auftakt einfach an die vorher genannten besonderen Stände angeschlossen wird.

Diese Eigenart der byChrys verdient noch ein wenig genauer beleuchtet zu werden. Unser Blick ist dabei vor allem auf die Reihenfolge »Stände« und »Kaiser« gerichtet.

- a) In ApKo anaph folgt diese Bitte der Bitte für den Klerus und geht der Bitte für die Toten, das Volk und einzelne Stände voran.
- b) In ApKo diak ist die Ordnung ähnlich.
- c) In Jak anaph folgt die Bitte der Bitte für den Klerus und die Stadt und geht der Bitte für die Bedrängten und einzelne Stände voran.
- d) In Jak diak folgt diese Bitte der Bitte für die Gesamtkirche und geht der Bitte für die Stadt, die Karpophoruntes und die einzelnen Stände voran.
- e) In gr Mark (anaph = wie diak) folgte diese Bitte der Bitte für gute Witterung und geht der Bitte für die Toten voran.
- f) In äg Greg folgte diese Bitte der Bitte für den Klerus und geht der Bitte für die Prosperontes und die Stände voran.
- g) In der by diakonalen Reihe folgt diese Bitte der Bitte für den Klerus und geht der Bitte für die Stadt, für gute Witterung und Bedrängte voran. Die Stände scheiden hier aus.

Die Reihenfolge in der byChrys ist also eine andere als in den übrigen angeführten Liturgien.

Wenn nun die byBas in der Anordnung hier genau mit der byChrys übereinstimmt, so glaube ich diese Tatsache in Verbindung mit anderen, die wir noch kennen lernen werden, dahin deuten zu sollen, daß der Redaktor des anaphorischen Fürbittgebetes sich von der byChrys hat beeinflussen lassen.

³⁵ Statt aller Anführungen aus der Frühgeschichte des Mönchtums nur den Hinweis auf den Papyrus aus dem Ende des 3. Jh., welchen Ulrich Wilcken, *Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung* = Abh. Pr. Ak. Wiss. 1933, Phil. hist. Kl. 6 (Berlin 1934) 31/6, veröffentlicht hat. Dort heißt es: *κατάρτισον δὲ σεαυτῶν καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἐν ἀγνείᾳ καὶ παρθενίᾳ τοῦ λαοῦ σου, θεῆ, ἰδίᾳ μενούσας . . . πιστὰς ἐγκρατεῖς ἀμετακινήτους βεβαίᾳς ἐν ταύτῃ τῇ πίστει, ἐν ταύτῃ τῇ ἀγάπῃ.*

Diese Bitte fehlt in der *ägBas* vollständig. Wie ist dieser Befund zu beurteilen?

a) Nach dem Zeugnis des hl. Paulus (1 Tim 2,2) gehörte das Gebet für die Kaiser von Anfang an zum Bestand christlichen Fürbittgebetes.

b) Und für den Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes ist es bereits durch den PapStr und das Zeugnis der Katechesen des Cyrill-Johannes³⁶ belegt.

Somit ist es ganz unwahrscheinlich, daß die *ägBas* diese Bitte sekundär verloren hätte, wenn sie bereits in der *Ur-Bas* vorhanden gewesen wäre.

Hinzu kommt, daß die Fassung dieser Bitte in der *byBas* unübersehbare Spuren von Anleihen bei anderen Fassungen aufweist. Das beweist folgende Übersicht:

(Die Übersicht befindet sich aus technischen Gründen auf S. 34 bis 39)

1. Für die Bewertung der Fassungen in der *byBas* ist zunächst die Tatsache hervorzuheben, daß die *byBas* die Gruppe »Obrigkeit, Hof und Heer« von dem Kernstück »Kaiser« abspaltet und selbständig macht. Dieser Befund macht den Eindruck einer sekundären Überarbeitung, da der Redaktor auf diese Weise die Möglichkeit gewann, die eigentliche Bitte enger mit dem eigentlichen Zielpunkt der Bitte zu verknüpfen. Diese Bewertung findet eine äußere Bestätigung in der Tatsache, daß die Mehrzahl der angeführten Liturgien — und unter ihnen gerade jene mit anerkannt älteren Fassungen — die Gruppe »Hof und Heer« unmittelbar an die Nennung des Kaisers anschließen. Nur die *ägGreg* stimmt hier mit der *byBas* überein³⁷.

2. Das Verhältnis der *byBas* zur *grJak* wird durch die Tatsache bestimmt, daß nur diese beiden Liturgien den Satz *ὑπόταξον αὐτῷ πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα* gemeinsam haben. Diese wörtliche Übereinstimmung gewinnt noch mehr Gewicht durch die Tatsache, daß die *grMark* zwar eine ähnliche und doch nicht übereinstimmende Wendung besitzt. Um so stärker fällt auf, daß die *byBas* nicht auch die Worte *πολεμικὰ καὶ* der *grJak* bietet. Diese Feststellung weckt den Verdacht, daß der Redaktor der *byBas* mit seinem feinen Sprachempfinden an der unmittelbaren Folge von *πολεμικὰ* und *πολέμους* kein Gefallen fand und deswegen den ersten Ausdruck ausschied. Besteht dieser Verdacht zu Recht, dann wäre der Text, wie ihn die *grJak* bietet, als eine ältere Fassung zu werten³⁸.

3. Noch umfangreicher sind die Übereinstimmungen, welche ausschließlich zwischen der *byBas* und der *grMark* bestehen. Diese erstrecken sich auf folgende Sätze:

a) *ὄν ἐδικαίωσας βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς.*

b) *ἐπισκίασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ πολέμου.*

³⁶ Quasten 102.

³⁷ Ren 1,100. Dasselbe ist der Fall in dem Bruchstück eines anaphorischen Fürbittgebetes in dem *sa Euchologion*, das in PO 28 veröffentlicht worden ist.

³⁸ Vgl. auch die parallelen Fälle weiter unten.

- c) *λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ ὑπὲρ τῆς ... ἐκκλησίας σου καὶ παντὸς τοῦ ... λαοῦ σου.*

Zu einer eindeutigen Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses reicht dieser Befund nicht aus, da die Texte zu sehr übereinstimmen³⁹. Höchstens könnte man zu dem dritten Satz folgendes bemerken: grMark hat gegenüber byBas bei dem Wort *ἐκκλησίας* auch die Eigenschaftswörter *ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς*. An und für sich ist das Auftreten solcher Bezeichnungen als sekundär zu bewerten gegenüber der schlichten Bezeichnung *ἐκκλησίας*. Indessen ist ebenso denkbar, daß der Redaktor der by Bearbeitung die zu seiner Zeit gewiß schon geläufige volle Wendung *ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς* absichtlich vermieden hat, weil sie schon früher vorkam und sie ihm hier weniger passend erschien.

4. Zu diesem Textgut, welches mit Fassungen bald dieser Liturgie, bald jener Liturgie engste verwandtschaftliche Beziehungen aufweist, fügt der Redaktor der byBas aus Eigenem noch folgende Sätze hinzu:

- a) *ὄπλω ἀληθείας, ὄπλω εὐδοκίας στεφάνωσον αὐτόν⁴⁰).*
 b) *ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα.*
 c) *ὑψώσον αὐτοῦ τὴν δεξιάν.
κράτυνον αὐτοῦ τὴν βασιλείαν*
 d) *χάρισται αὐτῷ βοήθειαν καὶ ἀναφαίρετον εἰρήνην.*
 e) Bei der Bitte für Hof und Heer wird auch die Obrigkeit mit den Ausdrücken *πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* eigens erwähnt.

Zusammenfassend darf gesagt werden: Die byBas offenbart in der Bitte für den Kaiser deutlich Züge sekundärer Erweiterung — sowohl durch die Aufnahme der Bitte überhaupt wie auch durch die Gestaltung der Texte im einzelnen.

VII. Die Bitte für das Volk im allgemeinen

An die Bitte für einzelne Stände schließt sich in der ägBas die Bitte für das Volk im allgemeinen. Dasselbe ist auch in der byBas der Fall. Nur besteht in der Durchführung der denkbar größte Unterschied. Denn während diese Bitte in der ägBas nur auf eine einzige ganz allgemein ge-

(Fortsetzung des Textes auf S. 40 oben)

³⁹ Vgl. aber die klaren Fälle weiter unten; z. B. bei der Behandlung der Stelle aus dem 1. Klemensbrief.

⁴⁰ M. J. Lubatschiwskyj, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus* = ZkTh 66 (1942) 20-38 machte S. 37 darauf aufmerksam, daß diese Stellen eine Anwendung des Ps. 5,13 darstellen. Indessen sind die Benutzungen der Bibel im Laufe des anaphorischen Fürbittgebetes der Bas so gering, daß man darauf kein Argument aufbauen kann. Eine besondere Erwähnung der Obrigkeit findet sich auch im anaphorischen Fürbittgebet der ApKo. Indessen mit einem anderen Ausdruck. So kann von einer Abhängigkeit der byBas von den ApKo in diesem Fall nicht gesprochen werden.

by Chrys	by diak ⁴¹	gr Jak anaph	gr Jak diak
om	om	om	om
om	om	μνήσθητι κύριε	om
ὑπὲρ τῶν πιστοτάτων βασιλέων	ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν	τῶν εὐσεβεστάτων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων	ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοστέπτων ὀρθοδόξων
om	om	om	om
τῆς φιλοχρίστου ⁴² βασιλίσσης	om	τῆς εὐσεβοῦς καὶ φιλοχρίστου βασιλίσσης	om
παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου	παντὸς τοῦ παλατίου
om	om	om	om
καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν	καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν
om	om	καὶ τῆς οὐρανόθεν βοήθειας καὶ νίκης αὐτῶν	καὶ τῆς οὐρανόθεν βοήθειας σκέπτης καὶ νίκης αὐτῶν
om	τοῦ κυρίου δεηθῶμεν	om	τοῦ κυρίου δεηθῶμεν
om	om	om	om
om	om	ἐπιλαβοῦ ὄπλου καὶ θυρεοῦ καὶ ἀνάστηθι εἰς τὴν βοήθειαν αὐτῶν	om

⁴¹ Brightm 363.

⁴² 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.

gr Mark ⁴³	äg gr Greg	by Bas	ApKo anaph	ApKo diak
βασιλεῦ τῶν βασιλευόντων καὶ κύριε τῶν κυριεύόντων	om	om	om	om
om	μνήσθητι κύριε	μνήσθητι κύριε	ἔτι παρακαλοῦμέν σε κύριε	
τὴν βασιλείαν τοῦ δούλου σου τοῦ ὀρθοδόξου καὶ φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως	τῶν εὐσεβῶς	τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ πιστοτάτου	ὑπὲρ τοῦ	ὑπὲρ
	βασιλευσάντων	βασιλέως ἡμῶν	βασιλέως	βασιλέων
ὃν ἐδικαίωσας βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς	om	ὃν ἐδικαίωσας βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς	om	om
om	om	om	om	om
om	s. u.	s. u.	om	om
om	om	s. u.	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ	καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ
om	s. u.	s. u.	καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου	om
om	om	om	om	om
om	om	om	om	δεηθῶμεν
ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ διαφύλαξον.	om	om	om	om
s. u.	om	s. u.	om	om

⁴³ Dieser Auftakt findet sich nur in Vat. gr. 1970.

by Chrys	by diak ⁴¹	gr Jak anaph	gr Jak diak
δὸς αὐτοῖς εἰρηγικὸν τὸ βασιλείον,	om	om	om
om	om	om	om
om	om	om	om
om	om	om	om
om	om	ὕπταξον αὐτοῖς πάντα τὰ πολεμικὰ καὶ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα.	om
om	om	om	om
om	om	s. o.	om
om	om	om	om
om	om	om	om
om	om	om	om

⁴¹ Anmerkung siehe Seite 34.

gr Mark ⁴³	äg gr Greg	by Bas	ApKo anaph	ApKo diak
om	om	om	om	om
om	om	ὄπλω ἀληθείας ὄπλω εὐδοκίας στεφάνωσον αὐτόν.	om	om
s. u.	om	ἐπισκίασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐ- τοῦ ἐν ἡμέρᾳ πο- λέμου	om	om
om	om	ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα,	om	om
καθ- υπόταξον αὐτῷ	om	υπόταξον αὐτῷ πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα.	om	om
ὁ θεὸς πάντα ἐχ- θρὸν καὶ πολέμιον ἐμφύλιόν τε καὶ ἀλλόφυλον.	om	om	om	om
ἐπιλαβοῦ ὄπλου καὶ θυρεοῦ καὶ ἀνάστηθι εἰς τὴν βοήθειαν αὐτοῦ	om	om	om	om
καὶ ἔκχεον ῥομ- φαίαν καὶ ἔγκλει- σον ἐξεναντίας τῶν καταδιωκόν- των αὐτόν.	om	om	om	om
ἐπισκίασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ πολέμου	om	s. o.	om	om
κάθισον ἐκ τῆς ὀσ- φύος αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.	om	om	om	om

⁴³ Anmerkung siehe Seite 35.⁴² Anmerkung siehe Seite 34.

by Chrys	by diak ⁴¹	gr Jak anaph	gr Jak diak
om	om	om	om
om	om	ῥύθμισον αὐτῶν τὰ βουλεύματα	om
om	om	om	om
ἵνα	om	ἵνα	om
s. u.	om	s. u.	om
καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτῶν ἤρεμον καὶ ἡσύ- χιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμ- νότητι.	om	ἤρεμον καὶ ἡσύ- χιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμ- νότητι	om
om	om	om	om
s. o.	s. o.	s. o.	s. o.

⁴¹ Anmerkung siehe Seite 34.

⁴² Anmerkung siehe Seite 35.

gr Mark ⁴³	äg gr Greg	by Bas	ApKo anaph	ApKo diak
	om	χάρισαι αὐτῷ βοήθειαν καὶ ἀναφαίρετον εἰρήνην.	om	om
om	om	om	om	om
λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ ὑπὲρ τῆς ἀγίας σου καθολι- κῆς καὶ ἀποστολι- κῆς καὶ ἐκκλησίας καὶ παντὸς τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ	om	λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας σου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.	om	om
ἵνα			ἵνα εἰρηνεύονται τὰ πρὸς ἡμᾶς ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ διά- γοντες πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν δοξάζωμέν σε διὰ Ἰησοῦ Χρι- στοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.	ἵνα εἰρηνεύονται τὰ πρὸς ἡμᾶς ὅπως
s. u.	om	om		
καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ γαληνότητι αὐτοῦ ἡρεμον καὶ ἡσύ- χιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμ- νότητι	om	ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτοῦ	s. o.	ἡρεμον καὶ ἡσύ- χιον βίον ἔχοντες διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμ- νότητι.
τῇ εἰς σὲ κατα- ληφθῶμεν.	om	om	om	om
om	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἡμῶν ἀδελφῶν πιστῶν καὶ ὀρθο- δόξων καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου.	μνήσθητι κύριε πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ τῶν ἐν τῷ παλατίῳ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου.	om	om

⁴³ Anmerkung siehe Seite 35.

(Fortsetzung des Textes von S. 33)

haltene Wendung beschränkt geblieben ist⁴⁴, weist die byBas eine so stark ausgebaute und auf alle nur denkbaren Verhältnisse und Bedürfnisse zugeschnittene Fassung auf, dazu möglichst umfassende und abgerundete Formulierungen, daß der Umfang in der Ausgabe von Brightman fast zwei ganze Kolonnen beträgt⁴⁵.

1. Überlegungen umfassenden Charakters

Es empfiehlt sich, diese Erscheinung zunächst einmal in das Licht der anaphorischen Fürbittegebete der nächstverwandten Liturgien hineinzu stellen.

In der ersten Übersicht erscheinen die von der byBas berücksichtigten Anliegen. x und o in den anderen Kolonnen zeigen an, ob sich dasselbe Anliegen auch in der betreffenden anderen Liturgie berücksichtigt findet. Dabei spielt es gar keine Rolle, ob die textlichen Fassungen miteinander verwandt sind.

⁴⁴ Und selbst diese Wendung läßt sich noch in den Stufen der Entwicklung fassen, wie die folgende Übersicht zeigt:

sa	bo = äth	äg gr
μνήσθητι κύριε παντός τοῦ πιστοῦ λαοῦ σου. καὶ ἐλέησον αὐτοὺς πάντας.	καὶ παντός τοῦ πιστοῦ λαοῦ σου. μνήσθητι κύριε τοῦ ἐλεῆσαι ἡμᾶς πάντας	καὶ παντός τοῦ πιστοτάτου λαοῦ. μνήσθητι κύριε τοῦ ἐλεῆσαι ἡμᾶς πάντας
om	ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐφάπαξ. Volk: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.	ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐφάπαξ. Volk: ἐλέησον ἡμῶν ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.
om	om	Priester: ἐλέησον ἡμῶν ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ Volk: Κύριε ἐλέησον

Es kann keine Frage sein, daß die sa Rezension hier die ursprüngliche Fassung bewahrt hat. An diese Fassung hat sich später ein Ruf des Volkes angefügt, wie wir ihn z. B. am Schluß der Epiklese der Jak oder der boCyrill antreffen. In ägrgr Bas wird dieser Ruf durch den Priester aufgenommen und dreimal wiederholt. Damit ist zu vergleichen, daß in der grJak der Priester den eben genannten Ruf des Volkes in folgender Weise weiterführt: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ. ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν. ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου. Wenn bo und äth Bas diese Weiterführung nicht kennen, so könnte das zunächst als Zeichen höheren Alters gewertet werden. Indessen ist nicht ausgeschlossen, daß bo wie äth hier sekundären Schwund erfahren haben.

Ob sich die Wendung der äg Bas μνήσθητι κύριε τοῦ ἐλεῆσαι ἡμᾶς πάντας in dem später zu behandelnden Satz der By Bas παντός τοῦ λαοῦ σου μνήσθητι κύριε widerspiegelt, ist schwer auszumachen.

⁴⁵ Brightm 333, Z. 29; 335, Z. 25.

Anliegen in by Bas	Chrys	Pap Str	gr Mark	Greg	gr Jak	sy Jak	ApKo	Serap
ἀπολειφθέντες	○	○	○	○	○	×	×	○
ταμειῶα	○	○	○	○	○	○	○	○
συζυγίαι	○	○	○	×	○	○	×	○
νήπια	○	○	○	○	○	○	×	○
γῆρας	○	○	○	×	×	○	○	○
ὀλιγόψυχοι	○	○	×	○	○	○	○	○
ἔσκορπισμένοι	○	○	○	○	○	○	×	×
πεπλανημένοι	○	○	×	○	○	○	×	○
ὀχλούμενοι	○	○	×	○	×	×	×	○
πλέοντες	×	?	×	○	×	○	×	○
ὁδοιποροῦντες	×	?	×	○	×	○	×	○
χῆραι	○	○	×	×	○	○	×	○
ὄρφανοι	○	○	○	×	○	○	○	○
αἰχμαλωῶται	○	○	×	×	×	×	○	○
νοσοῦντες	×	?	×	×	×	×	×	×
οἱ ἐν βήμασιν	○	○	×	○	○	○	○	○
ἐν μετάλλοις	○	○	×	○	×	○	○	○
ἐν ἐξορίαις	○	○	×	×	×	×	×	○
ἐν πικραῖς δουλείαις	○	○	×	○	×	○	×	○
ἐν πάσῃ θλίψει	○	○	×	×	○	×	○	○
ἀγαπῶντες ἡμᾶς	○	○	○	○	○	○	○	○
μισοῦντες	○	○	○	○	○	○	×	○
ἐντειλάμενοι	○	○	○	×	×	○	○	○
ὧν οὐκ ἐμνημονεύσαμεν	○	○	○	○	×	×	○	○

In einer zweiten Übersicht werden aus jeder einzelnen der genannten Liturgien jene Anliegen aus dem Bereich der Bitte für das Volk im allgemeinen während des anaphorischen Fürbittgebetes aufgeführt, welche wohl dort, aber nicht in der byBas Berücksichtigung gefunden haben:

1. Das anaphorische Fürbittgebet der byChrys bietet keine Gruppe, welche nicht auch in der byBas Berücksichtigung gefunden hätte.

2. PapStr weist ebenfalls keine entsprechende Bitte auf, wobei freilich in Rechnung zu stellen ist, daß der Papyrus gerade an dieser Stelle eine Lücke aufweist.

3. gr Mark gedenkt der δῆμοι, γειτονίαι, εἴσοδοι καὶ ἐξοδοι ἡμῶν. ἐν ὁμονοίᾳ καὶ ἀγάπῃ κτῆσαι ἡμᾶς ὁ θεός. ζωοποιήσον τὰς ἀπάντων ἡμῶν ψυχὰς καὶ μὴ κατισχύσῃ θάνατος ἀμαρτίας καθ' ἡμῶν μηδὲ κατὰ παντὸς τοῦ λαοῦ σου... πεινῶντας χόρτασον... ἔσκοτισμένους φωταγωγῆσον, πεπτωκότας ἔγειρον, σαλευομένους στήριξον... ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν.

4. gr Jak gedenkt der ξενιτευόντων... κοπιώντων καὶ διακονούντων. μνήσθητι κύριε πάντων εἰς ἀγαθόν, πάντας ἐλέησον, πᾶσιν ἡμῖν διαλλάγηθι, εἰρήνευσον τὰ πλήθη τοῦ λαοῦ σου.

5. sy Jak: »Bewahre uns vor aller List und Gegnerschaft böser Menschen und vor aller Nachstellung und Bedrängung der Dämonen und vor jeder von dir, o Gott, gesandten Heimsuchung, die um unserer Sünden willen

über uns kommt. Und bewahre uns im orthodoxen Glauben und in der Beobachtung deiner heiligen Gebote, uns und alle jene, welche gewürdigt worden sind, vor dir zu stehen und welche auf die reiche Erbarmung von dir harren . . . Gedenke auch derer, welche mit uns hier stehen und mit uns beten. Gedenke, Herr, derer, welche uns gebeten haben, ihrer in unseren Gebeten eingedenk zu sein.«

6. gr Greg: τῆς ἀγάπης ἡμῖν τὴν ὁμόνοιαν ῥίζωσον. τῆς πίστεως τὴν ἀληθεῖαν αὐξήσον. τῆς σῆς εὐσεβείας ἡμῖν τὴν ὁδὸν εὐθυτόμησον. τοῖς ἐν σεμνῶ γάμῳ τὴν εὐζωίαν. τοῖς πλουτοῦσι τὴν ἀγαθότητα, τοῖς πενομένοις τὴν ἐπικουρίαν, τοῖς πτωχοῖς τὴν βοήθειαν. τοὺς πρεσβύτας περίζωσον, τοὺς νέους σωφρόνισον, τοὺς ἀπίστους ἐπίστρεψον . . . πάντας ἡμᾶς πρὸς τὴν τῆς σῆς εὐσεβείας ὁμόνοιαν σὺναψον . . . χάρισαι τῷ λαῷ σου τὴν ὁμόνοιαν, τῷ κόσμῳ τὴν εὐστάθειαν . . . τοῖς δεομένοις τὴν ἀνάψυξιν, τοὺς ἐστῶτας ὀχύρωσον, τοὺς πεπτωκότας ἐγειρον, τοὺς ἐστηκότας ἀσφάλισαι, τῶν ἐν ὁμολογίᾳ τὰς πρεσβείας πρόσδεξαι, τοὺς ἡμαρτηκότας καὶ μετανόησαντας συναρίθμησον μετὰ τῶν πιστῶν σου, τοὺς πιστοὺς συναρίθμησον μετὰ τῶν μαρτύρων σου, μιμητὰς τοὺς παρόντας ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ τῶν ἀγγέλων κατάστησον, καὶ ἡμᾶς τῇ σῇ χάριτι πρὸς τὴν σὴν κεκλημένους διακονίαν ἀνάξιους ὄντας ὑπόδεξαι.

7. ApKο: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τούτου, ἵνα ἀναδείξῃς αὐτὸν εἰς ἔπαινον τοῦ Χριστοῦ σου βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον . . . ὅπως πάντων ἐπικουρος γένη, πάντων βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ . . . ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ ἀδελφῶν ἡμῶν . . . ἅπαντας ἡμᾶς διατηρήσας ἐν τῇ εὐσεβείᾳ ἐπισυναγάγῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου.

8. Serapion: καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἰλάσθητι, θεὲ τῆς ἀληθείας, καὶ ὡσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σὺνάξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν . . . ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

Daraus folgt, daß im Rahmen dieser Gruppe von Liturgien die Bitte für das Volk im allgemeinen im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes eine Entwicklung aufweist, welche zu immer reicherer Entfaltung drängt.

Für besonders aufschlußreich in dieser Beziehung halte ich die Anaphora des Serapion. Hier scheint sogar der Begriff des anaphorischen Fürbittgebetes noch nicht einmal zu einer geschlossenen Größe vorgestoßen zu sein. Denn im Laufe der Anaphora werden mehrere Male an verschiedenen Stellen solche Bitten zum Ausdruck gebracht, welche in unserer großen Gruppe alle geschlossen im Rahmen des Fürbittgebetes hinter der Epiklese ihren Platz gefunden haben. So finden wir in der Anaphora des Serapion während des Einsetzungsberichtes unmittelbar nach den Worten der Wandlung über das Brot den größten Teil jener Bitte, welche wir soeben ausgeschrieben haben. Demgegenüber verschwindet die Bitte für das Volk im allgemeinen hinter der Epiklese zu einer winzigen Größe. Dabei weiß der Redaktor in den Fürbitten vor der Anaphora eine recht differenzierte Sprache zu führen!

Bei der gr Greg fällt auf, daß für diese einzelnen Anliegen Kurzsätze bevorzugt werden, welche in zwei Gruppen in die bekannten längeren Fassungen eingebaut worden sind. Auch hieran scheint mir der Gang der Entwicklung deutlich abgelesen werden zu können: Die älteren Fassungen größeren Umfangs hat man unangetastet beibehalten wollen; für den neuen Anlaß wählte man eine freiere, gefälligere Form.

Nach all diesen Beobachtungen scheint mir kein Zweifel mehr darüber möglich zu sein, daß die kurze Fassung dieser Bitte für das Volk im allgemeinen in der äg Bas sich noch auf der Stufe des Ausgangspunktes befindet, während die by Bas eine reich entwickelte und individuell geprägte Fassung bietet.

Diese Bewertung findet eine Bestätigung, wenn wir folgende Beobachtungen hinzufügen:

Bei Brightm 334, Z. 13-20, findet sich eine Gruppe von Bitten, welche eine starke Verwandtschaft mit den Bitten in 1 Klemens 59⁴⁶, im anaphorischen Fürbittgebet der gr Mark und des Papyrus von Der Balyzeh⁴⁷ wie auch in dem in Anm. 35 genannten Papyrus von Würzburg aufweist.

Gegenüberstellung der Texte

1 Klemens	gr Mark	Der Balyzeh	Pap Würzburg	by Bas
s. u.	s. u.	om	τοὺς ἀρρώστοῦν- τας τοῦ λαοῦ σου θεράπευσον	om
τοὺς ἐν θλίψει (ἡμῶν) σῶσον	om	om	om	om
τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον ⁴⁸	om	om	om	om
τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον	s. u.	s. u.	om	om
τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι	om	om	s. u.	om
τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι	s. u.	om	τοὺς ἀσθενοῦντας ἴασαι	s. u.
τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπί- στρεψον	s. u.	s. u.	s. u.	s. u.
χόρτασον τοὺς πεινῶντας	s. u.	om	om	om

⁴⁶ Carolus Th. Schaefer, *S. Clementis Romani Epistola ad Corinthios quae vocatur prima* = Florilegium Patristicum 44 (Bonn 1941) 64ff.

⁴⁷ C. H. Roberts-B. Capelle, *An Early Euchologium* = Bibliothèque du Muséon 23 (Louvain 1949) 22.

⁴⁸ Nur in der Hs. H.

1 Klemens	gr Mark	Der Balyzeh	Pap Würzburg	by Bas
λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν	λύτρωσαι δεσμίους	om	om	s. u.
ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας	s. u.	om	s. o.	s. u.
om	ἔξελον τοὺς ἐν ἀνάγκαις	om	om	s. u.
s. o.	πεινῶντας χόρτασον	om	om	om
παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας	ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον	s. u.	τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον	τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας παραμύθησον
s. o.	om	om	τοῖς δεομένοις ἐπιτίμησον	om
om	om	om	om	τοὺς ἐσκορπισμένους ἐπισυνάγαγε
s. o.	πεπλανημένους ἐπίστρεψον	s. u.	τοὺς καταπονυμένους ὑπὸ πλάνης . . .	τοὺς πεπλανημένους
om	ἐσκοτισμένους φωταγώγησον	om	om	om
s. o.	πεπτωκότας ἔγειρον	πεπτωκότας ἀνάστησον	om	om
s. o.	s. o.	πεπλανημένους ἐπίστρεψον	s. o.	s. o.
s. o.	s. o.	ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον	s. o.	s. o.
om	σαλευομένους στήριξον	om	om	om
s. o.	νενοσηκότας ἴασαι	om	s. o.	s. u.
om	πάντας ἄγαγε εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωρίας	om	om	ἐπανάγαγε καὶ
om	σύναψον καὶ αὐτοὺς τῇ ἀγίᾳ σου ποίμνῃ	om	om	σύναψον τῇ ἀγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ

1. Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich deutlich, daß die Stelle aus dem 1. Klemensbrief bereits im Papyrus von Würzburg, also im 3. Jh., benutzt wurde. Im Laufe der Zeit drang sie auch in die gr Mark ein. Ihre

Verwendung im Papyrus von Der Balyzeh tut kund, daß man sich dabei eine gewisse Freiheit in der Behandlung des Textes erlaubte.

2. Andrieu-Collomp behaupteten — freilich ohne den geringsten Beweis dafür beizubringen —, die Fassung in der grMark sei hier von der Fassung in der byBas abhängig⁴⁹.

Demgegenüber ist die Feststellung wichtig, daß hier das Abhängigkeitsverhältnis genau umgekehrt liegt: byBas kann nur verstanden werden, wenn sie auf grMark zurückgeht. Selbst ein unmittelbares Zurückgreifen auf 1 Klemens kommt nicht in Frage, geschweige denn eine Entlehnung bei Texten wie dem Papyrus von Würzburg oder dem von Der Balyzeh. Der Beweis kann folgendermaßen geführt werden:

Wie sollte die grMark zu folgenden Übereinstimmungen mit 1 Klemens gelangt sein, wenn sie die byBas als unmittelbare Quelle gehabt hätte?

- a) Bei ὀλιγοψυχοῦντας hat die byBas als Verbum παραμύθησαι⁵⁰, während die grMark in Übereinstimmung mit 1 Klemens παρακάλεσον hat.
- b) Bei πεπλανημένους hat die byBas als Verbum ἐπανάγαγε, während die grMark in Übereinstimmung mit 1 Klemens ἐπίστρεψον hat.
- c) Wie sollte die grMark zu folgenden, mit 1 Klemens übereinstimmenden Sätzchen gelangt sein, welche in der byBas fehlen: λύτρωσαι δεσμίους, πεινῶντας χόρτασον, πεπτωκότας ἔγειρον?

Die Annahme, daß grMark seinen Text zunächst bei byBas entlehnt und dann nachträglich nach Maßgabe von 1 Klemens überarbeitet habe, erscheint wie eine Notlösung.

Es gibt unter den Berührungen der byBas mit 1 Klemens auch nicht eine einzige, welche nicht auch in grMark zu finden wäre.

Freilich mit einer Ausnahme! In der Setzung der Artikel stimmt byBas mit 1 Klemens und nicht mit grMark überein. Indessen braucht diese Übereinstimmung nicht auf unmittelbare Abhängigkeit der byBas von 1 Klemens zurückgeführt zu werden. Diese Erscheinung kann auch auf reines Sprachempfinden zurückgehen, wie ja auch die Stelle im Papyrus von Würzburg die Artikel setzt, während grMark und der Papyrus von Der Balyzeh die Artikel auslassen.

Obendrein muß für byBas eine unmittelbare Entnahme aus 1 Klemens geradezu ausscheiden, weil byBas das Glied συναψον τῆ ἁγία σου... besitzt, welches sich nur in grMark, aber nicht in 1 Klemens findet. Von der Annahme einer nachträglichen Korrektur in byBas nach Maßgabe der grMark gilt dasselbe wie eben von der Annahme, daß grMark zunächst bei byBas entlehnt und dann nach 1 Klemens korrigiert habe.

Darum erscheint uns auch heute noch richtig, was Hans Lietzmann bereits vor 40 Jahren schrieb: »Es ist (in grMark) wirklich der Clemensbrief

⁴⁹ M. Andrieu-P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc* = Rv des sciences religieuses 8 (1928) 489-515.

⁵⁰ Wohl ursprünglich gegenüber dem παραμύθησον in Grotta ferrata Γ β VII und Athen, Byz. Museum 7 (13. Jh.) — Ob die Wahl dieses Wortes durch 1 Thess 5,14 παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους beeinflusst worden ist?

benutzt.« Aber »es ist kein wörtliches Zitat, sondern Mark verhält sich zu Clemens wie an Hunderten von Stellen alle Liturgien sich zu ihren frei benutzten Vorbildern verhalten«⁵¹.

2. Die Bitte für die auf Reisen Befindlichen

Die Fassung in den verwandten Texten

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak	ApKo anaph	ApKo diak
μνήσθητι κύριε πλεόντων ὁδοιπορούντων νοσούντων καμνόντων	ὕπερ πλεόντων ὁδοιπορούντων νοσούντων καμνόντων	μνήσθητι κύριε πλεόντων ὁδοιπορούντων ξενιτευόντων χριστιανῶν	ὕπερ πλεόντων ὁδοιπορούντων ξενιτευόντων χριστιανῶν	ὕπερ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων, ὅπως πάντων ἐπίκουρος γένη, πάντων βοήθης καὶ ἀντιλήπτωρ.	ὕπερ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων δεηθῶμεν.

Während diese angeführten Fassungen miteinander aufs engste übereinstimmen, sondert sich die byBas durch die Wendung τοῖς πλέουσι σύμπλευσον, τοῖς ὁδοιποροῦσι συνόδευσον deutlich von ihnen ab. Die sprachlich fein empfundene Fassung deutet auf bewußte Umgestaltung einer bekannten Wendung hin.

3. Die Bitte für die Gefangenen usw.

Gegenüberstellung einschlägiger Texte

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak	ApKo anaph	ApKo diak	by Bas
αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν.	αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.	τῶν ἐν δεσμοῖς καὶ φυλακαῖς, τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαις, τῶν ἐν μετάλλοις καὶ βασάνοις καὶ πικραῖς δουλείαις ὄντων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, εἰρηνικῆς ἐπανόδου ἐκάστου αὐτῶν εἰς τὰ οἰκεῖα.	καὶ τῶν ἐν αἰχμαλωσίαις καὶ ἐξορίαις καὶ ἐν φυλακαῖς καὶ πικραῖς δουλείαις ὄντων ἀδελφῶν ἡμῶν, εἰρηνικῆς ἐπανόδου ἐκάστου εἰς τὰ οἰκεῖα μετὰ χαρᾶς	ὕπερ τῶν ἐν ἐξορίαις, ὕπερ τῶν ἐν δημεύσει,	ὕπερ τῶν ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς ὄντων διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.	αἰχμαλώτους ῥύσαι, νοσοῦντας ἴασαι, τῶν ἐν βήμασι καὶ μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ πικραῖς δουλείαις ...

⁵¹ Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstage (Tübingen 1927) 255.

Chrys	by diak	gr Jak anaph	gr Jak diak	ApKo anaph	ApKo diak	by Bas
			τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.	ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ,	ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ κα- ταπονουμέ- νων δεηθῶ- μεν.	

Beurteilung

Die Tatsache der Verwandtschaft der Fassung in der byBas mit den Fassungen in der grJak und in den Apo springt in die Augen. Um so bedeutsamer ist die weitere Tatsache, daß der Redaktor der byBas diesen sachlich so fest geschlossenen Block aufgesprengt und die Bitte für die Kranken eingefügt hat. Wiederum ein bedeutsames Anzeichen für die sekundäre Entwicklung des anaphorischen Fürbittgebetes der byBas.

4. Mit dieser Bitte für die Gefangenen verbindet der Redaktor der byBas sogleich eine Bitte für solche, welche sich in allen möglichen Nöten und Bedrängnissen befinden. Die Formulierung weist enge Beziehungen auf zu einer Gruppe von Begriffen, welche vor allem im Bereich der diakonalen Aufforderungen anzutreffen ist. Ich stelle folgende Fassungen einander gegenüber:

by Bas	by diak ⁵²	gr Jak ⁵³	gr Jak ⁵³	Nilwasser- weihe ⁵⁴	ko Patri- archen- weihe ⁵⁵	Gebet bei Blitzen ⁵⁶
καὶ πάση θλί- ψει καὶ ἀνάγκῃ	ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς κινδύνου καὶ ἀνάγκης	καὶ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς κινδύνου καὶ ἀνάγκης	ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς κινδύνου καὶ ἀνάγκης	ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς κινδύνου τε καὶ ἀνάγκης	καὶ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς κινδύνου ἀνάγκης	ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλί- ψεως ὀργῆς καὶ ἀνάγκης
om	om	καὶ ἐπαναστά- σεως ἐχθρῶν	om	om	παντὸς πει- ρασμοῦ καὶ ἐπαναστά- σεως ἐχθρῶν τε καὶ ἐθνῶν	om

⁵² Brightm 363.

⁵³ Brightm 34 und 39 und 47.

⁵⁴ Matthew Black, *Rituale Melchitarum* = Bonner Orientalistische Studien 22 (Stuttgart 1938) 32.

⁵⁵ O. H. E. Burmester, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria* = Publications de la Société d'Archéologie Copte, (Kairo 1960) 44f., oder Denzinger, *Ritus Orientalium* ... 2, 52.

⁵⁶ Goar, *Euchologion, sive Rituale Graecorum* (Venedig 1730) 636.

by Bas	by diak	gr Jak	gr Jak	Nilwasserweihe	ko Patriarchenweihe	Gebet bei Blitzen
om	om	om	αἰχμαλωσίας πικροῦ θανάτου καὶ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν	πικροῦ θανάτου τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν	om	om
καὶ περιστάσει ὄντων μνημόνευσον	om	om	om	om	om	om
om	om	om	om	om	om	καὶ τῆς ἐφεστώσης ἀπειλῆς

Daß diese Wendungen irgendwie voneinander abhängig sind, dürfte wohl niemand leugnen. Indessen ist nicht so leicht auszumachen, wer von wem abhängig ist. Denkbar ist sogar der Fall, daß die diakonalen Fassungen auf die Fassung in unserer by Bas zurückgehen⁵⁷.

5. Auch auf folgende Einzelheit sei noch hingewiesen: Brightm 335, Z. 2, heißt es: τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὐχῆσθαι ὑπὲρ αὐτῶν. In den Parallelen wie in der gr Jak⁵⁸ heißt es aber nur: τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν μνημονεῦειν. Der Redaktor der by Bas hat also hier τοῖς ἀναξίοις eingefügt. Einen ähnlichen Vorgang können wir in der Überleitung nach dem Sanctus feststellen:

Chrys	by Bas
μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς	μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ ⁵⁹

Gewiß will dieser Befund nicht sagen, daß solche Demutsformeln sich ausschließlich erst in der by Rezension der Bas finden. Denn in der Epiklese finden wir auch schon in der äg Rezension die Wendung ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι⁶⁰. Dennoch ist es wiederum bezeichnend, daß diese auch in der äg Rezension sich findende Wendung in der by Rezension noch durch folgenden Satz erweitert und unterstrichen worden ist: οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν. οὐ γὰρ ἐποιήσαμεν τι ἀγαθόν ἐπὶ τῆς γῆς. . .

6. Die vielen Bitten, welche der Redaktor der by Bas in der Gruppe »für das Volk im allgemeinen« ausgesprochen hat, veranlassen ihn, diese

⁵⁷ Vgl. Anm. 19.

⁵⁸ PO 26, 212 und 186.

⁵⁹ Brightm 324.

⁶⁰ Doresse-Lanne 20; Ren 1, 67.

Gruppe durch eine umfassende Begründung eigens abzuschließen. Auch diese Tatsache darf als Zeichen sekundärer Entwicklung gewertet werden. Statt vieler Einzelbeispiele sei hier nur auf das klassische Beispiel hingewiesen, welches in dieser Beziehung uns das Verhältnis des anaphorischen Fürbittgebetes der syJak zu dem der grJak bietet. Während in der grJak im Gedenken für die Lebenden jegliche Begründung fehlt — bis auf das der Hl. Schrift entnommene *Oculi enim omnium in te sperant Domine . . .* —, hat die sy Rezension das Gedenken für die Lebenden zu drei großen Gruppen zusammengefaßt und jede Gruppe durch eine umfangreiche Begründung eigens abgeschlossen. Dieser neue Abschluß wird noch weiter dadurch hervorgehoben, daß er laut zu sprechen ist — im Gegensatz zum Stillgebet der voraufgegangenen Bitten⁶¹. Auch in den anaphorischen Fürbittgebeten der verwandten Liturgien ist eine Begründung im corpus der Bitten zum mindesten eine Ausnahme, und in diesem Fall ist das Sekundäre im Aufkommen dieser Begründung gewöhnlich auch noch klar zu erkennen —, z. B. gr Mark in der Bitte für die Kranken⁶².

VIII. Die Bitte für die eigene Stadt

An die Bitte für das Volk im allgemeinen schließt die ägBas die Bitte für die eigene Stadt. Dieser Bitte entspricht in der byBas der Text Brightm 335, Z. 26-31, links. Zunächst scheinen die beiden Texte keinerlei Verwandtschaft aufzuweisen. Das Bild verändert sich aber, wenn wir die Zwischenglieder einschieben. Wir fassen zunächst den Text in der ägBas und seine Verwandten ins Auge:

ApKo ⁶³	by diak	sa Bas	äg gr Bas	bo Bas	sa Cyrill
ἀξιούμεν σε καὶ ὑπὲρ τῆς πό- λεως ταύτης	ὑπὲρ τῆς ἀγίας πό- λεως ταύτης	μνήσθητι κύ- ριε καὶ τοῦ τόπου τούτου	μνήσθητι κύ- ριε καὶ σωτη- ρίας τῆς πό- λεως ἡμῶν ταύτης	μνήσθητι κύ- ριε τῆς σωτη- ρίας τοῦ ἁγίου τόπου τούτου	μνήσθητι κύ- ριε τῆς πο- λεως ταύτης
om	καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας	om	om	καὶ παντὸς τόπου καὶ παντὸς μο- ναστηρίου τῶν	καὶ πάσης πόλεως καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης κώμης καὶ παντὸς μο- ναστηρίου
				ὀρθοδόξων πατέρων ἡμῶν	ὀρθοδόξων καὶ παντὸς οἴκου πιστοῦ

⁶¹ AnaphSyr 2, 156ff.; Rucker 26-34.

⁶² Brightm 127, Z. 1ff.

⁶³ Brightm 22; Funk 512.

ApKo	by diak ⁶⁴	sa Bas	äg gr Bas	bo Bas	sa Cyrill
καὶ τῶν ἐνοικούντων	καὶ τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς	καὶ τῶν ἐν πίστει θεοῦ κατοικούντων ἐν αὐτῶ.	καὶ τῶν ἐν πίστει θεοῦ κατοικούντων ἐν αὐτῇ.	καὶ τῶν ἐν πίστει θεοῦ κατοικούντων ἐν αὐτοῖς.	om
om	om	om	om	om	καὶ διατήρη- σον ἡμᾶς ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς. τοῦτο γὰρ ἡ μόνη ἐλπίς ἡμῶν.

Beurteilung

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß den einzelnen Fassungen eine Keimzelle zugrunde liegt, die folgendermaßen lautet: *μνήσθητι κύριε τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης καὶ τῶν ἐν πίστει κατοικούντων ἐν αὐτῇ.*

Mit dieser Keimzelle ist die Fassung in der sa Bas noch geradezu identisch⁶⁵.

Die griechische Rezension der äg Bas hat zu dieser Fassung noch das Wort *σωτηρίας* hinzugefügt.

An diesen Grundstock heften sich Ausdrücke, welche keine der in Betracht kommenden Personen übersehen möchten: *καὶ πάσης πόλεως καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης κώμης (καὶ παντὸς τόπου)*⁶⁶.

Diese Erweiterungen bewirkten, daß der Singular in der Wendung *κατοικούντων ἐν αὐτῇ* in den Plural gesetzt werden mußte: *αὐταῖς*.

Von der Fassung der by diakonalen Reihe weicht die Fassung in der by Chrys insofern ab, als sie das *ταύτης* durch *ἐν ἣ κατοικοῦμεν* ersetzt.

Eine charakteristische Weiterbildung dieser Grundfassung bietet gr Jak und — durch sie beeinflusst — auch gr Mark:

⁶⁴ Brightm 363.

⁶⁵ Da es sich bei diesem Euchologion um die Liturgie eines Klosters handelt, ist der Ersatz von *πόλις* durch *τόπος* selbstverständlich.

⁶⁶ Ein Nachhall dieser Erweiterung ist bereits im anaphorischen Fürbittgebet des Serapion zu vernehmen, wenn es dort heißt: *τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν συναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου.*

gr Jak ⁶⁷	gr Mark ⁶⁸
<p>μνήσθητι κύριε τῆς ἀγίας σου τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως καὶ τῆς βασιλευούσης, πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει καὶ εὐλαβείᾳ σου οἰκούντων ἐν αὐταῖς, εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτῶν.</p>	<p>μνήσθητι κύριε τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως καὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει Χριστοῦ οἰκούντων ἐν αὐταῖς, εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτῶν.</p>

Hier ist die Bedeutung Jerusalems scharf herausgestellt worden. Das weist auf die grJak als den »Sitz im Leben«. Dazu wird das Bewußtsein, »Reichsliturgie« zu sein, durch die ausdrückliche Nennung der Reichshauptstadt greifbar. Klare sekundäre Erscheinungen!

Eine besondere Stufe der Entwicklung stellt die Anfügung eines ῥῦσαι-Satzes an den oben behandelten Textblock dar. Die wichtigsten Beispiele sind folgende:

äg gr Greg	by Bas anaph	äg gr Mark ⁶⁹
<p>μνήσθητι κύριε καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει οἰκούντων ἐν αὐτῇ καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ αὐτῶν</p>	om	om
om	om	τὴν ταπεινὴν καὶ ἔλεεινὴν καὶ φιλόχριστον πόλιν ταύτην
καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς	καὶ ῥῦσαι κύριε τὴν πόλιν ταύτην καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν	ῥῦσαι αὐτήν ὁ θεὸς ἀφ' ἡμερῶν πονηρῶν
ἀπὸ λιμοῦ καὶ λοιμοῦ σεισμοῦ καὶ καταποντισμοῦ πυρὸς καὶ ἀπὸ αἰχμαλωσίας βαρβάρων καὶ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων μαχαίρων καὶ ἐπαναστάσεως ἐχθρῶν τε καὶ αἰρετικῶν. ⁷¹	ἀπὸ λιμοῦ λοιμοῦ σεισμοῦ καταποντισμοῦ πυρὸς μαχαίρας	ἀπὸ λιμοῦ λοιμοῦ σεισμοῦ καταποντισμοῦ ⁷⁰ καὶ ἐπαναστάσεως ἐθνῶν

⁶⁷ PO 26, 208.

⁶⁸ Sw 44.

⁶⁹ Brightm 120 (nach dem Evangelium).

⁷⁰ σεισμοῦ καταποντισμοῦ om Vat. gr. 1970.

⁷¹ Vgl. eine ganz parallele Fassung in einem anaphorischen Fürbittgebet eines saidischen Formulars in PO 28, 340: μνήσθητι κύριε τῆς πόλεως ταύτης καὶ τῶν ἐν πίστει ὀρθοδόξῳ κατοικούντων ἐν αὐτῇ καὶ πάσης πόλεως καὶ πάσης χώρας καὶ παντὸς ὀρθοδόξου μοναστηρίου καὶ ῥῦσαι αὐτοὺς ἀπὸ πυρὸς καὶ λιμοῦ καὶ ἀπὸ μαχαίρας ἐχθρῶν καὶ ἀλλοτρίων καὶ ἐπαναστάσεως αἰρετικῶν. (Rückübersetzt ins Griechische.)

äg gr Greg	by Bas anaph	äg gr Mark
om	καὶ ἐπιδρομῆς ἀλλοφύλων καὶ ἐμφυλίου πολέμου. ⁷²	om
om	om	ὡς καὶ Νινεὺ τῆς πόλεως ἐφείσω ὅτι ἐλεήμων καὶ οἰκ- τίρμων εἶ καὶ ἀμνησίκακος ἐπὶ κακίας ἀνθρώπων. σύ ⁷³ διὰ τοῦ προφήτου σου Ἑσαίου εἶπας· ὑπερασπιῶ ὑπὲρ ⁷⁴ τῆς πόλεως ταύτης τοῦ σῶσαι αὐτὴν δι' ἐμὲ καὶ διὰ Δαυεὶδ τὸν παῖδά μου. διὸ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦ- μέν σε φιλόανθρωπε ἀγαθέ, ὑπεράσπισαι τῆς πόλεως ταύ- της διὰ τὸν μάρτυρα καὶ εὐαγγελιστὴν Μάρκον τὸν ὑποδείξαντα ἡμῖν ὁδὸν τῆς σωτηρίας. χάρῃ καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φι- λανθρωπία τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ...

Wenn nun die byBas ausgerechnet nur diesen ῥῦσαι-Satz als Bitte für die eigene Stadt bietet, so kann ich darin nur die Auswirkung jener Tatsache erblicken, daß der Redaktor die Zusammengehörigkeit der angeführten Fassungen sehr wohl gekannt, aber sich absichtlich für diese Fassung entschieden hat. In diesem Befund offenbart sich der sekundäre Charakter des anaphorischen Fürbittgebetes der byBas wohl am deutlichsten⁷⁵.

(Fortsetzung folgt)

⁷² Eine unmittelbare Folge von ἀλλόφυλος und ἐμφύλιος findet sich auch in der Bitte für den Kaiser in der grMark: πολέμιον ἐμφυλίον τε καὶ ἀλλόφυλον. Indessen sind die Unterschiede doch zu groß, als daß man aus diesem Befund auf eine unmittelbare Abhängigkeit schließen dürfte.

⁷³ σύ add καὶ Vat. gr. 2281 und die beiden Hss. aus Alexandrien.

⁷⁴ ὑπὲρ om Vat. gr. 2281 und die beiden Hss. aus Alexandrien.

⁷⁵ Nicht so sicher ist, daß der Redaktor der byBas die Fassung der grGreg benutzt hat. Bei der Beliebtheit solcher Wendungen lassen sich Quellen und selbständige Ausprägung schwer mit Genauigkeit bestimmen.

L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce

par

J. Mateos SJ

De la fin du IV^e siècle, nous a été conservée une série de documents qui décrivent, d'une façon plus ou moins complète et détaillée, l'office divin des moines. Ces documents sont connus et souvent cités par les historiens de l'office. Il nous semble, cependant, qu'il reste à faire une étude qui essaie de déterminer les rapports existant entre les divers documents qui proviennent d'un même auteur, et d'établir avec précision les caractéristiques que revêtait l'office monastique dans les différentes régions de l'ancien Orient.

Dans cet article, nous examinerons d'abord les documents appartenant à l'époque antiochienne de s. Jean Chrysostome; ils révéleront une structure de l'office divin qui soulève bon nombre de problèmes. Nous comparerons ensuite cette structure avec les données que fournit Cassien sur l'office pratiqué dans les monastères palestiniens. Finalement, nous analyserons les documents en provenance de Cappadoce, spécialement ceux de s. Basile, afin de préciser en quoi ces usages cappadociens différaient de ceux d'Antioche et de Palestine, et pour découvrir les influences que ces traditions diverses ont pu exercer les unes sur les autres.

A. Les documents chrysostomiens

Dans sa prédication à Antioche, s. Jean Chrysostome, qui dans sa jeunesse avait pratiqué la vie monastique, ne craignait pas de proposer à ses auditeurs l'exemple des moines qui habitaient près de la ville.

Dans deux homélies il parle abondamment de l'office divin des moines: dans l'homélie *in I Tim.*, cap. 5¹, et dans le commentaire *in Matth.* 3². Nous voudrions analyser ces deux documents en détail.

Les homélies *in Matthaëum* appartiennent au ministère antiochien, et précisément à l'année 390³. On retient aussi comme antiochiennes les homélies *in I ad Timotheum*⁴. La forte ressemblance qu'offrent les deux descriptions confirmera l'appartenance des homélies *in Tim.* au ministère antiochien.

Malgré le danger d'amplifications rhétoriques qui guette les descriptions de l'orateur sacré, les données strictement liturgiques que ces homélies nous fournissent sont précises et d'un grand intérêt. Il suffira de réduire à leurs vraies proportions quelques expressions évidemment hyperboliques.

¹ *Hom.* 14, 3-4 (PG 62, 575-77).

² *Hom.* 68 [69] 3-4 (PG 58, 644-46).

³ J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht-Antwerp 1960, 437.

⁴ *Ibid.*, 449-50.

1. Le document in I Tim. (Hom. 14,3-4; PG 62,575-77)

Pour ne pas trop allonger la citation du Chrysostome, nous sautons dans ce document les incises où il s'adresse aux séculiers et qui n'intéressent pas notre propos, quittes à en donner un résumé dans l'explication du texte. Pareillement, dans la longue énumération de versets psalmiques qui occupent le centre de la description de la vigile, et dont chacun est introduit par *καὶ πάλιν* ou simplement par *καὶ*, nous nous contenterons de donner la référence scripturaire, sauf pour ceux qui ont une signification spéciale.

Voici donc le premier document:

- a) Ἡμέρα γίνεται, μᾶλλον δὲ πρὸς ἡμέρας ἀλεκτρυῶν ἐφώνησε,
 b) Καὶ οὐκ ἔστιν ὡσπερ ἐπὶ τῆς οἰκίας . . . ἀλλ' εὐθέως ἅπαντες μετὰ εὐλαβείας τὸν ὕπνον ἀποθέμενοι διανίστανται,
 c) τοῦ προσεστώτος αὐτοὺς διεγείροντος,
 d) καὶ ἐστήκασιν τὸν ἅγιον στησάμενοι χορόν,
 e) καὶ τὰς χεῖρας εὐθέως ἀνατείναντες, τοὺς ἱεροὺς ᾄδουσιν ὕμνους. . . .
 f) Ἄλλ' ὅπερ ἔφην, ἀλεκτρυῶν ἐφώνησε, καὶ εὐθέως ἔλθὼν ὁ προσεστῶς, καὶ τῷ ποδὶ τὸν κείμενον ἀπλῶς ὑπονύξας, πάντα ἀνέστησεν· οὐδὲ γὰρ γυμνοὺς ἐκεῖ καθέδειν θέμις.
 g) Εἶτα διαναστάντες εὐθέως ἐστήκασιν, ὕμνους ᾄδοντες προφητικoὺς μετὰ πολλῆς τῆς συμφωνίας, μετ' εὐρύθμων μελῶν. . . .
 h) Ἐν ταῖς νυξί, φησιν, ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν Θεόν·
 i) καὶ πάλιν· Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρὸς σέ, ὁ Θεός, διότι φῶς τὰ προστάγματα σου ἐπὶ τῆς γῆς·
 j) καὶ τὰ ἄσματα τὰ δαυιδικά, πολλὰς πηγὰς κινοῦντα δακρῶν·
 k) ὅταν γὰρ ᾄδῃ λέγων· ps 6, 7; ps 101, 10; ps 8, 5^a + ps 143, 4; ps 48, 17; ps 67, 7^a; ps 118, 164; ps 118, 62; ps 48, 16; ps 22, 4^{ab}; ps 90, 5-6; ps 43, 23^b,
 l) τὴν εἰς Θεὸν αὐτῶν διάπυρον ἀγάπην ἐνδείκνυται.
 m) Ὅταν δὲ πάλιν μετὰ τῶν ἀγγέλων ᾄδωσι (καὶ γὰρ καὶ ἄγγελοι τότε ᾄδουσιν)· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγοντες,
 n) ἡμῶν χασμωμένων, κνωμένων, βεγγόντων, ἣ καὶ ὑπτίων ἀπλῶς κειμένων καὶ μυρίας λογιζομένων ἀπάτας·
 o) οἶόν ἐστιν ἐκείνους ἐν τούτῳ τὸ πᾶν τῆς νυκτὸς ἀναλίσκειν;
 p) Ἐπειδὴν δὲ ἡμέρα μέλλῃ γίνεσθαι, διαναπαύονται λοιπόν,
 q) καὶ ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα τῶν ἔργων, ἐκεῖνοι καιρὸν ἔχουσι τῆς ἀναπαύσεως.
 r) Ἡμέρας δὲ γενομένης, ἡμῶν δὲ ἕκαστος καλεῖ τὸν ἕτερον, τὸν λόγον ποιεῖ τῶν ἐξοδιαζομένων
 s) ἐκεῖνοι δέ, πάλιν εὐχὰς ἐωθινὰς ἐπιτελέσαντες καὶ ὕμνους,
 t) πρὸς τὴν τῶν Γραφῶν ἀνάγνωσιν τρέπονται·
 u) εἰσὶ δὲ οἱ καὶ βιβλία γράφειν μεμαθηκότες.
 v) Ἐκαστος οἰκημα ἀποτεταγμένον ἐν λαβῶν, ἡσυχίαν διαπαντὸς ἀσχεῖ, οὐδενὸς φλυαροῦντος, οὐδενὸς οὐδὲν λέγοντος.

- w) Εἶτα τρίτην, ἕκτην, ἑνάτην, καὶ τὰς ἑσπερινὰς εὐχὰς ἐπιτελοῦσι,
 x) καὶ εἰς τέσσαρα μέρη τὴν ἡμέραν διανείμαντες, καθ' ἕκαστον μέρος πλη-
 ρούμενον, ψαλμωδίαις, ὕμνοις γεραίρουσι τὸν Θεόν. . . .
 y) Ἐσπέρας δὲ πάλιν καταλαβούσης,
 z) οἱ μὲν εἰς λουτρὰ καὶ ἀνέσεις σπεύδουσιν
 aa) ἐκεῖνοι δέ, τῶν πόνων ἀπολύσαντες ἑαυτοῦς, τότε τῇ τραπέζῃ προσαν-
 ἔχουσιν. . . .
 bb) Εἶτα, μικρὸν καθίσαντες, μᾶλλον δέ, ὕμνοις τὸ πᾶν κατακλείσαντες,
 cc) διαναπαύονται ἐπὶ στιβάδος ἕκαστος. . . .

La vigile

Dans ce document, s. Jean Chrysostome indique tout d'abord l'heure où commençait la vigile monastique quotidienne. Au chant du coq, avant le jour (a), les moines, réveillés par le *προεστῶς* (c), se levaient du sommeil (b). Ils formaient un chœur (d) et, levant leurs mains, commençaient le chant des hymnes sacrés (e).

A ce moment, le discours du saint se développe et il oppose, à la diligence et à la promptitude des moines, la difficulté que les laïcs éprouvent pour se lever et le temps que chez eux cela requiert.

Ensuite, il répète la description du lever des moines. Il précise encore une fois l'heure du lever, au chant des coqs (f); il n'ajoute à la description précédente qu'un détail: le *προεστῶς* les réveillait en touchant légèrement du pied chacun des dormants.

Comme il l'avait dit auparavant (d-e), les moines, à peine levés, formaient un chœur et, avec une grande fusion de voix et une mélodie bien rythmée, ils chantaient des hymnes prophétiques (g), ceux-là mêmes qui plus haut (e) étaient appelés «des hymnes sacrés».

Ici, nouveau développement pour exalter la douceur de ces voix, qui surpassait celle de tous les instruments de musique, pour souligner l'utilité spirituelle des hymnes et pour indiquer l'amour de Dieu dont ils sont remplis.

Le saint précise ensuite (h) les hymnes auxquels il vient de faire allusion. D'abord le ps 133, dont il cite librement le v. 3: *In noctibus, extollite manus vestras in Deum* (texte du psaume: *in sancta*). Le texte de ce verset explique pourquoi les moines commençaient le chant des hymnes les mains levées (e); geste accompagnant naturellement les paroles qu'ils chantaient. Or, puisque le geste était quotidien, il semble bien que la vigile s'ouvrait chaque jour par le chant du ps 133.

D'autre part, quel est le sujet du verbe *φησί* au singulier (h)? Son sujet est sans doute «le moine» au sens collectif; plus bas, en effet, nous trouvons l'expression: «lorsqu'il chante, en disant» (k), pareillement au singulier, mais qui ne peut s'interpréter que du chœur des moines. Le verbe *ἐνδείκνυται* (l) est aussi au singulier, mais on annonce déjà le passage au pluriel par le possessif *αὐτῶν*; dans la phrase suivante (m), le passage au pluriel est accompli (*ᾄδωσι*).

Le second hymne prophétique est emprunté à Isaïe 26,9: *De nocte vigilat spiritus meus ad te, Deus* (i).

Si l'on considère la construction grammaticale, on constate que du verbe φησί dépendent trois compléments:

- a) ἐν ταῖς νυξὶ κτλ.
- b) καὶ πάλιν ἐκ νυκτὸς κτλ.
- c) καὶ τὰ ᾠσματα τὰ δαυϊδικά.

Le ps 133 et le cantique d'Isaïe restent ainsi détachés des ᾠσματα δαυϊδικά qui les suivent. Le troisième complément doit donc être traduit «et ensuite (καί), les chants davidiques». En outre, on attribue un effet spirituel au chant des psaumes, comme formant un ensemble distinct du ps 133 et du cantique d'Isaïe; ce sont les psaumes, en effet, qui provoquent des sources abondantes de larmes. Avec le chant des psaumes commence, semble-t-il, une nouvelle section de l'office.

Chez les moines d'Antioche, la vigile débutait donc par le chant de deux hymnes fixes, le ps 133, en entier ou en partie, et le cantique d'Isaïe 26,9 ss. On peut appeler cette partie l'invitatoire de la vigile. Suivait une psalmodie.

Cette psalmodie devait être variable, probablement *currens*. En effet, la série de versets cités par la suite ne représente pas la psalmodie qu'on chantait chaque jour, mais sont simplement choisis pour démontrer comment les psaumes de David «produisent des sources abondantes de larmes» (j), et témoignent «de l'ardent amour des moines envers Dieu» (l). Que ce soit là le but du choix est indiqué par la conjonction γάρ (k).

Parmi les douze versets psalmodiques mentionnés, quatre ont un sens pénitentiel ou de componction (pss 6,7; 101,10; 143,4; 43,23^b). Les autres expriment la confiance ou des sentiments semblables.

Les versets ps 8,5^a: *Quid est homo, quod memor es eius?* et ps 143,4: *homo vanitati similis factus est, et dies eius sicut umbra praetereunt*, sont mentionnés ensemble. Chrysostome, citant par cœur, a probablement confondu deux versets très semblables: le ps 143,3^a: *Quid est homo, quia innotuisti ei* (ὅτι ἐγνώσθης αὐτῷ), et le ps 8, 5^a (ὅτι μνησθήσῃ αὐτοῦ).

Le dernier élément de la vigile, après la psalmodie variable, est le chant du ps 148 (m). Il nous semble évident que cet incipit correspond au groupe inséparable des psaumes 148-150. C'est, d'ailleurs, le plus ancien témoignage explicite que nous connaissions du chant de ces psaumes dans l'office. La croyance, exprimée par Chrysostome, que les anges s'unissent aux hommes dans le chant de ces psaumes, est suggérée par les deux sections dont se compose le ps 148: *Laudate Dominum de caelis* (vv. 1-6) et *Laudate Dominum de terra* (vv. 7-14).

Les psaumes des Laudes étaient chantés à un moment précis, celui du lever des séculiers (m-n). Ensuite, un peu avant le jour (p), les moines prenaient un court repos (p), précisément au moment où l'activité des laïcs commençait (q).

Dans ce passage, s. Jean Chrysostome, ému par le contraste entre la torpeur des séculiers et la vigilance des moines, s'écrie: «Qu'il est admirable

qu'ils passent ainsi la nuit entière!» (o). C'est évidemment une hyperbole, puisque lui-même avait précisé que l'office ne commençait pas avant le chant des coqs.

La clarté et l'insistance avec laquelle le saint établit l'heure du début de la vigile ne permettent pas de s'appuyer sur la citation du ps 118,62: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustitiae tuae*, pour en déduire qu'il s'agit ici d'un office de minuit au sens propre du terme.

Voici donc les données fournies par ce document au sujet de la vigile des moines d'Antioche:

1. Elle commençait au chant du coq (a, f) et se terminait peu avant le jour (p).

2. Sa structure comprenait trois parties:

I. Un invitoire fixe: ps 133 et Is 26,9 ss.

II. Une psalmodie variable.

III. Une finale fixe: pss 148-150.

3. Pendant le chant du ps 133 au moins, les moines tenaient les mains levées. Rien n'est dit de la façon d'exécuter la psalmodie variable, mais il semble que l'invitoire et les psaumes des Laudes étaient chantés par tous ensemble (g, μετὰ πολλῆς τῆς συμφωνίας; m, μετὰ τῶν ἀγγέλων ἄδωσι).

Il faut noter que soit le ps 133, soit le cantique d'Isaïe conservent le rôle d'invitoire dans certains rites encore aujourd'hui. Le ps 133 apparaît dans les rites chaldéen, syrien de Tikrit, syrien d'Antioche, maronite, copte et éthiopien⁵; il existait aussi dans l'ancien rite cathédral de Constantinople. Quant au cantique d'Isaïe, il se conserve encore dans le rite byzantin de Saint-Sabas aux fêtes de Carême⁶.

L'office matinal

Le temps de repos accordé aux moines après la vigile n'était pas très long: nous avons vu, d'une part, qu'il débutait un peu avant la pointe du jour (p), au moment où les laïcs commençaient leur activité (q), et, d'autre part, s. Chrysostome dit (r) que, lorsqu'il faisait déjà jour, non seulement le repos, mais même l'office matinal était terminé (s). Ce dernier moment doit se référer, nous semble-t-il, au lever du soleil. Alors, les moines s'adonnaient à la lecture (t) ou à l'écriture des Livres Saints (u) et, dans des cellules séparées, ils observaient le silence et s'adonnaient à la contemplation (ἡσυχία) (v).

L'office matinal était composé de prières et d'hymnes (s). Tout au moins, les prières sont appelées ἑωθινάς ou «de l'aurore». S'il faut prendre ce mot dans son sens strict, le temps accordé au sommeil matinal ne s'étendait que depuis l'aube jusqu'à l'aurore.

⁵ Cf. J. Mateos, *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase*, dans *OrChristPer* XXVIII (1962), 176-78.

⁶ Encore au XII^e siècle il était destiné à l'office nocturne de tous les jours fériaux de l'année sans solennité spéciale, cf. J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XI (1961), 27-28.

L'office ne pouvait pas être long, puisqu'il était déjà achevé au lever du soleil. Sous le nom d'hymnes on peut très bien comprendre soit des psaumes soit des cantiques, inspirés ou non (cf. g).

Les autres heures de l'office

Pendant le reste de la journée, les moines célébraient Tierce, Sexte, None et Vêpres (w). Ils divisaient ainsi la journée en quatre parties, chacune se terminant par un office (x). Dans ces offices diurnes on chantait des psaumes et des hymnes (x); ce dernier terme, se réfère-t-il ici spécialement aux cantiques scripturaires? Il est probable que psaumes et hymnes sont synonymes⁷ et forment hendiadys pour désigner le chant des psaumes.

Dans la digression qui suit, Chrysostome oppose la gourmandise des laïcs à la sobriété des moines qui, au lieu de manger à midi, chantent alors des hymnes, ce qui correspond à l'heure de Sexte. Les laïcs, après le repos, font encore la sieste; ils dorment donc aussi pendant la journée, tandis que les moines veillent même pendant la nuit. Les premiers, après tant de sommeil, se trouvent alourdis; les derniers sont toujours sobres, puisqu'ils restent à jeun jusqu'au soir et s'adonnent au chant des hymnes.

Le soir venu (y), tandis que les laïcs vont aux bains ou aux divertissements (z), les moines se reposent de leurs travaux et s'assoient à table (aa). Leur repos, explique Chrysostome, est simple, non comme celui des laïcs. Ensuite, après être restés quelque peu assis, ou plutôt, après avoir terminé le tout par des hymnes (bb)⁸, ils vont dormir, chacun sur sa couche (cc).

Dans la journée des moines, le travail — ou la contemplation privée — et la prière se succédaient régulièrement. Lorsque le soir tombait, ils prenaient le seul repas de la journée. Les hymnes qu'ils chantaient aussitôt après constituaient une sorte d'ἀπόδειπνον ou complies. Ensuite, ils allaient dormir.

⁷ Cf. Epiphane, *Adv. Haer.*, III, II, *Expos. fidei*, PG 42, 829 A, où les «hymnes» de l'office du matin correspondent aux «psaumes» de l'office du soir: 'Εωθινοί τε ὕμνοι ἐν αὐτῇ τῇ ἀγίᾳ Ἐκκλησίᾳ διηγουεῖς γίνονται καὶ προσευχαὶ ἑωθιναί, λυχνικοὶ τε ἅμα ψαλμοὶ καὶ προσευχαί.

⁸ Le texte de l'hymne que les moines chantaient après le repas est donné par Chrysostome dans l'homélie 65 (66) *in Matth.* (PG 58, 545): Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητός μου, ὁ διδοὺς τροφήν πάση σαρκί· πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες, περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ κράτος, σὺν ἀγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας, Ἀμήν. Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι, Ἄγιε, δόξα σοι, Βασιλεῦ, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν βρώματα εἰς εὐφροσύνην. Πλήσον ἡμᾶς Πνεύματος ἀγίου, ἵνα εὐρεθῶμεν ἐνώπιόν σου εὐαρεστήσαντες, μὴ αἰσχυρόμενοι, ὅτε ἀποδίδως ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. La même action de grâces, jusqu'au *Amen*, est prescrite dans le traité de *Virginitate* XII (éd. von der Goltz, *Texte u. Unters.* 29, Neue Folge 14, Heft 2a, 46) pour commencer le repas tenu après None, et par les *Const. Apost.* VII, 49 (Funk, 458). Le texte complet que donne Chrysostome existe, avec quelques variantes, pour terminer le repas, dans l'*Horologion* byzantin actuel (éd. Rome 1937, p. 198).

Le sommeil nocturne des moines durait donc depuis la nuit à peine commencée jusqu'au chant du coq. Le verbe *διαναπαύεσθαι*, utilisé ici (cc) pour désigner le sommeil nocturne, est le même qui qualifiait plus haut (p) le sommeil concédé entre la vigile et l'office matinal.

2. Le document in *Matthaeum* (Hom. 68 [69], 3-4; PG 58, 644-46).

L'homélie 68 [69] in *Matthaeum* fournit sur l'office monastique des renseignements complémentaires de ceux que nous venons de trouver dans le document précédent. Ici, cependant, la description de Chrysostome ne s'étend pas à toute la journée des moines: elle se limite à un seul office (a), celui du matin.

Le saint compare d'abord l'état des moines à celui d'Adam avant le péché, lorsqu'il jouissait de la familiarité avec Dieu et était chargé de cultiver le paradis. «Il faudrait — dit-il à ses auditeurs — que vous appreniez cela de vos propres yeux, mais, puisque vous ne voulez pas le faire, nous vous l'enseignerons du moins par la parole» (a):

a) Ἐχρῆν μὲν οὖν ὑμᾶς ὄψει ταῦτα παραλαμβάνειν· ἐπειδὴ δὲ οὐ βούλεσθε, ... καὶ λόγῳ γοῦν διδάξωμεν ὑμᾶς, ἐν μέρος ἀπολαβόντες αὐτῶν τῆς διαγωγῆς· πάντα γὰρ οὐ δυνατὸν ἐπελθεῖν τὸν ἐκείνων βίον.

b) Οὗτοι οἱ φωστῆρες τῆς οἰκουμένης, ἐπειδὴν ἥλιος ἀνίσχη, μᾶλλον δέ, πολλῶ πρὸ τῆς ἀκτίνος, ἀπὸ τῆς εὐνῆς ἀναστάντες, ὑγιεῖς καὶ ἐγρηγορότες καὶ νήφοντες·

...

c) ἀναστάντες τοίνυν εὐθέως ἀπὸ τῆς εὐνῆς φαιδροὶ καὶ γεγηθότες,

d) καὶ χορὸν ἕνα στησάμενοι,

e) ἐν φαιδρῶ τῷ συνειδότι συμφώνως ἅπαντες ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος, ὕμνους εἰς τὸν τῶν ὅλων ἄδουσι Θεόν,

f) γεραίροντές τε αὐτόν, καὶ χάριν εἰδότες ὑπὲρ ἀπάντων αὐτῶ, τῶν τε ἰδίων, τῶν τε κοινῶν εὐεργετημάτων.

g) Ὡστε, εἰ δοκεῖ, τὸν Ἀδάμ ἀφέντες, ἐρωτήσωμεν τί τῶν ἀγγέλων οὗτος διέστηκεν ὁ χορὸς τῶν ἐπὶ γῆς ἄδόντων καὶ λεγόντων·

h) Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῶ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. ...

i) Εἶτα, ἐπειδὴν τὰς ᾠδὰς ἐκείνας εἶπωσι,

j) τὰ γόνατα κάμψαντες, τὸν ὑμνηθέντα Θεὸν παρακαλοῦσιν ὑπὲρ πραγμάτων, ὧν ἔνιοι οὐδὲ εἰς ἔννοιαν ταχέως ἔρχονται.

k) Αἰτοῦσι γὰρ τῶν μὲν παρόντων οὐδέν· οὐδεὶς γὰρ αὐτοῖς τούτων λόγος·

l) τὸ δὲ μετὰ παρρησίας στήναι ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ φοβεροῦ, ὅταν ἔλθῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ·

m) καὶ τὸ μηδένα ἀκοῦσαι τῆς φοβερᾶς ἐκείνης φωνῆς τῆς λεγούσης· οὐκ οἶδα ὑμᾶς·

n) καὶ ὥστε μετὰ καθαροῦ συνειδότος καὶ πολλῶν τῶν κατορθωμάτων τὸν ἐπίμοχθον τοῦτον διανύσαι βίον,

o) καὶ τὸ χαλεπὸν πλεῦσαι πέλαγος ἐξ οὐρίας.

p) Ἠγεῖται δὲ αὐτοῖς τῆς εὐχῆς ὁ πατήρ καὶ ὁ προσεσθηκός.

- q) Ἐἶτα ἀναστάντες καὶ τελέσαντες τὰς ἀγίας ἐκείνας καὶ συνεχεῖς εὐχάς,
 r) ἀνισχούσης τῆς ἀκτίνος,
 s) εἰς ἔργον ἄπεισιν ἕκαστος,
 t) πολλὴν πρόσσodon ἐντεῦθεν τοῖς δεομένοις συνάγοντες. . . .
 u) Οὐκ ἄδοντες δὲ μόνον καὶ εὐχόμενοι, ἀλλὰ καὶ ταῖς βίβλοις προσηλωμένοι, τερπνόν τι θέαμα τοῖς ὁρῶσιν εἰσιν.

v) Ἐπειδὴν γὰρ τὸν χορὸν διαλύσωσιν, ὁ μὲν τὸν Ἡσαΐαν λαβὼν ἐκείνῳ διαλέγεται, ὁ δὲ τοῖς ἀποστόλοις ὁμιλεῖ, ἕτερος τὰ παρ' ἑτέρων πονηθέντα ἔπεισι, καὶ φιλοσοφεῖ περὶ Θεοῦ, περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς. . .

Comme nous l'avons dit, ce document se limite à traiter de l'office matinal (b), celui qui, dans le document précédent, suivait la vigile.

Chrysostome indique d'abord le lever du soleil comme l'heure où l'office commence (b); mais tout de suite il se corrige et précise: «ou plutôt, bien avant le rayon», c.-à-d. la lumière du soleil (b). Il ne faut pas majorer la portée de cette expression. Si l'intervalle entre le début de l'office et le lever du soleil avait été considérable, le saint n'aurait jamais pu se méprendre et commencer ainsi: «lorsque le soleil se lève». Mais puisque, en cette occasion, il ne mentionne pas la vigile au chant du coq, Chrysostome n'a pas voulu sans doute induire ses auditeurs à penser que les moines se levaient plus tard que les séculiers. C'est pourquoi il se reprend et avance, hyperboliquement, l'heure du début de l'office matinal. L'expression «bien avant la lumière du soleil» signifiera donc «vers l'aurore», comme semblait l'indiquer l'homélie in *Timotheum* (s, εὐχάς ἐωθινάς).

On voit que les hyperboles du saint vont volontiers dans le sens d'une exagération de la durée des offices. Déjà dans l'homélie in *Timotheum* (g) il s'était écrié: «Qu'il est admirable qu'ils passent ainsi la nuit entière!», alors que la vigile commençait seulement au chant du coq.

D'autre part, le document que nous commentons maintenant vient confirmer le fait que le repos des moines entre la vigile et l'office matinal était un temps de sommeil (b).

Dans un développement oratoire qui forme un contraste implicite avec la vie laborieuse des laïcs, le saint loue le bonheur des moines, semblable à celui des anges.

Puis il reprend la description (c) et montre comment les moines, formant un seul chœur (d), la conscience lumineuse, tous d'une seule voix (συμφώνως), comme d'une seule bouche (ὡσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος), chantaient des hymnes au Dieu de l'univers (e).

Il faut remarquer combien le saint souligne cette unanimité des moines dans le chant. Cette insistance ne se trouve pas dans la description de la vigile au document précédent (Tim. g, m). On peut comparer ces expressions de Chrysostome avec la façon de parler de s. Basile, lorsque celui-ci, après avoir décrit la vigile, passe au chant du ps 50⁹: πάντες κοινῇ,

⁹ Lettre 207, au clergé de Néocésarée (PG 32, 762-64); cf. les documents basiliens dans ce même article.

ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας. Le κοινῆ de s. Basile correspond au συμφώνως de Chrysostome, et l'expression «comme d'une seule bouche» est commune aux deux auteurs.

Mais se peut-il que l'office matinal décrit par Chrysostome ait commencé par le chant du ps 50? A première vue, le but de cet office, qui était d'honorer Dieu¹⁰ et de lui rendre grâces pour tous ses bienfaits, personnels ou communs (f), semblerait s'accorder assez mal avec le chant d'un psaume de pénitence tel le ps 50. Mais, si l'on examine les offices du matin et du soir dans les Constitutions Apostoliques — composé le premier du ps 62 et de supplications litaniques, le second du ps 140 et des mêmes supplications — on s'étonnera de les voir appelés dans les prières finales des litanies «les actions de grâces du matin et du soir»¹¹. L'office du matin semble donc avoir été considéré, dans son ensemble, comme une action de grâces à Dieu. C'est peut-être cela que veut indiquer Chrysostome, sans faire attention à chacun des éléments qui composent l'office.

De cette analyse, nous retiendrons donc, du moins, le fait que dans l'office matinal, les moines exécutaient le chant tous ensemble, c.-à-d. qu'il s'agissait d'un chant directané, à un seul chœur, sans refrains ni antiphones, semblable à celui qu'indique s. Basile pour le ps 50. Il n'est pas exclu que le chant de ce psaume ait ouvert l'office matinal, mais nous ne pouvons pas en être certains.

Le saint, qui avait comparé l'état des moines à celui d'Adam au paradis, compare maintenant les ascètes aux anges eux-mêmes (g). Dans cet office, en effet, les moines chantaient aussi l'hymne angélique *Gloria in excelsis Deo* (h), hymne qui, au même IV^e siècle, est attesté pour l'office matinal par les Constitutions Apostoliques¹² et par le traité de *Virginitate*¹³.

Après une digression sur l'habillement simple des moines, opposé à celui des gens mous, le saint appelle ᾠδὰς (i) les chants qui ont précédé. Le mot ᾠδή (= chant, cantique) peut ici désigner, soit le seul *Gloria in excelsis*, qui pour sa plus grande partie est de composition ecclésiastique, soit aussi les ὕμνοι du début (= psaumes, cantiques de l'Écriture).

¹⁰ Le verbe γεραίρω est utilisé par Chrysostome dans le document in Tim. (x) pour indiquer la célébration de Tierce, Sexte, None et Vêpres. Son sens doit donc être assez général et ne fait pas allusion à une célébration particulièrement joyeuse le matin.

¹¹ VIII, 38, 4 (Funk 548): ἐσπρινὴν εὐχαριστίαν. D'ailleurs, dans le traité de *Virginitate* (ch. XII, von der Goltz 46); on trouve ce curieux mélange de doxologie et de pénitence: ἐνάτη ὥρα πάλιν ἐν ὕμνοις καὶ δοξολογίαις μετὰ δακρύων ἐξομολογουμένη τὰ παραπτώματά σου, τὸν Θεὸν ἱκέτευσ. L'office cathédral du matin avait aussi pour Chrysostome un sens d'action de grâces à Dieu (Catéchèse VIII, éd. A. Wenger, *Huit catéchèses baptismales*, Sources Chrétiennes 50, p. 256): Καὶ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς καὶ τὰς ὑπὸ τὸν ὄρθρον εὐχὰς καὶ ἐξομολογήσεις ἐνταῦθα παρακινουμένους ἀποδιδόναι τῷ τῶν ὅλων Θεῷ καὶ εὐχαριστεῖν ὑπὲρ τῶν ἤδη παρασχεθέντων καὶ παρακαλεῖν πολλῆς ἀξιοθῆναι τῆς συμμαχίας πρὸς τὴν εἰς τὸ ἐξῆς φυλακίην.

¹² VII, 47 (Funk 454-56).

¹³ *Ed. citée*, 55-56.

Le chant des psaumes et du *Gloria in excelsis* une fois terminé (i), les moines se mettaient à genoux et adressaient des supplications à Dieu, auquel ils venaient d'élever des louanges (j).

Quel était alors l'objet de cette supplication faite à genoux ? Aucun des biens de ce monde — dit le saint — car les moines n'en tiennent pas compte (k). Il énumère ensuite quatre demandes faisant partie de la supplication :

1. se tenir avec assurance devant le terrible tribunal, lorsque le Fils unique de Dieu viendra juger les vivants et les morts (l);
2. ne pas avoir à entendre la voix terrible qui dira : «Je ne vous connais pas» (m);
3. arriver au terme de cette vie pénible avec une conscience pure et beaucoup de bonnes œuvres (p);
4. naviguer vent en poupe dans cet océan difficile (q).

L'ordre logique des demandes est en partie renversé. On s'attendrait à trouver d'abord la demande 4., pour obtenir la bonne traversée de cette vie, ensuite la demande 3., qui se rapporte à l'heure de la mort, et finalement les demandes 1. et 2., qui se réfèrent au jugement dernier. Mais cette liberté dans l'énumération apparaît normale dans un sermon.

Cette prière à genoux était dirigée par le *προεστώς* (p). Elle était composée d'une série de demandes (q, *συνεχεῖς εὐχάς*). Le mot *συνεχεῖς*, «continues», est l'équivalent de l'actuel *συναπτή, εὐχὴ συναπτή*. Ceci veut dire que les moines terminaient l'office matinal par une litanie dite à genoux, dont les intentions étaient successivement proposées par le *προεστώς*. Les moines répondaient sans doute par une courte invocation.

Le contenu de ces demandes, est-il transmis par Chrysostome dans les termes mêmes utilisés par les moines ? Il est plus vraisemblable que le saint cite ici librement. Aussi, la demande 1. peut être mise en rapport avec celle du rite byzantin actuel :

Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν . . . καὶ καλὴν ἀπολογία ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα.

Les demandes 3. et 4. rappellent celle que voici :

Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ κτλ.

D'ailleurs, une demande commençant par *χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη* apparaît chez Chrysostome dans son ouvrage *De incomprehensibili Dei natura* III, 7¹⁴ et dans le commentaire *in 2 ad Corinthios* II, 8¹⁵, où il se réfère aux prières qu'on faisait réciter aux catéchumènes, ce qui explique le possessif *ὑμῶν*. Elle fait partie de la litanie connue ordinairement sous le nom de *l'angelum pacis*. Cette litanie était récitée comme conclusion à la litanie pour les catéchumènes¹⁶ et à la *oratio fidelium*¹⁷. Mais tandis que celles-ci étaient

¹⁴ PG 48, 726-28.

¹⁵ PG 61, 404.

¹⁶ *In 2 ad Cor.* II, 8 (PG 61, 403).

¹⁷ *Const. Ap.* VIII, 38 (Funk 546).

récitées à genoux¹⁸, la dernière partie, ou *angelum pacis*, se disait toujours debout¹⁹.

Peut-on donc conclure que la litanie récitée par les moines à l'office du matin était celle qu'on récitait au terme de la prière des catéchumènes ou des fidèles, selon le même Chrysostome, ou à la fin des offices du matin et du soir, selon les Constitutions Apostoliques? Il est impossible de prouver qu'elle fut exactement la même, mais on peut dire qu'elle lui était assez semblable²⁰.

Par contre, le fait que chez les moines la litanie était récitée à genoux, alors que dans les églises séculières la récitation de l'*angelum pacis* se faisait debout, semblerait indiquer que les formulaires en étaient différents. Mais faut-il attacher tant d'importance à l'attitude corporelle?

Après s'être relevés, les moines achevaient la litanie (q, ἀναστάντες καὶ τελέσαντες). Dans ce raccourci, terminer la supplication doit signaler la récitation d'une prière finale. Autrement, l'ordre des deux verbes devrait être renversé, et le saint aurait dû dire: «après avoir achevé ... et s'être levés ... chacun se rend au travail» (cf. q, s).

L'office se terminait au lever du soleil (r): cette notation correspond au ἡμέρας δὲ γενομένης du premier document (Tim, r). Après quoi, les moines allaient au travail (s), dont le profit servait à aider les pauvres (t).

Mais, dans la suite de l'homélie, Chrysostome dit, comme dans le premier document (Tim, t), que, après l'office, les moines s'adonnaient aussi à la lecture privée des livres sacrés et à la contemplation (u). Cette contemplation ou considération correspond à l'ἡσυχία mentionnée dans l'homélie in *Timotheum*. L'existence de cette lecture privée explique, d'autre part, l'absence de toute mention d'une lecture commune dans les offices décrits par Chrysostome.

Voici donc les données que le commentaire in *Matthaeum* nous livre sur l'office matinal:

1. Il commençait vers l'aurore et se terminait au lever du soleil.
2. Il se composait des parties suivantes:
 - le chant d'hymnes (psaumes ou cantiques de l'Écriture) par toute la communauté ensemble, en esprit d'action de grâces;
 - le *Gloria in excelsis Deo*;
 - une litanie récitée à genoux, dirigée par le προεστώς;
 - la prière terminale debout.
3. Ensuite les moines lisaient en privé l'Écriture sainte, et s'adonnaient à la méditation et au travail manuel.

¹⁸ In 2 ad Cor. II,8 (PG 61,404).

¹⁹ Ibid. 403; Const. Ap. VIII,36 (Funk 544).

²⁰ Le verbe αἰτέω est utilisé dans ce passage et dans la litanie de l'*angelum pacis* (In 2 ad Cor. II,8; PG 61,403). Cependant, aucun argument ne peut être tiré de l'emploi de ce verbe, car Chrysostome l'utilise pareillement à l'occasion d'autres prières, p. ex. de la litanie pour les catéchumènes (ibid. 6; col. 400) et même de la prière silencieuse faite par les catéchumènes (ibid. 8; col. 403).

Résumé des documents chrysostomiens

L'*office quotidien* des moines d'Antioche comportait donc sept heures de prière:

La *vigile* commençait au chant du coq et se terminait un peu avant l'aube. Elle se composait d'un invitoire fixe (ps 133 et cantique d'Isaïe), d'une psalmodie variable et du chant final des pss 148-150.

Les moines prenaient un court sommeil entre l'aube et l'aurore.

A l'aurore, approximativement, commençait l'*office matinal*, assez court; il durait jusqu'au lever du soleil. Il comprenait le chant d'hymnes (psaumes ou cantiques inspirés), du *Gloria in excelsis*, et la récitation à genoux d'une litanie, terminée par une prière debout.

Au lever du soleil, les moines gagnaient leurs cellules, où ils lisaient l'Écriture Sainte, méditaient et se livraient au travail manuel.

La journée était divisée en quatre parties: après la première partie on récitait *Tierce*, après la deuxième, *Sexte*, après la troisième, *None*, après la quatrième, *Vêpres*.

Ensuite, ils prenaient le seul repas de la journée et le terminaient par le chant d'hymnes (*Complies*).

Au début de la nuit, ils allaient se coucher.

B. L'office syro-palestinien chez Cassien

Selon Cassien, une seule et même tradition était suivie par les moines de Palestine, de Mésopotamie et de tout l'Orient²¹. Or, au nombre de ces contrées il incluait nommément la Syrie, comme le prouve le titre du premier chapitre du 3^e livre *De Institutis*: «De sollemnitate horae tertiae, sextae uel nonae quae in Syriae partibus obseruatur.» Dès lors, les offices monastiques d'Antioche, décrits par s. Jean Chrysostome, seront pareils à ceux de Cassien.

Pour vérifier la justesse de cette conclusion, il suffira de résumer les données de Cassien sur l'office syro-palestinien. Comme son ouvrage *De Institutis coenobiorum* est bien connu, au lieu de transcrire ses longs passages, nous citerons en note les textes qui serviront à notre but.

La vigile nocturno-matutinale

Cassien ne spécifie pas à quelle heure exacte commençait la vigile en Palestine. Cependant, la vigile égyptienne commençait au chant du coq²². Nous avons là une raison sérieuse pour supposer que la vigile palestinienne, qui en était une imitation²³, commençait au même moment. Ceci est

²¹ *De Inst. Coen. Praefatio* 9, III 1, III 3 (Petschenig 7, 33, 34).

²² *Ibid.* III 5 (Petsch. 40).

²³ Selon Cassien, l'office des moines palestiniens était une mitigation de celui des moines égyptiens. La mitigation consistait dans l'institution de moments de prière fixes pendant la journée: «Nunc de sollemnitatibus tertiae, sextae, nonaeque secundum regulam monasteriorum Palestinae uel Mesopotamiae nobis est dissendendum, ut praefati sumus in prologo, perfectionem Aegyptiorum et inimitabilem

confirmé par le moment où se terminait la vigile, qui était à peu près le même: la vigile s'étendait, en effet, *usque ad lucem* chez les Egyptiens²⁴, elle se terminait *ante auroram*²⁵ chez les moines palestiniens. Si l'instant où l'on terminait la vigile était le même, il semble raisonnable d'admettre qu'on la commençât au même moment de la nuit.

L'office durait ainsi depuis le chant du coq jusqu'avant l'aurore, c.-à-d. jusqu'à la première lumière. Ces données correspondent exactement ou presque à celles de s. Jean Chrysostome.

Selon Cassien, la vigile nocturne se terminait par le chant des pss 148-50²⁶: tout comme dans l'homélie *in Timotheum* de s. Jean Chrysostome. Ce qui précédait le chant de ces psaumes était, sans aucun doute, une psalmodie plus ou moins longue. En Egypte, la synaxe nocturne, comme la synaxe vespérale, comportait le chant de douze psaumes et la lecture de deux péricopes de l'Écriture sainte²⁷. En Palestine, nulle indication du nombre de psaumes et aucune mention de lectures. Chez s. Jean Chrysostome non plus, le nombre de psaumes de la vigile n'est pas précisé; la lecture se faisait en privé après l'office du matin.

L'invitatoire que nous avons trouvé au début de la vigile antiochienne n'est ni mentionné ni exclu par Cassien. Il n'est pas impossible, bien que cela ne soit pas certain, qu'il ait existé. Notons en passant que les chapitres IV-VI du *De Institutis*, où Cassien parle de la vigile nocturne, ne visent qu'à déraciner un abus, le sommeil des moines après l'office du matin ou *sollemnitatis matutina*. Nulle part Cassien n'entreprend une description *ex professo* de la synaxe nocturne. Il n'en parle que par rapport à l'institution de l'office matinal. Ceci explique le peu de renseignements qu'il nous fournit.

Cependant, on peut affirmer que la vigile antiochienne et celle de Palestine coïncidaient non seulement quant à l'heure de la célébration, mais aussi quant à leur structure. L'une et l'autre se composaient, en effet, d'une psalmodie — précédée, du moins à Antioche, par un invitatoire fixe — et terminée par le chant des psaumes 148-50. L'existence de lectures en commun n'est indiquée par aucun des deux auteurs.

disciplinae rigorem horum institutis moderantes. Apud illos etenim haec officia, quae domino soluere per distinctiones horarum et temporis interualla cum admonitione compulsoris adigimur, per totum diei spatium iugiter cum operis adiectione spontaneae celebrantur... plus enim est id quod incessanter offertur quam quod per temporis interualla persolvitur, et gratius uoluntarium munus quam functiones quae canonica compulsione redduntur» (III, 1-2; Petsch. 33-34). La vigile nocturno-matutinale et la synaxe du soir ne sont donc pas atteintes par cette mitigation. Le titre même du chapitre III, d'ailleurs, «De sollemnitate horae tertiae, sextae uel nonae, quae in Syriae partibus observatur», montre que Cassien considère la tractation des synaxes syriennes du soir et de la nuit incluse dans celle de l'office égyptien.

²⁴ *Ibid.*, III, 5 (Petsch. 40).

²⁵ *Ibid.*, III, 6 (Petsch. 41).

²⁶ *Ibid.*, III, 6 (Petsch. 41).

²⁷ *Ibid.*, II, 4 (Petsch. 20).

La sollemnitatis matutina

Comme ceux d'Antioche, les moines palestiniens s'accordaient un temps de repos après la vigile nocturno-matutinale²⁸. Ensuite se célébrait un office matinal, la *sollemnitatis matutina*²⁹. Selon Cassien, cet office était d'institution récente: on l'avait institué lorsque lui-même passait ses premières années au monastère de Bethléem³⁰, c.-à-d. entre 382 et 385. A cause de sa nouveauté, il l'appelle une fois *novella sollemnitatis*³¹.

L'office matinal commençait au lever du soleil³². Il était assez court, puisqu'il comprenait trois psaumes seulement, les psaumes 50, 62 et 89³³. L'office terminé, les moines se rendaient au travail³⁴.

Si nous comparons cet office avec l'office parallèle des moines antiochiens, on constate que sa fonction était exactement la même dans les deux cas: mettre un terme au bref repos matinal et marquer le début du travail manuel. L'heure de la célébration semble avoir été un peu plus tardive en Palestine: l'office y commençait, en effet, au lever du soleil, tandis qu'à Antioche il se terminait à ce moment même.

La structure de l'office semble à première vue être assez différente. Pour son monastère, l'affirmation de Cassien est nette: à l'imitation de Tierce et de Sexte³⁵, la *sollemnitatis matutina* se composait seulement de trois psaumes; il nous en donne l'indication exacte³⁶. A Antioche, par contre, même si dans les «hymnes» mentionnés par Chrysostome nous pouvons voir des psaumes, on ajoutait à ces psaumes le chant du *Gloria in excelsis* et une litanie.

Cette différence de structure s'explique par le fait que, comme le dit Cassien, cet office était d'institution toute récente; il n'avait donc aucune attache dans la tradition monastique d'origine égyptienne. Que la raison de son institution ait été celle que propose Cassien — éviter un sommeil trop prolongé³⁷ — ou une autre, chacun a pu en organiser la structure

²⁸ *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 39): «Ut usque ad ortum solis ... fessis corporibus refectione concessa».

²⁹ *Ibid.*: «invitati post haec ... cuncti pariter e suis stratis consurgerent, ac tribus psalmis et orationibus celebratis ... et somno deinceps finem et initium operationi aequali moderamine simul facerent».

³⁰ *Ibid.*, III, 4, 1 (Petsch. 38): «Sciendum autem hanc matutinam ... canonicam functionem nostro tempore nostroque monasterio primitus institutam».

³¹ *Ibid.*, III, 6 (Petsch. 41).

³² *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 39): «Ut usque ad ortum solis ... fessis corporibus refectione concessa, invitati post haec ... cuncti pariter e suis stratis consurgerent, ac tribus psalmis et orationibus celebratis ...».

³³ *Ibid.*, III, 6 (Petsch. 41).

³⁴ *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 39): «tribus psalmis et orationibus celebratis ..., et somno deinceps finem et initium operationi ... simul facerent».

³⁵ *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 39): «tribus psalmis et orationibus celebratis, secundum modum qui antiquitus in obseruatione tertiae uel sextae trinae confessionis exemplo statutus est».

³⁶ *Ibid.*, III, 6 (Petsch. 41).

³⁷ *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 38): «uerum cum hac abutentes indulgentia negligentiores quique indutias somni longius protelarent ...».

comme il l'a jugé le plus convenable. Dans les deux exemples de cet office que nous possédons, celui de s. Jean Chrysostome et celui de Cassien, cette diversité apparaît clairement.

Mais, et ceci est très important, parmi les éléments qui composent cet office matinal selon les deux auteurs, des cinq pièces mentionnées explicitement (ps 50, 62, 89 chez Cassien; *Gloria in excelsis* et litanies chez Chrysostome), le ps 62, le *Gloria in excelsis*, les litanies, et probablement aussi le ps 50, sont empruntés à l'office ecclésiastique³⁸. Si l'on tient compte du fait que certains monastères se refusaient à adopter le nouvel office, l'on voit que, au temps de Cassien et de Chrysostome, la tradition syro-palestinienne était encore en train d'évoluer sous l'influence des offices séculiers.

Ici une question de chronologie se pose. Selon Cassien, la *sollemnitatis matutina* avait été une création du monastère de Bethléem, d'où elle se serait répandue aux autres coenobia. Faut-il accepter de confiance cette affirmation? Il nous semble probable que Cassien commet quelque exagération. En effet, les homélies de Chrysostome *in Matthaëum* datent de l'année 390, c.-à-d. cinq à huit ans après le séjour de Cassien dans le monastère de Bethléem (382-85). D'autre part, lorsque s. Jean Chrysostome parle de l'office monastique antiochien, il ne fait que rappeler, nous semble-t-il, ses expériences de jeunesse, au temps où lui-même participait à la vie des moines, durant les années 370-76. Dans cette hypothèse, l'institution de l'office matinal serait au moins de six à quinze ans plus ancienne à Antioche qu'à Bethléem, où l'institution de la *novella sollemnitatis* n'a été probablement qu'une imitation de ce qu'on pratiquait déjà dans d'autres communautés de moines.

Tierce, Sexte, None, Vêpres, Complies

Chaque jour, sauf le dimanche³⁹, on célébrait les trois petites heures. Sur leur structure, Cassien dit seulement que Tierce et Sexte se composaient de trois psaumes et de trois prières chacune⁴⁰. C'est à leur imitation qu'on conçut à Bethléem l'office matinal.

Aucun détail n'est fourni par Cassien sur la composition de l'office du soir. Nous ne savons pas s'il suivait le schéma égyptien composé de douze psaumes et de deux lectures. Comme dans l'office nocturne, qui, ainsi que

³⁸ Pour le ps 62, cf. *Const. Apost.* II, 59, 2 (Funk 171) et VIII, 38, 1 (Funk 546); aussi Chrysostome, *In ps 140*, 1 (Pg 55, 427). Pour le *Gloria in excelsis*, cf. *Const. Apost.* VII, 47 (Funk 455 et commentaire). Pour les litanies, cf. *Const. Apost.* VIII, 38 (Funk 546-48) et Chrysostome, *In I ad Timoth.*, 2, Hom. 6, 1 (PG 62, 530). Quant au ps 50, il se trouve au début de l'office du matin — office d'origine cathédrale — dans presque tous les rites actuellement existants.

³⁹ *De Inst. coen.* III, 11 (Petsch. 44): «Uerum ne hoc quidem ignorandum die dominica unam tantummodo missam ante prandium celebrari, in qua, psal-morum atque orationum seu lectionum pro ipsius collectae uel communionis dominicae reuerentia sollemnius aliquid ac propensius impendentes, in ipsa tertiam sextamque pariter consummatam reputant».

⁴⁰ *Ibid.*, III, 4, 2 (Petsch. 39).

celui du soir, devait suivre la tradition égyptienne, nous avons constaté la présence d'éléments nouveaux, inconnus en Egypte⁴¹, il n'est pas impossible que la synaxe vespertine ait subi elle aussi des remaniements dans sa structure.

L'allusion aux Complies apparaît dans le livre IV du *de Institutis*: «conuenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos quos quieturi ex more decantant . . . »⁴². Aucune précision sur le nombre ou sur le choix de ces psaumes⁴³.

L'office égyptien et l'office syro-palestinien

Le cursus monastique d'Antioche et celui de Palestine semblent donc appartenir — comme l'affirmait Cassien — à une même tradition et avoir suivi une évolution semblable. Le nombre d'offices quotidiens, sept, est le même. La structure de la vigile est, du moins, très proche. La seule différence notable apparaît dans les éléments de l'office matinal, mais cet office, étant une nouveauté, pouvait facilement revêtir selon les lieux des formes diverses. Chez Chrysostome, il a reçu une forme plus proche de celle de l'office séculier du matin, tandis qu'à Bethléem il a été assimilé au schéma monastique de Tierce et de Sexte.

Selon Cassien, la tradition monastique syro-palestinienne aurait trouvé son inspiration ou son origine en Egypte⁴⁴. Les moines palestiniens n'auraient fait que mitiger la pratique égyptienne de la prière continuelle par l'adoption des trois petites heures du jour.

La tradition égyptienne apparaît clairement dans l'office syro-palestinien si l'on considère l'heure de la célébration de la vigile, située entre le chant du coq et l'aube. En outre, l'absence d'un office de l'aurore dans la tradition syro-palestinienne est aussi un indice de son origine égyptienne. En effet, il y eut des monastères qui ne l'ont jamais adopté, et celui de Bethléem n'a connu la *novella sollemnitas* qu'à partir de la jeunesse de Cassien.

Mais cet office égyptien, abstraction faite de la présence des trois petites heures, a subi de notables altérations dans les monastères syro-palestiniens. La règle de l'ange, qui prescrivait douze psaumes et deux lectures pour l'office nocturne, n'y est plus observée; avant la psalmodie, du moins à Antioche, on a placé un invitoire; on termine la vigile par les pss 148-50, inconnus dans la vigile égyptienne, et les lectures ne sont jamais mentionnées.

D'autre part, l'institution d'un office de l'aurore, qui pénétrait précisément à cette époque dans le cursus monastique syro-palestinien, est aussi un phénomène nouveau, qui doit être expliqué.

⁴¹ Les psaumes 148-150.

⁴² *Ibid.*, IV, 19, 2 (Petsch. 60).

⁴³ Nous ne traitons pas de la vigile du vendredi au samedi, qui a été récemment expliquée par O. Heimig, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus*, dans *Archiv für Liturgiewiss.* 7 (1961) 106-109.

⁴⁴ Cf. ci-dessus, note 23.

Même l'adoption des petites heures et des complies doit recevoir une explication satisfaisante. Pourquoi, en effet, les moines palestiniens ont-ils si facilement renoncé à suivre la tradition de l'Égypte d'où venaient les plus hauts exemples de l'idéal monastique ?

Il nous semble que la seule raison plausible de ces changements a dû être le heurt de la tradition égyptienne avec d'autres traditions, monastiques ou ecclésiastiques, existant déjà dans le territoire syro-palestinien ou dans les contrées limitrophes. Passant en Palestine elle a dû y subir l'influence de ces traditions ; c'est là ce qui aura modifié si profondément sa structure.

C. La tradition cappadocienne

Si l'on essaie d'identifier les traditions monastiques qui ont pu exercer une influence sur les usages égyptiens transplantés en Palestine, la première qui se présente à l'esprit est sans doute la tradition cappadocienne, représentée surtout par s. Basile.

Dès l'abord il faut remarquer une différence fondamentale entre le monachisme égyptien et les fraternités basiliennes. Le premier, en effet, est né dans le désert, sans contact d'aucune sorte avec la vie ecclésiastique du temps. Les autres, par contre, ont surgi au voisinage d'une ville : elles pratiquaient les oeuvres de bienfaisance et restaient dans l'orbite de la communauté chrétienne de l'endroit^{44 bis}.

Cette différence d'origine est riche de conséquences pour l'organisation du cursus monastique. Les moines d'Égypte, appartenant à la une tradition « désertique », pouvaient organiser leur office sans tenir compte de celui des lointaines églises séculières. La tradition monastique « urbaine », par contre, ne pouvait pas négliger la manière de prier pratiquée déjà depuis longtemps par le peuple chrétien, avec lequel elle vivait côte à côte.

En Égypte donc, les deux synaxes qui constituaient l'office quotidien ne ressemblaient point aux deux synaxes de l'office ecclésiastique. La synaxe vespérale égyptienne, n'avait rien, en effet, d'un lucernaire, elle était surtout une psalmodie. La synaxe nocturno-matutinale, pareillement, possédait une structure tout à fait diverse de celle de l'office matinal séculier⁴⁵.

^{44 bis} Une distinction semblable apparaît chez s. Epiphane (*Adv. Haer.* II, II, *Expos. fidei* 23; *PG* 42, 829A): Τινές δὲ τῶν μοναζόντων αὐτῆς κατοικοῦσι τὰς πόλεις, τινές δὲ καὶ ἐν μοναστηρίοις καθέζονται, καὶ ἀπὸ μεγέθους ἀναχωροῦσιν.

⁴⁵ Nous affirmons ici implicitement l'équivalence de l'office séculier du matin et de la vigile nocturno-matutinale égyptienne. Tous les deux, en effet, semblent provenir de l'ancienne prière privée des chrétiens le matin et le soir, appelées par Tertullien, *legitimae orationes* (*De Orat.* XV XXV, 1-3; *CC Series Latina* I Turnhout 1954, 272-73). Que ces prières soient à l'origine des offices séculiers du matin et du soir est chose certaine. Quant à la relation des deux offices égyptiens avec les *legitimae orationes* de Tertullien, Cassien semble y faire allusion dans ce passage: «Itaque per uniuersam Aegyptum et Thebaidem... *legitimum orationum modum* in uespertinis conuentibus seu nocturnis uigiliis uidimus retentari» (*De Inst. coen.* II, 3, 1; Petsch. 18-19). Le sommeil des moines du désert, plus court que celui des séculiers, a fait anticiper l'office matinal par rapport à l'heure de sa célébration dans les églises.

Le monachisme urbain, par coïncidence, adopta les offices du matin et du soir tels qu'ils étaient célébrés, au moins depuis les premières décades du IV^e siècle, dans les églises séculières^{45bis}, et y ajouta un cursus monastique comprenant Tierce, Sexte, None, Complies et un office de minuit.

Ces nouveaux offices «monastiques» n'étaient d'ailleurs, eux aussi, que le développement d'anciens usages séculiers. Déjà la *Didachè* recommandait la récitation du *Pater noster* trois fois par jour⁴⁶; Tertullien⁴⁷ et s. Cyprien⁴⁸ en Afrique, Clément d'Alexandrie⁴⁹ et Hippolyte⁵⁰ adressaient aux laïcs la recommandation de prier à certains moments de la journée. Cette tradition se prolonge au IV^e siècle⁵¹. Les moines ne faisaient donc que continuer, en l'institutionnalisant et en la rendant liturgique, la pratique recommandée aux fidèles et qui, probablement était en train de se perdre. Ainsi apparaît la profonde racine populaire des offices monastiques, et s'explique l'universalité des mêmes usages, qui surgissent dans des contrées fort éloignées les unes des autres. D'autant plus que, du moins chez s. Basile, la vie que nous appelons monastique ne prétendait pas créer un état différent du laïc, mais seulement prendre au sérieux les obligations de la vie chrétienne commune à tous.

Parmi les nouveaux offices, les Complies semblent être entrées dans le cursus plus tard que les autres heures, car, dans le *Sermo Asceticus*, jadis attribué à s. Basile, elles ne figurent pas encore. Ce document remonterait donc à une époque antérieure à s. Basile, ou refléterait du moins des usages plus anciens.

^{45bis} Cf. Eusèbe de Césarée († 339), in *ps* 64, 10 (PG 23, 640B): Τὸ γὰρ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς πρωϊνάς τοῦ ἡλίου ἐξόδους, κατὰ τε τὰς ἑσπερινὰς ὥρας ὑμολογίας καὶ αἰνοποιήσεις...

⁴⁶ *Didachè* VIII, 2-3; cf. J. P. Audet, *La Didachè, Instructions des apôtres* (Paris 1958) 234 et 171-73.

⁴⁷ Pour Tierce, Sexte et None, outre les prières du matin et du soir, cf. *De Oratione* XXV, 1-5 (*éd. citée* I, 272-73). Pour la prière durant la nuit, cf. *ad Uxorem* II, 5, 2 (*éd. cit.* I, 389).

⁴⁸ Pour les trois heures de la journée, cf. *De orat. domin.* 34 (PL 4, 541). Pour la prière dans la nuit, *ibid.* 36 (*ibid.* 542-44).

⁴⁹ Pour Clément, les trois heures du jour se composent des mêmes éléments ou, du moins, ont la même structure, parce qu'elles se réfèrent aux trois personnes de la Trinité (*Strom.* VII, 7, 40, 3; Stählin II, Leipzig 1909, 30): Ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὥρῶν διανομὰς τριχῆ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν. Pour les prières avant le sommeil et pendant la nuit, cf. *Strom* VII, 7, 49, 4 (Stählin, 37): Αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῶν εὐχαὶ τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἐστιάσεως ἐντεύξεις τῶν Γραφῶν· ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἐστίασιν πρὸ τε τῆς κοίτης, ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν.

⁵⁰ Hippolyte recommande, outre les trois heures du jour et la prière avant le repos, une prière de minuit et une autre au chant du coq, cf. *Traditio Apost.*, 35; éd. B. Botte, *Sources chrétiennes* 11, Paris 1950, 69-73.

⁵¹ *Const. Apost.* VIII, 34, 1 (Funk 540); les *Const. Apost.* ne mentionnent pas la prière avant le sommeil, et la prière de la nuit est placée au chant du coq. Chrysostome, *De Anna sermo* 4, 5 (PG 54, 667) où il est question des trois prières du jour, et *In ps* 133 (PG 55, 386) où il exhorte à la prière dans la nuit.

Voici les documents du cycle cappadocien dont nous allons avoir à tenir compte: le *Sermo Asceticus*, les écrits de s. Basile et, probablement, le traité de *Virginitate*, jadis attribué à s. Athanase. De cet ouvrage, nous avons fait ailleurs l'analyse⁵². Nous considérerons donc ici tout d'abord le passage liturgique du *Sermo Asceticus*; puis, trois documents basiliens: la lettre II, qui date du début de la vie ascétique du saint (v. 350), la Grande Règle, et, finalement, la lettre 207, adressée au clergé de Neo-Césarée, écrite en 375, trois ans et demi avant la mort de s. Basile.

1. Le *Sermo Asceticus* (PG 31,877).

Le passage de ce traité qui nous intéresse ne contient pas une description, mais plutôt une justification du cursus monastique:

a) Προσευχῆς καιρὸς ἔστω πᾶς ὁ βίος·

b) μάλιστα δὲ ἐπειδὴ χρῆ τισι διαλείμμασι τὸ σύντονον τῆς ψαλμωδίας καὶ τῆς γονυκλισίας διαναπαύειν, ἀκολουθητέον ταῖς παρὰ τῶν ἁγίων τετυπωμέναις εἰς προσευχὴν ὥραις.

c) Φησὶ τοίνυν ὁ μέγας Δαβιδ ὅτι Μεσονύκτιον ἐξηγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαι σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου· ὃ καὶ Παῦλος καὶ Σύλας ἀκολουθοῦντες εὕρισκονται, κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὸν Θεὸν αἰνοῦντες.

d) Εἶτα φησὶν ὁ αὐτὸς προφήτης· Ἐσπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας.

e) Ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παρουσία κατὰ τὴν τρίτην γίνεται ὥραν, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι μεμαθήκαμεν, ὅτε, διαχλευαζόντων ἐν τῇ ποικίλῃ τῶν γλωσσῶν ἐνεργείᾳ τῶν Φαρισαίων τοὺς μαθητάς, φησὶν ὁ Πέτρος μὴ μεθύειν τοὺς ταῦτα λαλοῦντας· ὥρα γὰρ ἔστι τρίτη.

f) Ἡ δὲ ἐνάτη τοῦ δεσποτικοῦ Πάθους ἐστὶ μνημόσυνον, τὸ ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ζωῆς γενόμενον.

g) Ἀλλ'ἐπειδὴ φησὶν ὁ Δαβιδ ὅτι Ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου, οἱ δὲ μνημονευθέντες τῆς προσευχῆς καιροὶ οὐ πληροῦσι τὴν ἑβδομάδα τῶν προσευχῶν, τὴν μεσημβρινὴν προσευχὴν διατμητέον καὶ τὴν μὲν πρὸ τοῦ προσενέγκασθαι τὴν τροφήν, τὴν δὲ μετὰ τὸ προσενέγκασθαι ὥστε γενέσθαι καὶ ἡμῖν ἐν τύπῳ τὸ ἐπτάκις τῆς ἡμέρας αἰνεῖν τὸν Θεὸν κατὰ πᾶσαν τῆς ἡμέρας περίοδον.

⁵² Cf. *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase*, dans *OrChrP* 28 (1962) 173-80. L'authenticité du traité reste douteuse. M. Aubineau, dans son article *Les écrits de s. Athanase sur la virginité*, dans *Rev. d'Asc. et Myst.* 31 (1955) 144-51, propose comme les deux arguments principaux contre l'authenticité le vocabulaire théologique du formulaire de foi qui figure en tête du traité (il refléterait le vocabulaire des Cappadociens vers 370, plutôt que celui de s. Athanase) et le fait qu'on trouve dans le *de Virginitate* 121 mots jamais utilisés par Athanase. Dans l'édition française de la *Patrologie d'Altaner*, adaptée par H. Chirat (B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Paris 1961, 394) on fait état de l'opinion de Aubineau sans y adhérer explicitement. J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht-Antwerp 1960, 46, ne tient pas l'ouvrage pour authentique.

Le passage que nous venons de transcrire s'ouvre par une recommandation à la prière continuelle (a). Ensuite, pour justifier la pratique de moments fixes de prière, l'auteur utilise comme argument principal le besoin d'interrompre par des intervalles de repos la tension produite par la psalmodie et les génuflexions (b)⁵³.

Ces interruptions doivent être pratiquées aux moments déterminés par les saints (b), David (c,d,g) ou les apôtres (c,e).

Ainsi il justifie la prière de minuit par la citation du ps 118,62 et par l'exemple de Paul et Syllas dans la prison (Act 16,25). Les deux textes seront cités par s. Basile dans la Grande Règle, et le ps 118,62 servira d'ouverture à l'office de minuit dans le traité de *Virginitate*⁵⁴.

Les heures du soir, du matin et de Sexte trouvent un fondement dans le ps 54,18 (d). S. Basile utilisera ce texte pour justifier la seule célébration de Sexte. Quant à Tierce, elle correspond, comme chez s. Basile, à l'heure de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres (Act III) (e).

Dans le *Sermo Asceticus*, on ne met pas None en rapport avec une coutume apostolique; elle commémore la passion du Seigneur (f)⁵⁵.

L'auteur, ne connaissant pas les Complies, se heurte à une difficulté: son cycle quotidien de prières ne rejoint pas le nombre de sept prières requis par le psalmiste (118,164). Sa solution est originale: il propose de diviser en deux l'office de Sexte, plaçant une partie avant le repas et la seconde après (g).

Le passage que nous commentons ne précise pas que l'office décrit soit communautaire; mais de l'ensemble du *Sermo Asceticus* il résulte que cet office est destiné à une fraternité (ἀδελφότης, συνοδία) (876A) vivant sous la direction d'un προεστώς (876B); plus bas on ajoute encore que le frère coupable de quelque transgression peut être exclu de la psalmodie commune (κωλυθῆναι συστῆναι εἰς ψαλμωδίαν) (880 B).

Le cursus propre à cette fraternité comprenait donc six offices par jour, parmi eux un office de minuit (c) et un office du matin (d) sans rapport mutuel.

2. La 2^e lettre de s. Basile (éd. Y. Courtonne, Tome I, Paris 1957, 5-13).

Cette lettre, écrite vers 350, est adressée à Grégoire de Nazianze, ami de Basile, que celui-ci voulait attirer à la solitude. Voici les passages qui touchent à notre sujet:

- a)⁵⁶ Τί οὖν μακαριώτερον τοῦ τὴν ἀγγέλων χορείαν ἐν γῆ μιμεῖσθαι
b) εὐθὺς μὲν ἀρχομένης ἡμέρας εἰς εὐχὰς ὀρμῶντα

⁵³ Ce passage semble exclure toute occupation autre que la prière. En fait, le seul travail mentionné dans le traité est celui du service du monastère (ἡ ὑπερῆσια τῆ κοινῆ συνοδία, 880 B).

⁵⁴ Cf. l'article cité.

⁵⁵ Cf. Tertullien, *De ieiuniis* X, 6 (éd. citée II, Turnhout 1954, 1268).

⁵⁶ Ch. 2, 44; éd. cit. 7.

- c) ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς γεραίρειν τὸν κτίσαντα,
 d) εἶτα ἡλίου καθαρῶς λάμπαντος ἐπ' ἔργα τρεπόμενον,
 e) πανταχοῦ αὐτῷ τῆς εὐχῆς συμπαρούσης, καὶ τῶν ὕμνων ὡσπερ ἄλατι παραρτυεῖν τὰς ἐργασίας; ...
 f)⁵⁷ Μεγίστη δὲ ὁδὸς πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὔρεσιν ἢ μελέτη τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν. ...
 g)⁵⁸ Εὐχαὶ πάλιν τὰς ἀναγνώσεις διαδεχόμεναι νεαρωτέραν τὴν ψυχὴν καὶ ἀκμαιοτέραν τῷ πρὸς Θεὸν πόθῳ κεκινήμενην παραλαμβάνουσιν. ...
 h)⁵⁹ Εὐχαὶ πρὸ τροφῆς ἀξίους γενέσθαι τῶν τοῦ Θεοῦ παροχῶν ...
 i) Εὐχαὶ μετὰ τροφὴν εὐχαριστίαν τῶν δεδομένων ἔχουσαι καὶ αἴτησιν τῶν ἐπηγγελμένων.
 j) Ὡρα μία τροφῆς ἀποτεταγμένη, ἢ αὐτὴ κατὰ περίοδον ἀπαντῶσα
 k)⁶⁰ Ἄλλ' ὅπερ τοῖς ἄλλοις ὁ ὀρθρος ἐστὶ, τοῦτο τοῖς ἀσκηταῖς τῆς εὐσεβείας τὸ μεσονύκτιον,
 l) μάλιστα σχολὴν τῆ ψυχῆ τῆς νυκτερινῆς ἡσυχίας χαριζομένης ...

Le cursus du jeune Basile commençait au début du jour (b), qui était aussi le moment du lever des laïcs⁶¹ et de la célébration de l'office matinal dans les églises⁶². Cette prière matinale se composait d'hymnes et de cantiques (c). Le vocabulaire est ici celui-là même que nous avons trouvé chez Chrysostome (Mt, f: γεραίροντες; Mt, e: ὕμνους; Mt, i: ᾠδάς).

Cette ressemblance de vocabulaire, autorise-t-elle à conclure que le *Gloria in excelsis* — appelé ᾠδάς chez Chrysostome⁶³ — appartenait à l'office matinal de s. Basile? Cela nous semble probable, d'autant plus que le *Gloria in excelsis* est explicitement mentionné dans l'office matinal du *de Virginitate*.

Dès que brillait la lumière du soleil, Basile s'adonnait au travail (d), sans pourtant négliger la prière (e) et en assaisonnant le travail par des hymnes (e). Le saint, fait-il ici allusion à Tierce, Sixte et None, les moments fixes de prière qui interrompent le travail? Il ne nous semble pas. Il y a plutôt identification entre la prière continuelle (e, πανταχοῦ αὐτῷ τῆς εὐχῆς συμπαρούσης) et les hymnes qui mettaient une pincée de sel dans le travail (e). Cette façon d'honorer Dieu par la prière et par le travail est pour s. Basile une imitation des anges (a).

⁵⁷ Ch. 3, 1; *éd. cit.* 8.

⁵⁸ Ch. 4, 1; *éd. cit.* 10.

⁵⁹ Ch. 6, 32; *éd. cit.* 12.

⁶⁰ Ch. 6, 45; *éd. cit.* 13.

⁶¹ Cf. dans cette même lettre la ligne k) et chez Chrysostome, Tim. p: ἡμέρας δὲ ἀρχομένης.

⁶² *Const. Apost.* VIII, 38, 1 (Funk 546): ὀρθρου. Chrysostome, *Catéchèse VIII*, 17 (éd. A. Wenger, *Huit catéchèses baptismales = Sources chrétiennes* 50, Paris 1957, 256): τὰς ὑπὸ τὸν ὀρθρον εὐχάς.

⁶³ In Matth. i).

Dans sa journée, Basile, comme les moines d'Antioche, s'exerçait à la méditation des Ecritures. La lecture du texte sacré débouchait dans des prières (g); ces «prières» font probablement allusion à une des petites heures.

Le seul repas du jour, qui avait lieu à une heure fixe (j), était précédé de prières pour se rendre digne des dons de Dieu (h) et suivi d'autres prières, peut-être l'ébauche des Complies, qui rendaient grâce à Dieu pour ce qu'on avait reçu, et demandaient les biens promis (i).

Minuit devait être, pour ceux qui s'exerçaient dans la piété, l'équivalent de l'aube pour les laïcs (k), car le calme de la nuit donne à l'âme l'*otium* le plus favorable pour la prière (l).

Ce document nous décrit donc le cursus suivant:

- a) Une prière matinale composée d'hymnes et de cantiques.
- b) Un travail manuel mêlé de prière.
- c) Une méditation de l'Ecriture sainte, terminée, à ce qu'il semble, par une des petites heures.
- d) Un seul repas par jour, précédé et suivi de prières, dont les dernières pourraient être une ébauche des Complies.
- e) Une prière de minuit.

Soulignons la diversité d'horaire entre le cursus basilien — dès ses débuts — et celui d'Antioche. Chez s. Basile, la prière matinale avait lieu à l'orthros, c.-à-d. en même temps qu'on célébrait l'office séculier du matin. Au contraire, à Bethléem et à Antioche l'orthros indiquait la fin de la synaxe nocturne et le repos des moines. On voit clairement que la tradition basilienne dépend des usages séculiers et que celle de s. Jean Chrysostome et de Cassien s'est inspirée de la pratique égyptienne.

3. La Grande Règle (Interrogatio 37,3-5; PG 31,1013-1016).

Voici le long passage de la Grande Règle qui traite de l'office divin que doivent pratiquer les fraternités basiliennes:

a) Οὐ μὴν . . . παρορᾶσθαι δεῖ τοὺς διατετυπωμένους καιροὺς τῶν προσευχῶν ἐν ταῖς ἀδελφότησιν, οὓς ἀναγκαίως ἐξελεξάμεθα, ἐκάστου ἰδίαν τε ὑπόμνησιν τῶν παρὰ τοῦ Θεοῦ ἀγαθῶν ἔχοντος:

b) τὸν μὲν ὄρθρον, ὥστε τὰ πρῶτα κινήματα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ ἀναθήματα εἶναι Θεοῦ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἀπολαμβάνειν εἰς φροντίδα, πρὶν ἢ τῇ παρὰ Θεοῦ ἐννοίᾳ ἐνευφρανθῆναι, καθὼς γέγραπται: Ἐμνήσθη τὸ Θεοῦ, καὶ ἠὺ φράνθη: μηδὲ σῶμα κινήσαι πρὸς ἐργασίαν, πρὶν ποιῆσαι τὸ εἰρημένον, ὅτι: Πρὸς σὲ προσεῦξομαι, Κύριε, καὶ τὸ πρῶν εἰσακούσῃ τῆς φωνῆς μου: τὸ πρῶν παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψομαι.

c) Πάλιν δέ, κατὰ τὴν τρίτην ὥραν, εἰς τὴν προσευχὴν ἀνίστασθαι, καὶ ἐπισυνάγειν τὴν ἀδελφότητα, ἀν' τύχῳσιν ἄλλοι πρὸς ἄλλα ἔργα μεμερισμένοι: καὶ ὑπομνησθέντας τῆς τοῦ Πνεύματος δωρεᾶς τῆς κατὰ τὴν τρίτην ὥραν τοῖς ἀποστόλοις δεδομένης, προσκυνῆσαι πάντας ὁμοθυμαδόν, εἰς τὸ ἀξιῶσθαι γενέσθαι καὶ αὐτοὺς τῆς ὑποδοχῆς τοῦ ἀγιασμοῦ, καὶ αἰτοῦντας τὴν παρ' αὐτοῦ ὁδηγίαν

καὶ διδασκαλίαν πρὸς τὸ συμφέρον, κατὰ τὸν εἰπόντα· Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ Θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου· μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου, καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον μὴ ἀντανέλης ἀπ' ἐμοῦ· ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου, καὶ πνεῦματι ἡγεμονικῶ στήριζόν με. Καὶ ἀλλαγῶ· Τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει με ἐν γῆ εὐθείᾳ· καὶ οὕτω πάλιν τῶν ἔργων ἔχῃσθαι.

d) Κἂν πορρωτέρω δέ που διὰ τὴν τῶν ἔργων ἢ τῶν τόπων φύσιν διάγοντες ἀπολειφθῶσι, πληροῦν ἀναγκαίως ὀφείλουσιν ἐκεῖ ἕκαστα τὰ κοινῇ δόξαντα, μηδὲν διακρινόμενοι, ὅτι ὅπου ἂν ὦσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι, φησὶν ὁ Κύριος, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

e) Ἐν δὲ τῇ ἕκτη ὥρᾳ, κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων, ἀναγκαίαν εἶναι τὴν προσευχὴν ἐκρίναμεν, τῶν λεγόντων· Ἐσπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας διηγήσομαι καὶ ἀπαγγελῶ, καὶ εἰσακούσεται τῆς φωνῆς μου· καὶ ὥστε ῥυσθῆναι ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ, ἅμα καὶ τοῦ ψαλμοῦ τοῦ ἐνενηχοστοῦ λεγομένου.

f) Ἡ δὲ ἐνάτη παρ' αὐτῶν ἡμῖν τῶν ἀποστόλων ἐν ταῖς Πράξεσιν ἀναγκαία εἰς προσευχὴν παραδέδοται, ἱστορούσαις ὅτι Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην.

g) Συμπληρωθείσης δὲ τῆς ἡμέρας, ἡ εὐχαριστία περὶ τῶν ἐν αὐτῇ δεδομένων ἡμῖν ἢ κατορθωμένων ἡμῖν, καὶ τῶν παρεθέντων ἢ ἐξαγόρευσις, εἴτε ἐκούσιον, εἴτε ἀκούσιον, εἴτε που καὶ λανθάνον πλημμέλημα γέγονεν, ἢ ἐν ῥήμασιν, ἢ ἐν ἔργοις, ἢ κατ' αὐτὴν τὴν καρδίαν, περὶ πάντων ἐξιλεουμένων ἡμῶν διὰ τῆς προσευχῆς τὸν Θεόν. ...

h) Καὶ πάλιν, τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, ἡ αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν, λεγομένου καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀναγκαίως τοῦ ἐνενηχοστοῦ ψαλμοῦ.

i) Τὸ δὲ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σύλας ἡμῖν ἀναγκαῖον εἰς προσευχὴν παραδεδώκασιν, ὡς ἡ τῶν Πράξεων ἱστορία παρίστησι, λέγουσα· Κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σύλας ὕμνου τὸν Θεόν· καὶ ὁ Ψαλμωδὸς λέγων· Μεσονύκτιον ἐξηγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου.

j) Καὶ πάλιν χρῆ, προφθάσαντας τὸν ὄρθρον, εἰς τὴν προσευχὴν διανίστασθαι, ὡς μὴ ἐν ὕπνῳ καὶ κοίτῃ ὑπὸ τῆς ἡμέρας καταληφθῆναι, κατὰ τὸν εἰπόντα· Προέφθασαν οἱ ὀφθαλμοί μου πρὸς ὄρθρον τοῦ μελετᾶν τὰ λόγια σου.

k) Ὡν οὐδένα χρῆ καιρὸν τοῖς ἐπιτετηρημένως εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ προαιρουμένοις ζῆν παρορᾶσθαι.

l) Χρησιμεῖεν δὲ λογίζομαι τὴν ἐν ταῖς προσευχαῖς καὶ ψαλμωδίαις κατὰ τὰς ἐπιεκκριμένας ὥρας διαφορὰν τε καὶ ποικιλίαν, καὶ κατ' ἐκεῖνο, ὅτι ἐν μὲν τῇ ὁμαλότῃ πολλὰκις που καὶ ἀκηδιᾷ ἢ ψυχῇ καὶ ἀπομετεωρίζεται· ἐν δὲ τῇ ἐναλλαγῇ καὶ τῷ ποικίλῳ τῆς ψαλμωδίας καὶ τοῦ περὶ ἐκάστης ὥρας λόγου νεαροποιεῖται αὐτῆς ἢ ἐπιθυμία καὶ ἀνακαινίζεται τὸ νηφάλιον.

La nécessité des heures de l'office

Dans les paragraphes qui précèdent le texte que nous avons transcrit (PG 31, 1012A-1013A), s. Basile explique d'abord comment la prière continuelle doit accompagner le travail. Ensuite, il justifie la pratique des heures de l'office qui, en telle hypothèse, pourraient sembler superflues. «Nous avons été forcés, dit-il, de choisir ces heures» (a). Il faut s'arrêter à commenter la phrase ἀναγκαίως ἐξελεξάμεθα: s. Basile a été obligé à choisir ces heures pour les offices, parce que chacune d'elles rappelle un bienfait spécial de Dieu. Il faut constater cependant, que, sauf pour Tierce, le saint ne nommera pas de bienfaits divins qui justifient l'institution des heures.

Notons l'insistance du saint sur les mots «nécessaire», «nécessairement». Il a jugé nécessaire d'instituer la prière de Sexte (ἀναγκαίαν ἐκρίναμεν) (e). Cette expression équivaut au ἀναγκαίως ἐξελεξάμεθα de la préface (a).

Une tradition venant des apôtres, attestée par le livre des Actes, montre que l'heure de None est aussi indispensable (ἀναγκαία παραδέδοται).

A Complies, il faut nécessairement (ἀναγκαίως) réciter le ps. 90.

Paul et Syllas nous ont transmis qu'il faut prier à minuit (ἀναγκαῖον . . . παραδεδώκασιν).

Immédiatement après la description de Tierce (d), il prescrit à ceux qui, pour quelque raison, sont loin du monastère, d'observer, obligatoirement, les heures qu'il a semblé bon de considérer comme communautaires (πληροῦν ἀναγκαίως ὀφείλουσιν). Les raisons que prévoit s. Basile pour justifier l'absence aux offices sont le travail (τῶν ἔργων) et la nature des lieux (διὰ τὴν . . . τῶν τόπων φύσιν): ce qui signifie probablement que les frères se trouvaient à une longue distance du *coenobium*.

L'on voit que s. Basile n'insiste explicitement que sur la nécessité des heures qui dérivent de la prière privée des chrétiens. Evidemment personne ne songeait à contester la légitimité de la célébration des offices du matin et du soir, qui existaient depuis longtemps, d'une façon ou d'autre, dans la tradition monastique égyptienne et dans les églises séculières.

Ce sont les autres heures que s. Basile défend. Y a-t-il là une attitude polémique? peut-être voulait-il prévenir l'objection qu'on pouvait soulever contre ces temps fixes de prière, considérés comme une mitigation de la prière continuelle, idéal du chrétien? Selon s. Basile, la prière continuelle reste obligatoire pour l'ascète. Les prières en commun ne veulent donc pas déroger à cette exigence de perfection — comme c'était l'avis des moines égyptiens, selon Cassien⁶⁴ — elles sont, pourtant, nécessaires, car à ces moments précis de la journée se manifestèrent de grands bienfaits de Dieu.

⁶⁴ Cf. ci-dessus, note 23. Cette opinion continue peut-être celle de Clément d'Alexandrie (*Strom* VII, 7, 40, 3; Stählin III, 30): Εἰ δὲ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῆς, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἑνάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικός παρὰ ἔθλον εὐχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων Θεῷ.

L'insistence de s. Basile, suggère-t-elle qu'il fut le premier à introduire les petites heures, les complies et le mésonyction? Il est difficile de se prononcer ici pour l'affirmative, puisque le *Sermo asceticus*, qui semble être plus ancien que la Grande Règle, signale déjà les offices de Tierce, Sexte, None et le mésonyction. Il est plus vraisemblable que s. Basile aura introduit dans sa région des usages qui existaient déjà ailleurs, mais qui n'étaient pas encore universellement acceptés.

Pour motiver la nécessité de ces heures, s. Basile invoque la mémoire des bienfaits de Dieu. En fait, il ne cite que la descente du Saint-Esprit pour justifier l'heure de Tierce. Mais l'énoncé du principe général paraît indiquer qu'il connaissait l'ancienne tradition qui rattachait les prières de Sexte et de None à la crucifixion et à la mort du Seigneur⁶⁵.

Et c'est peut-être pour donner plus d'autorité à l'innovation, qu'il s'appuie non pas sur le motif, mais plutôt sur l'exemple des apôtres pour l'heure de None et pour l'office de minuit. Toutefois, il est surprenant qu'il n'ait pas mis l'heure de Sexte en rapport avec la prière de s. Pierre à Joppé, décrite par les Actes (10,9), livre sur lequel il aime à s'appuyer. Par contre, à l'occasion de cette même heure, il cite le même ps 54,18 qu'invoque aussi le *Sermo asceticus*, et il énonce alors un principe semblable⁶⁶.

Les heures de l'office

Voyons maintenant ce que le saint dit à propos de chacune des heures.

L'orthros, office de l'aube ou du matin, consacre à Dieu les premiers mouvements de l'âme et de l'esprit; il nous rappelle, avant toute autre chose, la pensée de Dieu qui nous remplit de joie (ps 76,4) et, avant le travail corporel, il nous met en présence de Dieu, qui écoute notre prière (ps 5,4-5) (b).

Tierce (c), office communautaire, commémorait la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. Elle comportait une ou plusieurs prostrations, faites pour obtenir nous aussi la sanctification par le Saint-Esprit, et accompagnées de la demande d'être guidés par lui vers ce qui convient, et d'être enseignés par lui. A l'appui de ces intentions, s. Basile cite ici les trois versets du ps 50 où l'on fait mention de l'Esprit (vv. 12, 13, 14)⁶⁷ et le verset 12^b du ps 142, où l'on demande la guide de l'Esprit de Dieu. Le travail était repris après la célébration de Tierce.

Toutes les heures communautaires doivent être célébrées par tous les frères, même si, pour quelque raison, ils se trouvent loin de la communauté (d).

⁶⁵ Cf. les auteurs cités dans les notes 48, 50, 55, et le traité de *Virginitate* XII (von der Goltz, 46).

⁶⁶ Grande Règle e): κατά μίμησιν τῶν ἁγίων ... τῶν λεγόντων. *Sermo Asceticus* b): ταῖς παρὰ τῶν ἁγίων τετυπωμέναις εἰς προσευχὴν ὥραις.

⁶⁷ Dans la Tierce byzantine actuelle, outre le ps 50 en entier, on trouve encore les vv. 12 et 13 qui accompagnent le tropaire.

Pour justifier la célébration de *Sexte* et de *None*, les arguments de s. Basile sont empruntés à l'Écriture, aux pss 54,18 et 90,6 pour *Sexte*(e), aux Actes des Apôtres III,1, où il est question de la prière de Pierre et de Jean au temple à la neuvième heure, pour *None* (f).

La mention de la prière de Pierre et de Jean apparaît en rapport avec *None* dès Tertullien⁶⁸.

La journée terminée, on célébrait les *vêpres*. L'esprit de cet office était en même temps l'action de grâces rendue à Dieu pour ses dons⁶⁹ et pour nos bonnes œuvres, et le repentir pour nos fautes de tout genre⁷⁰. La prière doit donner satisfaction à Dieu pour tous nos manquements. Saint Basile n'indique même pas par quelque allusion les éléments dont cet office était composé (g).

Au début de la nuit, un office (*complies*) préparait les ascètes au repos. Le ps 90 y était de nouveau récité (h)⁷¹.

Au milieu de la nuit, c.-à-d. entre minuit et le chant des coqs, avait lieu le *mésonyction*. Pour justifier l'institution de cet office, s. Basile, comme le *Sermo asceticus*, fait appel à l'exemple de Paul et Syllas dans la prison (Act 16,25) et au v. 62 du ps. 118: «À minuit je me levais pour te louer à cause des jugements de ta justice» (i)⁷².

Le *mésonyction* ne se rattachait pas à l'office du matin; un intervalle donné au sommeil séparait les deux offices, qui étaient donc tout à fait indépendants l'un de l'autre.

Avant l'aube, en accord avec le ps 118,48, on se levait de nouveau, car le jour ne devait pas surprendre les frères dormant sur leurs lits (j).

Cet office qui commençait avant l'aube, était-il l'orthros mentionné par s. Basile en premier lieu? était-il plutôt une vigile matinale qui le précédait?

Voici notre raisonnement, basé à la fois sur le temps et sur le sens de cet office:

Tout d'abord, si s. Basile songe ici à deux offices distincts, il faudra au moins reconnaître qu'il ne les sépare point par un intervalle de sommeil: car l'office qui précède le moment de l'orthros — c'est-à-dire de l'aube — suppose le lever proprement dit (j), qui commence la journée. Les deux offices seraient donc au moins consécutifs. D'autre part, le but de l'office de l'orthros est, selon le saint (b), d'offrir à Dieu avant toute autre préoccupation les premières pensées et les premiers mouvements de la journée. Dès lors, tout second office, même s'il succédait immédiatement au premier,

⁶⁸ *De ieiuniis* X, CC Series Lat. II, Turnhout 1954, 1267ff. *De Oratione* XXV, ibid. I, p. 272. Comme nous l'avons dit, il est étonnant que s. Basile ne mette pas l'office de *Sexte* en rapport avec la prière de Pierre à Joppé (Act. 10, 9).

⁶⁹ Comme dans les *Const. Apost.*, cf. ci-dessus, note 11.

⁷⁰ Cf. Chrysost., *Catéchèse* VIII, 17-18 (éd. Wenger, 257).

⁷¹ Il existe encore aujourd'hui dans les *Complies* des rites syrien et maronite, et dans celles du rite byzantin de Saint-Sabas.

⁷² Cf. *de Virginitate* XX (von der Goltz, 55).

ne pourra pas satisfaire à cette intention: il ne consacrera plus à Dieu les premiers mouvements de l'âme et de l'esprit. Basile ne peut donc avoir envisagé ici qu'un seul et même office.

Le saint, après avoir énuméré dans l'ensemble du document les sept heures de la prière, revient à la fin à la première, enchaînant ainsi un jour avec l'autre. Quand alors il fait de nouveau allusion à l'office du matin (j), il précise le moment où on le commençait. Ce n'était pas à l'aube elle-même, mais un peu avant, afin que la méditation des paroles de Dieu précédât le jour (ps 118, 148).

Les heures qu'il vient d'énumérer devaient être observées par tous ceux qui avaient choisi de vivre avec diligence pour la gloire de Dieu et de son Christ (k).

Saint Basile a donné quelques indications précises sur le contenu de Tierce, Sexte et Complies. Pour les autres heures, il ne fait qu'une recommandation générale: les prières et les psaumes qui les composent doivent être, selon les différentes heures, divers et variés. C'est ainsi qu'on évitera la monotonie et la distraction (k).

L'office se composait donc de prières et de psaumes, dont le texte (λόγου), la mélodie (τῷ ποιίῳ τῆς ψαλμοφθίας) et le mode d'exécution (τῇ ἐναλλαγῇ τῆς ψαλμ.) devaient varier selon les différentes heures, afin de renouveler le désir et de stimuler la vigilance (l).

Données de la Grande Règle

En résumé, selon la Grande Règle, la journée liturgique des ascètes comprenait:

- a) Un *cursus* comportant sept offices, communautaires et obligatoires pour tous (d, k):
- b) un office du matin (b), qui commençait un peu avant l'aube (j), et qui consacrait à Dieu les premiers mouvements de l'âme et de l'esprit (b);
- c) l'heure de Tierce (c), qui commémorait la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres, et dans laquelle on récitait probablement les versets 12, 13 et 14 du ps 50 et le v. 12^b du ps 142, qui font allusion à l'Esprit;
- d) l'heure de Sexte (e), justifiée par le ps 54, 18, et qui comportait la récitation du ps 90;
- e) l'heure de None (f), qui imitait l'exemple des apôtres Pierre et Jean (*Act III, 1*);
- f) Vêpres (g), célébrées en action de grâces pour les bienfaits reçus de Dieu durant la journée, en aveu des fautes commises, et afin d'apaiser Dieu par la prière;
- g) un office pour se préparer au sommeil (*Complies*) (h), où l'on récitait de nouveau le ps 90;
- h) un *mésonyction* (i), selon l'exemple de Paul et Syllas (*Act 16, 25*), et le ps 118, 62.

i) Dans toutes ces heures, les prières, le texte des psaumes et leur mode d'exécution devaient varier, pour empêcher la monotonie et favoriser l'attention (1).

4. La lettre 207, au clergé de Néo-Césarée (éd. Courtonne, tome II, Paris 1961, 185-87).

La lettre 207 de s. Basile, adressée au clergé de Néo-Césarée, est bien connue à cause de la description de la vigile nocturne qu'elle contient. L'interprétation des données qu'elle offre n'est, cependant, pas unanime. Mais un fait doit entrer en ligne de compte: puisque la lettre date de l'été 375, trois ans et demi avant la mort de s. Basile, on ne peut en faire le commentaire sans recourir aux données de la Grande Règle, car dans les deux documents il s'agit de l'office des mêmes communautés d'ascètes. Cette méthode permettra — nous l'espérons — d'éclaircir quelques points obscurs.

a)⁷³ Καὶ τὴν αἰτίαν ἐρωτηθῶσι τοῦ ἀκηρύκτου τούτου καὶ ἀσπόνδου πολέμου, ψαλμοὺς λέγουσιν καὶ τρόπον μελωδίας τῆς παρ' ἡμῖν κεκρατηκυίας συνηθείας παρηλλαγμένον, καὶ τοιαυτὰ τινα, ἐφ' οἷς ἐχρῆν αὐτοὺς ἐγκαλύπτεσθαι.

b) Ἐγκαλούμεθα δέ, ὅτι καὶ ἀνθρώπους ἔχομεν τῆς εὐσεβείας ἀσκητάς, ἀποταξαμένους τῷ κόσμῳ καὶ πάσαις ταῖς βιωτικαῖς μερίμναις, ἃς ἀκάνθαις παρεικάζει ὁ Κύριος, εἰς καρποφορίαν ἔλθειν τὸν λόγον μὴ συγχωρούσαις. . .

c)⁷⁴ Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ὅτι ἡμεῖς εὐχόμεθα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συντάγματα ἔχειν, ὧν τὸ πολίτευμά ἐστιν ἐν οὐρανοῖς . . . ἀλλ' ἀπερίσπαστοι ὄντες καὶ εὐπάρεδροι τῷ Κυρίῳ, νυκτὸς καὶ ἡμέρας προσμένουσι ταῖς δεήσεσιν. Ὡς τὸ στόμα οὐ λαλεῖ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ ψάλλουσιν ὕμνους τῷ Θεῷ ἡμῶν διηνεκῶς, ἐργαζόμενοι ταῖς ἑαυτῶν χερσίν, ἵνα ἔχωσι μεταδιδόναι τοῖς χρεῖαν ἔχουσι.

d)⁷⁵ Πρὸς δὲ τὸ ἐπὶ ταῖς ψαλμωδίαις ἐγκλημα . . . ἐκεῖνο εἰπεῖν ἔχω· ὅτι τὰ νῦν κεκρατηκότα ἔθνη πάσαις ταῖς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαις συναφδὰ ἐστί καὶ σύμφωνα.

e) Ἐκ νυκτὸς γὰρ ὀρθρίζει παρ' ἡμῖν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς,

f) καὶ ἐν πόνῳ καὶ ἐν θλίψει καὶ συνοχῇ δακρύων ἐξομολογούμενοι τῷ Θεῷ, τελευταῖον ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν

g) εἰς τὴν ψαλμωδίαν καθίστανται.

h) Καὶ νῦν μὲν, διχῆ διανεμηθέντες, ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες, ὁμοῦ δὲ καὶ τὴν προσοχὴν καὶ τὸ ἀμετεώριστον τῶν καρδιῶν ἑαυτοῖς διοικούμενοι·

i) ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἐνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπηγοῦσι·

j) καὶ οὕτως ἐν τῇ ποικιλίᾳ τῆς ψαλμωδίας τὴν νύκτα διενεγκόντες,

k) μεταξὺ προσευχόμενοι,

l) ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης,

⁷³ Ch. 2, 1; éd. citée, p. 184-85.

⁷⁴ Ch. 2, 30; p. 185.

⁷⁵ Ch. 3, 1; p. 186.

m) πάντες κοινῆ, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας,

n) τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ Κυρίῳ, ἴδια ἑαυτῶν ἕκαστος τὰ ῥήματα τῆς μετανοίας ποιούμενοι.

ο) Ἐπὶ τοῦτοις λοιπὸν εἰ ἡμᾶς ἀποφεύγετε, φεύξεσθε μὲν Αἰγυπτίους, φεύξεσθε δὲ καὶ Λιβύας ἀμφοτέρους, Θηβαίους, Παλαιστίνους, Ἀραβας, Φοίνικας, Σύρους καὶ τοὺς πρὸς τῷ Εὐφράτῃ κατωκισμένους, καὶ πάντας ἀπαξιαπλῶς, παρ' οἷς ἀγρυπνίαι καὶ προσευχαὶ καὶ αἱ κοιναὶ ψαλμοὶ τετιμῆνται.

p)⁷⁶ Ἄλλ' οὐκ ἦν, φησί, ταῦτα ἐπὶ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου. Ἄλλ' οὐδὲ αἱ λιτανεῖαι ἃς ὑμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε. Καὶ οὐ κατηγορῶν ὑμῶν λέγω· ἡλόχνη γὰρ πάντας ὑμᾶς ἐν δάκρυσιν ζῆν καὶ μετανοίᾳ διηγεκεῖ,

q) ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς οὐδὲν ἕτερον ἢ λιτανεύομεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· πλὴν ὅσον οὐκ ἀνθρωπίνους ῥήμασιν, ὡσπερ ὑμεῖς, ἀλλὰ τοῖς λόγοις τοῦ Πνεύματος τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐξιλεοῦμεθα.

Les accusations contre s. Basile

Dans cette lettre, adressée au clergé de Néo-Césarée, s. Basile se défend contre les accusations que ces prêtres lui ont faites. Le clergé de cette ville, en effet, infecté par l'hérésie sabellienne, faisait au saint, défenseur de l'orthodoxie, une guerre implacable et sans trêve (a). Ils lui reprochaient en premier lieu d'innover dans le domaine de la Liturgie, y introduisant des textes de psaumes et des mélodies étrangères aux coutumes de la région⁷⁷, ensuite d'autres griefs semblables dont, selon s. Basile, ils auraient dû plutôt avoir honte (a).

Puis, c'est l'organisation de la vie religieuse, telle que s. Basile l'avait créée, qui faisait l'objet de leurs incriminations. La vie ascétique que menaient certaines personnes autour du saint ne plaisait pas, voire scandalisait ceux de Néo-Césarée (b).

S. Basile répond aux deux accusations. Tout d'abord, il est fier, et il veut qu'on le sache, de ces groupements d'hommes et de femmes, dont la patrie est le ciel et qui persévèrent jour et nuit dans la prière, qui chantent des louanges à Dieu sans relâche, en même temps qu'ils travaillent de leurs mains pour pouvoir faire l'aumône à ceux qui sont dans le besoin (c).

Quant au grief concernant la psalmodie, il n'a qu'une chose à répondre, c'est que cette façon de faire est en parfait accord avec celle de toutes les autres Eglises de Dieu (d)⁷⁸.

⁷⁶ Ch. 4; p. 186-87.

⁷⁷ La traduction de ce passage chez Courtonne est erronée (p. 184): «Si on leur demande la cause de cette guerre implacable et sans trêve, ils disent des psaumes et exécutent des chants, etc.» Le mot λέγουσι ne fait qu'introduire la réponse des Néocésariens.

⁷⁸ Traduction de Courtonne (p. 186): «les usages qui sont en vigueur maintenant dans les toutes les Eglises de Dieu s'accordent et s'harmonisent ensemble.» Mais le datif πάσαις... Ἐκκλησίαις dépend des adjectifs συνωδὰ καὶ σύμφωνα. D'autre part, la phrase τὰ νῦν κεκρατηρότα εἶη fait allusion à l'accusation portée contre ces usages d'être une innovation.

La vigile

S. Basile en vient alors à décrire la vigile que ce peuple (ὁ λαός) pratiquait :

L'office commençait dans la nuit (e), mais s. Basile ne donne pas de précisions sur l'heure. Toutefois, puisque cette lettre se réfère évidemment aux mêmes communautés d'ascètes pour lesquelles le saint avait légiféré dans la Règle, nous devons admettre sans hésiter qu'il parle ici du mésonyction. Cette interprétation s'accorde d'ailleurs avec ce qu'il affirme plus bas (j), à savoir que les fidèles passaient la nuit à psalmodier, et, pareillement, avec l'appellation d'«agrypnie» — «insomnie» ou «veille» — par laquelle il caractérise cet office, comparable à celles qu'on pratiquait ailleurs (o).

La phrase par laquelle s. Basile commence la description de cette vigile: Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει [ὁ λαός...], est empruntée au cantique d'Isaïe 26,9. Si s. Basile était le seul à mettre en rapport les paroles de ce cantique avec l'office nocturne, on pourrait n'y voir qu'une allusion biblique. Chez s. Jean Chrysostome, cependant, le cantique apparaît comme étant l'invitatoire de la vigile nocturno-matutinale (Tim i); mais cet invitatoire n'appartient pas à la tradition égyptienne qui est à l'origine des offices d'Antioche: il est du nombre des éléments empruntés à une autre tradition. C'est pourquoi il ne nous semble pas téméraire d'affirmer la possibilité que ce chant du cantique d'Isaïe ait été l'invitatoire du mésonyction dans les communautés basiliennes.

A genoux ou prosternés, dans la peine, l'affliction et les larmes, les ascètes confessaient Dieu (f). Malgré le contexte qui manifeste l'expression de sentiments de componction, rien ne porte à croire qu'il s'agit ici d'une confession des péchés⁷⁹. Il faut interpréter le verbe ἐξομολογεῖσθαι dans le sens de reconnaître, de proclamer la majesté du vrai Dieu, proclamation faite par ceux qui se sentent pécheurs. La profession de la foi en Dieu aussi bien qu'une profonde componction cadrent toutes deux parfaitement avec les idées exprimées dans le cantique d'Isaïe. Qu'il suffise d'en citer les versets suivants :

v. 13: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, κτῆσαι ἡμᾶς·
Κύριε, ἐκτὸς σοῦ ἄλλον οὐκ οἶδαμεν,
τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν.

v. 16: Κύριε, ἐν θλίψει ἐνμήσθην σου,
ἐν θλίψει μικρᾶ ἢ παιδεία σου ἡμῖν.

v. 17: καὶ ὡς ἡ ὠδίνουσα ἐγγίζει τοῦ τεκεῖν
καὶ ἐπὶ τῇ ὠδῖνι αὐτῆς ἐκέκραζεν,
οὕτως ἐγενήθημεν τῷ ἀγαπητῷ σου.

v. 18: διὰ τὸν φόβον σου, Κύριε, ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν
καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν.

⁷⁹ Courtonne (p. 186): «on se confesse à Dieu!»

A la fin du cantique (v.19), on annonce que les morts «se relèveront» ou ressusciteront (ἀναστήσονται οἱ νεκροί). Y aurait-il excès de subtilité à rapprocher ces mots du fait que les ascètes se relevaient après ces prières pleines de componction (f)? Notons aussi que si s. Basile donne le nom de «prières» (προσευχαί) à cette supplication (j), le cantique d'Isaïe, à son tour, porte dans les Septante le titre de προσευχὴ Ἠσαίου⁸⁰.

S'étant redressés (f), après l'invitatoire, les ascètes commençaient la psalmodie (g). Celle-ci était exécutée successivement de deux façons différentes:

Tout d'abord, se divisant en deux chœurs, les ascètes psalmodiaient en se répondant les uns aux autres. Ainsi, ils rendaient plus ferme la méditation des sentences de l'Écriture, en même temps qu'ils se procuraient à eux-mêmes l'attention et la stabilité du cœur (h).

Ici on peut se demander: ces deux avantages du chant alterné cités par s. Basile — la pénétration du sens des psaumes et le soutien de l'attention — appartiennent-ils exclusivement au chant à deux chœurs, ou bien sont-ils propres à toute façon de psalmodier où les assistants participent au chant? Ou ce qui revient au même: saint Basile, oppose-t-il ici le chant alternatif au chant responsorial qui va suivre, ou plutôt à l'audition des psaumes en silence, comme c'était l'usage chez les Egyptiens⁸¹?

La seconde réponse nous semble la plus probable; en effet, si le chant responsorial n'avait pas eu pareils avantages, s. Basile ne l'aurait pas adopté. Le saint — semble-t-il — défend discrètement sa pratique contre l'objection possible qu'elle ne suivait pas la tradition égyptienne. Il affirme que sa méthode produit le même fruit que celle-ci, à savoir la méditation du texte sacré, et que, d'autre part, elle évite l'écueil de la distraction. Ainsi, traite-t-il implicitement d'idéaliste la pratique égyptienne, ou, du moins, considère-t-il ses ascètes comme peu capables de pratiquer une psalmodie aussi intériorisée que celle des Egyptiens. Ailleurs, dans la Règle, il justifiait, contre les usages égyptiens, l'institution des heures «monastiques»; ici, il défend le mode d'exécution de la psalmodie propre à Césarée, plus populaire et plus proche des usages séculiers que celui d'Égypte.

A considérer seulement ces avantages, il est impossible de décider si le mot ἀντιψάλλουσιν du texte se réfère à un chant alternatif des versets psalmiques ou bien au «renvoi» d'antiphones. Les deux façons permettraient d'éviter la passivité des assistants. D'autre part, le choix d'antiphones

⁸⁰ Rahlf's II, 172. Le pluriel προσευχῶν, utilisé par s. Basile, pourrait faire allusion à une récitation commune, où chacun ferait sienne la prière du prophète. En ce cas, l'invitatoire, comme chez s. Jean Chrysostome (in Tim. g), aurait été prononcé par tous ensemble.

⁸¹ Cassien, *De Inst. coen.* II, 10, 1 (Petsch. 25): «Cum igitur praedictas sollemnitates, quas illi synaxis uocant, celebraturi conueniunt, tantum praebetur a cunctis silentium, ut, cum in unum tam numerosa fratrum multitudo conueniat, praeter illum qui consurgens psalmum decantat in medio, nullus hominum penitus adesse credatur».

— ou de répons — adaptés au sens des psaumes, pouvait aider à l'intelligence du texte autant que la récitation alternative des versets eux-mêmes.

Mais il y a deux indices qui font incliner en faveur du chant alternatif des versets psalmiques: le premier est la division en deux chœurs (*διχῆ διανεμηθέντες*), indiquée par s. Basile (h), sans aucune allusion à deux solistes; le second est l'opposition exprimée plus bas à l'égard du chant responsorial (i): «Ensuite, confiant à un seul de mener le chant, les autres répondent». Il semble que l'accent est mis sur la moindre activité des assistants, qui dans le chant responsorial se limitaient à répondre, tandis que dans la psalmodie précédente ils chantaient continuellement.

Après le chant alternatif, on exécutait donc les psaumes de façon responsoriale. Un soliste chantait d'abord, les autres répondaient (i). Ils passaient ainsi la nuit dans une psalmodie variée (j), en intercalant des prières entre les psaumes (k).

La place du ps 50

A la pointe du jour (l), tous ensemble, comme d'une seule bouche et d'un seul cœur (m), ils chantaient «le psaume de la confession», chacun faisant siennes les paroles du repentir (n). Ce psaume, ne pouvait être, vu l'esprit pénitentiel qui le caractérise, que le ps 50.

Ici se pose une autre question: le ps 50 récité à l'unisson, était-il la pièce de clôture de l'office nocturne? Pour interpréter notre texte, il faut encore en appeler à la Grande Règle. Or, l'heure à laquelle les ascètes récitaient le ps 50, était exactement celle où, selon la Règle, ils commençaient l'office du matin, et, selon Chrysostome, l'heure du lever des laïcs, c.-à-d. l'heure où l'on célébrait l'office du matin dans les églises séculières. Voici les trois passages parallèles:

Tim, p: Ἐπειδὴν δὲ ἡμέρα μέλλῃ γίνεσθαι.

Règle, j: προφθάσαντας τὸν ὄρθρον.

Néoc, l: ὑπολαμπούσης τῆς ἡμέρας.

D'autre part, toujours selon la Règle, entre le mésonyction et l'office du matin on accordait un temps de repos. Si donc l'office du matin devait commencer un peu avant le jour, il est impossible que, après le chant du ps 50 à la pointe du jour, il y eut encore un temps de repos. Le ps 50, par conséquent, ne peut indiquer que le début de l'office du matin.

Après ces considérations, donnons la traduction des passages j-n de la lettre à Néo-Césarée:

j) «Et, après avoir ainsi passé la nuit dans une psalmodie variée,

k) intercalée de prières⁸²,

⁸² La traduction de Courtonne est imparfaite (p. 186): «Ainsi, après avoir passé la nuit dans la variété d'une psalmodie entrecoupée de prières, dès que le jour commence à luire, etc.» Le ὄρθως se rattache à διενεργόντες, et la variété de la psalmodie ne consistait pas, comme on comprend dans la traduction de Courtonne, en ce qu'elle fut intercalée de prières, mais en ce qu'elle était successivement alternative et responsoriale.

l) dès que le jour commence à luire,
 m) tous ensemble, comme d'une seule bouche et d'un seul cœur,
 n) font monter vers le Seigneur le psaume de la confession, chacun s'appropriant les paroles du repentir.»

Après cette description, s. Basile reprend la raison — déjà invoquée plus haut (d) — de l'universalité de ces usages (o). Pour augmenter l'effet de cette argumentation, il dédouble les contrées, accumulant les synonymes et allongeant l'énumération. En ce qui concerne les habitants de Thèbes, ils étaient bien, en effet, des Egyptiens, et on peut également se demander quelle aurait pu être à cette époque la distinction entre Phéniciens et Syriens. Ne serait-ce pas là une tactique défensive du saint, qui cherche à exagérer d'une manière rhétorique la diffusion de ces pratiques⁸³ ?

A l'objection faite contre l'insertion de la psalmodie dans la vigile (p), s. Basile répond finalement par un argument *ad hominem*. Ces usages — disaient ceux de Néo-Césarée — sont étrangers aux traditions venant du grand Grégoire. Les supplications que vous faites — réplique s. Basile — ne peuvent, elles non plus, se réclamer de l'autorité de s. Grégoire. Si ceux de Néo-Césarée ne cherchaient qu'à vivre dans les larmes et dans un constant esprit de conversion à Dieu, ce que s. Basile leur souhaite de tout cœur (p), le saint et les ascètes qui le suivaient ne prétendaient autre chose que supplier Dieu pour leurs péchés. Seulement, ils ne cherchaient pas à apaiser Dieu par des paroles humaines, comme faisaient ceux de Néo-Césarée: dans ce but, ils recouraient aux paroles de l'Esprit (q).

Vigile pour le peuple ou pour les ascètes ?

Une dernière question se pose ici. La vigile dont parle s. Basile, était-elle destinée à tout le peuple chrétien ou uniquement aux groupes d'ascètes qui suivaient les directives du saint ?

A priori, considérant cette vigile quotidienne qui commençait au milieu de la nuit et en occupait une bonne partie, il est difficile d'admettre qu'elle ait pu être un office populaire. Les chrétiens ordinaires devaient s'adonner à leurs occupations pour gagner leur vie et il leur aurait été physiquement impossible de consacrer quotidiennement une grande partie de la nuit à la prière de façon si intense.

Il nous semble donc qu'il s'agissait de l'office des ascètes, sans exclure la participation de quelques fidèles. Les deux accusations qu'on portait contre s. Basile étaient, à notre avis, étroitement liées; le peuple qui assistait à l'office nocturne quotidien est à identifier avec les gens (*ἄνθρωποι*) qui persévéraient dans la prière jour et nuit (c). S. Basile avait donc créé des communautés d'ascètes et il leur faisait pratiquer des offices, nouveaux dans cette région-là, basés sur le chant des psaumes.

⁸³ Cf. l'énumération bien plus réaliste qui apparaît dans la *Religiosa Historia* de Théodoret (ch. XXX; PG 82, 1496 A): Πολλοὶ τοίνυν, ὡς ἔφην, καὶ ἀνδρῶν εἰσι καὶ γυναικῶν εὐσεβείας παλαῖστραι, οὐ παρ' ἡμῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν Συρίᾳ πάσῃ καὶ ἐν Παλαιστίνῃ καὶ ἐν Κιλικίᾳ καὶ ἐν τῇ μέσῃ τῶν ποταμῶν· ἐν Αἰγύπτῳ δέ φασι...

Aussi, s. Basile compare-t-il cet usage aux «agrypnies» qu'on pratiquait partout. Mais, sauf pour quelques fêtes ou quelques occasions spéciales⁸⁴, en aucun des documents de l'époque dont nous disposons, n'apparaît une «agrypnie» quotidienne destinée à tous les fidèles chrétiens sans distinction. Songeons aux descriptions de Cassien à propos des vigiles des moines d'Égypte, de la Syrie et de l'Orient, ou à la vigile quotidienne des ascètes, bien plus courte d'ailleurs que celle de s. Basile, décrite par Egérie. A part quelques laïcs fervents, le peuple chrétien ne prenait part quotidiennement qu'aux offices du matin et du soir⁸⁵.

Si l'on objectait que s. Basile désigne ceux qui assistent à cet office par le terme *ὁ λαός*, la réponse ne serait pas difficile. Notons d'abord que le saint ne donne jamais à ces fidèles le nom de «moines». Pour lui, ce sont des «gens» (*ἄνθρωποι*) (b), des hommes et des femmes (*ἄνδρες καὶ γυναῖκες*) tout simplement (c). Par ailleurs, nous savons que s. Basile rejetait explicitement le nom de moine (*μοναχός*), car, comme il le dit, l'homme n'est pas un être solitaire (*μοναστικόν*), mais social (*κοινωνικόν*)⁸⁶.

Dès lors, si le saint voulait donner un nom à l'assemblée de ces hommes et de ces femmes, quel autre mot pouvait-il utiliser si ce n'est *λαός*? Ce mot signifie donc ici «peuple» au sens de «foule», de «gens». Il n'inclut pas tout le peuple chrétien, mais il ne l'exclut pas non plus. D'ailleurs, dans l'esprit de s. Basile, les ascètes sont toujours le peuple chrétien, car il ne mettait pas de séparation entre ceux qui s'exerçaient à la piété (*οἱ ἀσκηταὶ τῆς εὐσεβείας*) et le commun des fidèles.

Données de la lettre à Néo-Césarée

Les données que nous pouvons tirer de ce passage de s. Basile sont donc les suivantes:

- a) Il existait une *vigile* de caractère, selon notre manière de parler, «monastique»;
- b) elle était quotidienne,

⁸⁴ Par exemple, à l'occasion de la fête d'un martyr, cf. s. Basile, *In ps 114*, 1 (PG 29, 484): *πάλαι προκαταλαμβάνοντες τὸν ἱερόν τοῦτον τῶν μαρτύρων σηκόν, ἐκ μέσης νυκτός τὸν Θεὸν τῶν μαρτύρων διὰ τῶν ὕμνων ἐξίλειούμενοι διεκατερήσατε μέχρι τῆς μεσημβρίας ταύτης, τὴν ἡμετέραν ἀφιζὶν ἀναμένοντες*. Cependant, dans ce passage où le saint veut louer la persévérance des fidèles dans la prière et leur patience à l'attendre, il ne faut pas trop presser ni le *ἐκ μέσης νυκτός* ni le *μεσημβρίας*. Douze heures d'affilée dans l'église sont hautement invraisemblables.

⁸⁵ Ainsi Chrysostome, lorsqu'il propose aux néophytes le programme de leur vie chrétienne, leur indique le devoir d'assister aux offices quotidiens du matin et du soir, cf. *Catéchèse VIII*, 17-18 (éd. Wenger, 256-57). A côté de ces célébrations, la prière privée pendant la nuit est recommandée aux laïcs, cf. Basile, *Hom. in martyrem Iulittam* 4 (PG 31, 244 C-D) et Chrysostome, *in ps 133* (PG 55, 386). S. Epiphane, de son côté, considère les «agrypnies» quotidiennes comme étant propres aux ascètes (*Adv. Haer.* III, II, *Expos. fidei* 22; PG 42, 828B): *Προαιρέσει δὲ ἀγαθῇ οἱ αὐτῆς ἀσκηταὶ διαπαντός, χωρὶς κυριακῆς καὶ πεντηκοστῆς, νηστεύουσι, καὶ ἀγρυπνίας διαπαντός ἐπιτελοῦσι*.

⁸⁶ *Grande Règle*, Interrogatio III, 1 (Pg 31, 917A).

- c) commençait au milieu de la nuit,
- d) se composait d'un invitatoire fixe, probablement le cantique d'Isaïe 26,9ss., et d'une psalmodie chantée, de manière successivement alternée et responsoriale,
- e) comportait des prières intercalées entre les psaumes,
- f) ressemblait aux «agrypnies» qu'on célébrait partout en Orient.
- g) Cette vigile est à identifier avec le mésonyction dont il est question dans la Grande Règle.
- h) *L'office du matin* commençait à l'aube et s'ouvrait par la récitation du ps 50.

Conclusions

L'analyse des documents chrysostomiens sur l'office monastique d'Antioche nous a révélé la ressemblance de cet office avec celui de Palestine, décrit par Cassien, et a fait découvrir une origine égyptienne à ces offices.

Cependant, les moines syro-palestiniens, lorsqu'ils adoptèrent la tradition égyptienne «désertique», y ont introduit des innovations; celles-ci ne s'expliquent que par le contact avec une autre tradition, cette fois «urbaine», connue surtout par les documents cappadociens.

Ces diverses comparaisons nous amènent aux conclusions suivantes:

1. A la fin du IV^e siècle, existait, quant à la célébration de l'office monastique, une tradition égyptienne qui n'admettait dans son cursus que les synaxes du soir et du matin (celle-ci sous forme d'une vigile nocturno-matutinale au chant du coq).

2. A la même époque, s'était développée en Cappadoce une autre tradition, qui, adoptant tout d'abord l'horaire cathédral pour la célébration des offices du soir et du matin (celui-ci à l'orthros), y ajouta la célébration liturgique d'autres heures (Tierce, Sexte, None, Complies, Mésonycticon), inspirées de la pratique de la prière privée recommandée aux chrétiens au moins depuis le II^e-III^e siècle.

3. Des usages différents des précédents étaient suivis en Syrie et en Palestine. Il faut chercher leur origine dans l'influence de l'Égypte, comme le prouve l'absence, dans certains monastères de l'époque, d'un office à l'orthros ou à l'aurore, et, d'autre part, la célébration de la vigile nocturno-matutinale selon l'horaire égyptien.

Ces monastères, cependant, avaient institué, probablement par imitation de la tradition cappadocienne, la célébration de Tierce, Sexte, None et Complies; et, au temps du jeune Cassien, ils étaient encore en train d'adopter progressivement un office matinal de l'aurore, inspiré des usages cathédraux.

Le résultat de ces influences contraires fut un office hybride qui comprenait le cursus suivant: vigile au chant du coq jusqu'à l'aube, office de l'aurore ou du lever du soleil, Tierce, Sexte, None, Vêpres, Complies. Dans ce cursus, l'horaire de la célébration matinale ne coïncidait pas avec celui des églises séculières. Précisément à l'heure où ces dernières célébraient l'orthros, les moines syro-palestiniens prenaient un peu de repos.

4. L'office égyptien, à son tour, a exercé une certaine influence sur la tradition monastique urbaine. Il nous semble, en effet, que la longue psalmodie qui forme le noyau du mésonycticon des moines urbains n'est que le transfert à minuit de la psalmodie égyptienne au chant du coq. Par contre, l'usage égyptien de lire deux passages de l'Écriture Sainte à chacune des deux synaxes, ne semble pas avoir eu des imitateurs à cette époque parmi les moines urbains; même chez les syro-palestiniens, la lecture de l'Écriture se faisait en privé.

Laquelle de ces traditions a survécu dans les usages monastiques postérieurs? Sans aucun doute, celle des moines urbains. La tradition désertique ou égyptienne, qui excluait toute célébration en dehors des synaxes du matin et du soir, ne s'est pas conservée. L'office de type syro-palestinien a également disparu. Dans tous les rites actuels on trouve les offices cathédraux du matin et du soir, auxquels est venue plus tard s'ajouter la vigile cathédrale⁸⁷. L'office de la nuit est partout un mésonycticon⁸⁸. Avant les vêpres cathédrales on a parfois placé une psalmodie monastique, comme cela se fait chez les Byzantins, les Syriens et les Maronites; elle représente peut-être, tout comme la psalmodie de minuit, une intégration de la tradition égyptienne dans celle des moines urbains.

Les grands fondateurs de règles monastiques d'Orient et d'Occident ont donc voulu se tenir près du peuple chrétien; ils ont souligné leur appartenance à ce peuple par l'adoption des offices séculiers. En même temps, par l'institution des autres heures de l'office, ils ont voulu marquer des jalons à la pratique de la prière continuelle, idéal des ἀσκηταὶ τῆς εὐσεβείας.

⁸⁷ Cf. J. Mateos, *La vigile cathédrale chez Egérie* = *OrChrP* 27 (1961) 281-312.

⁸⁸ Cf. l'article cité, *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase*, pp. 176-78.

Isaac of Antioch's Homily against the Jews

by

Stanley Kazan

(continuation)*

This sermon seems to reflect a situation in which the Jews were proselytising among the members of the Syrian Church in Nisibis. Their success apparently posed a serious threat to the Church. Christians were being convinced by the Jewish arguments on circumcision and were practising it. Ephraem spoke out with great animosity and bitterness against the Jews who were encouraging Christians to follow this practice.¹³

One may adduce further evidence of Christian observance of Jewish religious practice from Ephraem's "Hymns on Unleavened Bread." Ephraem argues that the unleavened bread of Egypt has been replaced by the body of Jesus in the bread of the Church. In giving his life, Jesus brought life to the Christians, whereas the unleavened bread of Egypt brought death to those who ate of it. The unleavened bread was but the "mystery of the son" which has seen its fulfilment in the body of Jesus. It is, therefore, no longer necessary today.

The Church has given us the bread of life
Instead of the bread which Egypt gave.

(Lamy I, 593:7/8)

Praise the son who gave his body
In place of that unleavened bread which He gave to the nation.

(Lamy I, 619:18/9)

Therefore, Christians may partake of the bread of the Church only, and not of the unleavened bread of the Jews which was kneaded by hands that killed the son.

My brothers, do not take that unleavened bread
From the nation that polluted its hands with blood.

(Lamy I, 625:17/8)

... the unleavened bread is unclean
Which was kneaded by hands which killed the son.

(Lamy I, 625:23/4)

But apparently, Christians did eat the unleavened bread of the Jews, much to the consternation of Ephraem who cries out:

Whoever takes the oblation, takes the elixir of life,
And whoever eats with the nation, takes the elixir of death.

(Lamy I, 627:7/8)

* Cf. OrChr 45 (1961) 30–53, 46 (1962) 87–98.

¹³ Beck, op. cit. 73, and especially pp. 118–20, suggests the same conclusion.

Ephraem concludes these hymns by urging his co-religionists to flee and become distant from the source of defilement, the Jews.

Flee and become distant from him who shakes himself¹⁴.

Why should a sprinkling of blood stain you?

(Lamy I, 627:16/7)

The situation reflected in Ephraem's "Hymns on Unleavened Bread" seems to be one in which Christians were celebrating the Jewish Passover by eating unleavened bread. Whether this was due to Jewish proselytising efforts is not clear from the hymns themselves. But the passion with which Ephraem utters his words, and the anger with which he paints a portrait of the Jew who has killed the son, strongly suggests that this may have been the case.¹⁵

The extent of the Jewish threat to the Church of Ephraem is discernible in his prose refutations as well. These refutations are generally directed against Mani, Marcion and Bardaisan, with the main attack centered about Mani. Manichaeism was "perhaps the most formidable rival the Church has encountered in the whole course of her history,"¹⁶ and Ephraem's anxiety and concern are certainly understandable. The concluding paragraph of these refutations is all the more revealing for this study.

And just as he who worships idols does not worship wood or stone but the demon, so he who prays with the Manichaeans prays with Satan. And he who prays with the Marcionite (?) prays with Legion. And he who (prays) with the follower of Bardaisan (?) (prays) with Beelzebub. And he who (prays) with the Jew (prays) with Barrabas, the robber.¹⁷

Not a word is mentioned about the Jews throughout these entire refutations, yet Ephraem concludes his discourse with an attack upon the Jews as well. The company in which he places the Jews seems to indicate that Judaism, too, posed a threat to the Syrian Church. The specific context suggests that Christians prayed with Jews, much to the dismay of Ephraem.

If we, then, summarize the evidence of the third of the "Sermons on Faith," the "Hymns on Unleavened Bread," and the prose refutations, we may say that Christianity in Nisibis was being threatened by Jewish proselytism. Christians were practising circumcision, were eating unleavened bread on the Jewish Passover, and were praying with Jews. In an attempt to eliminate those practices, Ephraem raised his voice in bitterness and

¹⁴ Lamy reads *mtnpn* "ecce egreditur". Professor F. Rosenthal, who was kind enough to check the manuscript during his visit to London, informs me that the British Museum add. 14,627 clearly reads *mtnpš*.

¹⁵ Cf. Beck, *op. cit.* 120, n. 1.

¹⁶ Quoted in Mitchell, *op. cit.*, last page of the preface without the source. Harnack, *op. cit.* 147, n. 4, comments, "Manichaeism showed a decidedly anti-Christian and anti-Catholic front from the very first." For an informative chapter on Manichaeism, see A. Christensen, *L'Iran sous les sassanides* (Copenhagen 1936) 174-200, and especially pp. 186/7, for a brief discussion of the influence of Christian ideas upon Mani's thinking. Cf. H. Puech, *Le manichéisme* = Bibliothèque de diffusion 56 (Paris 1949) 61-92, on the doctrines of Manichaeism.

¹⁷ Mitchell, *op. cit.* 184:47-185:13. The question marks are Mitchell's. They indicate uncertain readings in the Syriac text.

hatred against the Jews. Duval¹⁸ is right in calling Ephraem "un polémiste ardent" who labored "à enraciner la foi sans se préoccuper de rendre justice à ses adversaires," and S. Krauss¹⁹ also makes a valid observation in saying that "Ephraem distances all his ecclesiastical predecessors in his hatred of the Jews."

Christians and Jews in Nisibis

Although we have only legendary sources on the origin of Christianity in Nisibis, it seems probable that it was introduced at the end of the third century through the efforts of missionaries from Edessa. The tradition preserved in the *Acta Maris* relates that Mari turned to Nisibis after the death of Addai, and that he overthrew the idols and built many churches and monasteries there.²⁰ Although the great school of learning in Nisibis²¹ was not founded until 489, Christian schools existed there long before that date. Shortly after Jacob of Nisibis had returned from the Council of Nicaea, he organized a school in Nisibis under the direction of Ephraem Syrus²² which soon eclipsed the school of Edessa in importance. Ephraem was forced to leave Nisibis not too long after Julian had been defeated by Sapur II in 363. He migrated to Beth-Garbaya, then to Amid, and he finally settled in Edessa where he organized the "Persian School."²³ This newly established academy was actually a transplantation of the school of Nisibis on the soil of Edessa.²⁴

At the time of the destruction of the second temple, Nehardea and Nisibis were the two largest centers of Jewish population in Mesopotamia.²⁵ Funds collected for temple tribute were gathered in these two places from which they were conveyed to Jerusalem.²⁶ For a special favor granted King Artaban, the Parthian, the city of Nisibis was added to the dominion of King Izates of Adiabens²⁷ who, together with his mother, Queen Helena, had embraced Judaism before the middle of the first century.²⁸ The royal

¹⁸ Op. cit. 330.

¹⁹ *Church Fathers* = Jewish Encyclopaedia IV, 80/1.

²⁰ Labourt, op. cit. 12.

²¹ See J. B. Chabot, *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts* = *Journal Asiatique* IX.8 (1896) 43-93, and G. F. Moore, *The Theological School at Nisibis* = *Studies in the History of Religions* presented to C. H. Toy (New York 1912) 255-67.

²² Hayes, op. cit. 124 mentions this on the authority of Barḥaḏbšabbā.

²³ E. Honigmann, *Orfa* = *Encyclopaedia of Islam* III, 995. On the school of Edessa, see Hayes, *ibid.*, passim, and especially pp. 124/5; 144ff.

²⁴ Hayes, *ibid.* 124.

²⁵ H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (Leipzig 1888) III.1 p. 144, and E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, transl. John Macpherson (New York 1891) 224.

²⁶ Schürer, *ibid.* 290.

²⁷ R. Gottheil, *Adiabene* = *Jewish Encyclopaedia* I, 191.

²⁸ See H. Graetz, *Zeit der Anwesenheit der adiabenenischen Königin in Jerusalem und der Apostel Paulus* = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 26(1877) 241-55, and especially pp. 250 and 255, for the dates of Helena's visit to Jerusalem and the approximate date of the conversion of the Kingdom of Adiabene to Judaism.

houses of Adiabene and of Edessa were connected through marriage, Abgar VII being the son of Izates.²⁹ An inscription discovered in the tomb of Queen Helena near Jerusalem led Duval³⁰ to the conclusion "that the language spoken in Edessa was familiar to the Adiabeneans," but it is doubtful whether this inscription is actually written in Syriac as Duval suggested.³¹

Nisibis was also an important center of Jewish learning. According to the Talmud,³² R. Judah ben Bathyra migrated to Nisibis during the first century where he established an academy of learning.³³ This academy was still flourishing in the third century when R. Simlai (219–279)³⁴ lectured there. It is most probable that the academy was still in existence in the first half of the fourth century when Ephraem Syrus lived in Nisibis.

Nisibis was an important Christian and Jewish center during the time of Ephraem Syrus. While there is no direct evidence to indicate that the Jews proselytised among the Christians, the historical situation makes this a possibility, and the bitterness and vindictiveness with which Ephraem wrote of the Jews, makes this a strong probability. I cannot agree with S. Krauss³⁵ that Ephraem's writings against the Jews are motivated by theological prejudice alone. Whether Ephraem personally came into contact with Jews, or as Krauss maintains, did not, I do not know, but the point, in itself, is irrelevant. Jacob of Sarug³⁶ certainly was not in personal contact with the Hımyarite Christians and their Jewish persecutors. Nevertheless, his letter of consolation is concerned with a concrete historical situation. The question is whether Christians and Jews came into contact with one another at Nisibis in the fourth century. The strong likelihood is that they did.

²⁹ R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade* = *Journal Asiatique* VIII.18 (1891), 113 and 206.

³⁰ *Ibid.* 114.

³¹ Cf. F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung* (Leiden 1939) 196, and A. Maricq, *Les plus anciennes inscriptions syriaques* = *Syria* 34 (1957) 303.

³² *Sanhedrin* 32b. For other rabbinic references to Nisibis, see A. Berliner, *Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch* (Berlin 1882/3) 53/4, and J. Hamburger, *Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud* (Strelitz 1884) I, 134–44. On the connection between the Jewish academy in Nisibis and the royal house of Adiabene, see Segal, *op. cit.* 123 and 130.

³³ Berliner, *ibid.* 51. H. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Philadelphia 1945) 114, lists him among the younger group of the second generation of Tannaim (90–130). Also J. Heilprin, *Sēper sēder had-dōrōt* (Jerusalem 1956) II, 359, A. Hyman, *Sēper tōlōdōt tannā'im w-'amorā'im* (London 1910) II, 555/7. On the existence of a second Judah ben Bathyra, a contemporary of R. Aqiba (ca. 135), and possibly even a third, see S. Krauss, *Bathyra* = *Jewish Encyclopaedia* II, 598.

³⁴ He is listed among the second generation of Palestinian Amoraim by Strack, *ibid.* 123. Cf. Heilprin, *ibid.* 359, and Hyman, *ibid.* III, 1150/2. For Talmudic references, see 'Aboda Zara 36a, and cf. Jerusalem Talmud 'Aboda Zara, Chap. II, 41d.

³⁵ *The Jews in the Works of the Church Fathers* = *Jewish Quarterly Review* 6 (1894) 89.

³⁶ *Infra.*

Chapter III

Isaac of Antioch

In a letter¹ to John the Stylite, Jacob of Edessa repeats a tradition which knows of three Isaacs, Isaac of Amid, Isaac of Antioch and Isaac of Edessa. Following the precedent established by Assemani,² it has become customary to refer to Isaac of Amid, the Isaac with whom we are concerned, as Isaac of Antioch. He was a disciple of Zenobius who was, in turn, a direct disciple of Ephraem Syrus.³ According to Ps. Zacharius of Mytilene in Lesbos,⁴ Isaac of Antioch visited Rome in 404, the year of the jubilee games. The date of his death is unknown, although it must have been after 459, since, according to Gennadius,⁵ the earthquake at Antioch in that year was the subject of one of his poems. His works have been published by G. Bickell⁶ in two volumes, and by P. Bedjan.⁷ "De Magis"⁸ and "De Fine,"⁹ erroneously attributed by Lamy to Ephraem Syrus,¹⁰ also come from the pen of Isaac of Antioch. C. Moss¹⁰ has published "Isaac of Antioch, Homily on the Royal City."

The Jews in the Writings of Isaac of Antioch

In "Homily Two against the Jews," Isaac of Antioch speaks out against the Jewish law. When the Jew argues that if the law is unnecessary then why was it ordained, Isaac answers that the law was given to prevent Israel's flight from the Lord.

And I answered and said to him
Against the perversity of his saying:
"That it should be a fetter for your servitude,
(Similar to) that which you served in Egypt."

.....
Then I clarified my words and said to him:
"I am not the cause of your rebuke."

¹ British Museum add. 12,172, fol. 123. Published by P. Martin, *Grammatica, chrestomathia et glossarium linguae Syriacae* (Paris 1874) 69, Lamy, op. cit. IV, 362/3, and Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, IV-V.

² *Bibliotheca Orientalis* I, 207, where he is also called Isaac the Great.

³ Assemani, loc. cit., Baumstark, op. cit. 63, and Bedjan, op. cit. III.

⁴ Baumstark, loc. cit., n. 4, and Bedjan, loc. cit.

⁵ Baumstark, loc. cit., Bedjan, loc. cit., Baumstark, loc. cit., n. 8, following Gennadius, sets the date of his death before 461.

⁶ *S. Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum, opera omnia* (Gießen 1873/7).

⁷ Op. cit.

⁸ Op. cit. II, 393-426. This work is ascribed to Isaac by F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospels* = Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, vol. VII, no. 2, Cambridge 1901), 80/4, S. Krauss, *Antioche* = Revue des études juives 45 (1902) 44, M. Simon, *Polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche* = Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 4 (1936) 407.

⁹ Op. cit. III, 132-86. Cf. Burkitt, loc. cit.

¹⁰ *Zeitschrift für Semitistik* 7 (1929) 295-306; 8 (1930) 61-72.

Is it not after you turned astray
 From the Lord after the calf,
 (That) there came down for you from Mount Sinai
 A chain for your bonds,
 A heavy yoke which was cast
 As if upon your rebellious neck.
 And a bond and a shackle it was to you,
 That you would not leave your Lord.

(OrChr. 45 [1961] 35)

But the burden of Isaac's homily is directed more specifically against the practise of circumcision rather than the law in general.

Circumcision, you fool, was (but) a seal.
 It protected the treasury of your father.
 Now that (its) riches have come forth,
 Of what use is the seal to you?
 Abraham was stamped like a vessel,
 Because of the treasure that was in him.
 And the seal continued in your generations,
 Because the treasure was in you until now.
 But you, O Jews,
 Have been sent from his treasury.
 And when the riches within them went forth,
 Because of which they were sealed,
 They remained open in a ruined state and were made
 A latrine like you are.

(loc. cit. 43f.)

O nation, you were the guardians
 Of the riches which were preserved for the nations.
 You want to continue circumcising; you will not give peace.
 Would that each of you would cut all the way.

(loc. cit. 46)

That strength has gone forth from you,
 O nation, and your might has left you.
 And behold you are rolling on the ground
 With your ancient circumcision.

(loc. cit. 47)

Isaac speaks with great anger and animosity in language and tone strongly reminiscent of the polemic of Ephraem Syrus.¹¹ Both writers, it may be suggested, are motivated by the same circumstance, Jewish proselytising. The Jewish effort apparently met with success, and Isaac found it necessary to somehow combat and counteract this tendency towards Christian observance of Jewish ritual practice. This polemic against the Jews was his answer.

Not only did Christians practice circumcision, they also celebrated Jewish holidays and festivals. This is especially evident in "De Magis."

Whoever eats with the magicians,
 Does not eat the body of our lord.
 And whoever drinks with the charmers,
 Does not drink the blood of the Messiah.
 These three, bloated with blood, will be (assigned) to the fire.

¹¹ Supra, pp. OrChr 46 (1962) 96/8; 47 (1963) 89f.

And whoever mingles with them,
Will inherit Gehenna with them,
The Jews and the magicians
Together with Satan, their leader.

(Lamy II, 399:17-23)

The phrase "to eat with the Jews" occurs once more in "De Magis,"¹² and twice in "De Fine."¹³ Nowhere is the nature of this offense clearly explained. However, the first passage in "De Fine" offers a possible explanation of this malpractice.

I considered again what is the judgement
Of him who eats the sacrifice of a pagan?
And into which accusation does he enter,
Who eats with the Jews?

(Lamy III, 137:2/4)

Apparently, "to eat with the Jews" means to participate in some Jewish religious observance, just as to eat "the sacrifice of a pagan" seems to imply participation in a pagan cult. Burkitt¹⁴ has suggested that all these references to "eating with the Jews" allude to Christian participation in the Jewish festivals and holidays.

In Isaac's eyes, perhaps the greatest danger facing the Church was the trust which the masses placed in the efficacy of amulets and charms obtained from charmers and magicians. To Isaac, these amulets were symbolic representation of Satan himself. However, many Christians saw nothing inconsistent in going to church one day and to the house of the magician on the next day.

Today they come for baptism,
And they clothe themselves in the holy spirit.
And on the morrow they go to the magical ablutions,
And they undress and are naked.

.....
The masses come to the Church,
And they are led by Satan.
And he is (proudly) carried upon their necks
Like a royal necklace.

This one (wears him) upon his neck.
And an innocent child
Comes wearing the names of demons.

(Lamy II, 395:11/3; 15-20)

Not only are the masses guilty of this practice, the members of the clergy also engage in this activity, and actively encourage their flock to go to magicians and diviners.

The gates of the Church are open,
And no one comes to pray.
For the shepherds with (their) flock
Run to the gate of the magicians.

¹² Lamy II, 411:25f.); cf. *infra*, p. 96f.

¹³ Lamy III, 137:4; 165:1-2. Cf. *infra*.

¹⁴ *S. Ephraim's Prose Quotations* 81f.

The first of the priests of the Church
Send them to the magicians.

(Lamy II, 397:12/6)

Isaac of Antioch asks with bitterness:

And if the priests have abandoned his way,¹⁵
Who will proceed uprightly?

(Lamy II, 402:5/6)

Who are these charmers, diviners, and magicians of whom Isaac speaks? Examination of the text of "De Magis" reveals that some of them, at least, are Jews.¹⁶ The charms which Isaac points to are Jewish amulets, and the magicians he refers to by name may be identified with those mentioned in Jewish tradition.

Whoever hangs the note
Of profane spirits around his neck,
Stands there wearing
That which will be his accusation.
Whoever takes the ablution in the springs
And fountains after being baptized,
We place him among the pagans,
And he is no different from the Jews.
Whoever with the blood of his body
Writes a yōd¹⁷ and marks it in a book,
Stands with Jannes and Mambres¹⁸
Magicians of renown.
Whoever eats and drinks
And mingles with the Jews,
Enters thither into the accusation
That he is the comrade of the crucifier.

(Lamy II, 411:18-27)

In his "Carmen Invectivum et Adhortatorium,"¹⁹ Isaac inveighs against the practice of circumcision, the Sabbath, and the wearing of amulets obtained from Jewish magicians.²⁰ The amulets he mentions are the

¹⁵ The way of Jesus.

¹⁶ On the powers of magic attributed to the Jews in antiquity, cf. Juster, *op. cit.* II, 209/10, and M. Simon, *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)* = Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, vol. 166 (Paris 1948) 394-431; in the middle ages, cf. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York 1939); and in the Muslim World even today in such places as Yemen, cf. S. D. Goitein, *Jews and Arabs* (New York 1955) 190f.

¹⁷ This probably means that whoever writes even a yōd, the smallest letter of the alphabet, is guilty of an evil practice. It may also be a reference to the first letter of the Tetragrammaton.

¹⁸ Two Egyptian magicians mentioned in the rabbinic tradition concerning Moses. See K. Kohler, *Jannes and Jambres* = *Jewish Encyclopaedia* VII, 71.

¹⁹ Bickell, *op. cit.* II, 162-203.

²⁰ *Ibid.* 186-98.

Jewish mezuzah and phylacteries. Isaac insists that these two objects were ordained to remind Israel of the divine commandments; they are completely devoid of magical power.

The blind nation of the Hebrews
 Was commanded by God
 To tie a sign upon its hand,
 And to make a mark between its eyes.
 Israel, then, went astray,
 And was gathered in from its straying.
 And the exhortations were appropriate
 To bring it into conformity with the law.
 Even upon the door post and upon the gate
 It was commanded to make a remembrance
 Of the divine commandments
 Which it received from Mount Sinai.

(Bickell II, 190:608-19)

Isaac's writings strongly suggest that Jews were successfully proselytising among the members of the Syriac-speaking Church. Christians were practicing circumcision, were celebrating Jewish festivals and holidays, and were frequenting the house of the Jewish magician for amulets they believed to possess magical powers.

(to be continued)

Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais d. Gr.

von

Paul Krüger

Der bedeutende Nestorianer Babai, dem die Nachwelt den Titel der Große verlieh, hat als theologischer Schriftsteller wie auch als Organisator und Restaurator seiner Kirche Hervorragendes geleistet († nach 628). Leider ist von seinen vielen Schriften nur ganz wenig auf uns gekommen¹.

Recht tiefe und umfangreiche Gedanken hat Babai auch über die Taufe niedergeschrieben und hat hierüber einen ganzen Gedankenkosmos aufgebaut. Babai zeigt uns die Taufe in einem theologischen Lichte, welches nicht nur den morgenländischen, sondern auch den abendländischen Geist zu erfüllen vermag. Deshalb ist es nicht nur reizvoll und interessant, es ist sogar sehr lehrreich und befruchtend, den theologischen Anschauungen Babais über die Taufe in seinen Bemerkungen und Hinweisen nachzuspüren, um sie dem Leser in einer geordneten Form darzulegen.

Nach Babai hat die Taufe nicht nur einen in sich geschlossenen Charakter, sie steht im Zusammenhang und in Verbindung mit der Taufe Christi. Diese ist ihre Grundlage und ihr Ursprungsprinzip. Durch Seine Taufe im Jordan hat Christus die Taufe als solche eingesetzt und begründet. Er ist der Erstgeborene wie auch der Erstgetaufte, der als solcher der Erstgeborene im Reiche Gottes wurde. Der Zusammenhang zwischen Christustaufe und Taufe des Menschen ist ein organischer. Wie die Pflanze aus dem Samen erwächst, so die Taufe des Menschen aus der Taufe Christi. Babai intendiert vorab die Taufe des Erwachsenen².

I. Taufe Christi — Taufe des Menschen

Babai stellt zunächst die Tatsache und das Wie der Beziehung zwischen Taufe Christi und Taufe des Menschen fest. Nos igitur fideles hoc baptismo, quo baptizatus est Dominus noster, baptizamur in nomine Patris, qui clamavit: Hic est Filius meus et in nomine Spiritus, qui in forma columbae descendit et mansit super illum et in nomine Filii, qui unitive habitabat in templo suo, quod baptizatur et roborat in eo filiationem mysterio immortalitatis et ex unius plenitudine omnes accipimus³. Die Taufe ist als Sakrament zwar verschieden von der Taufe Christi, doch sie ist gleichsam in die Taufe Christi eingebettet, sie ruht in ihr. Ja, man könnte mit Ein-

¹ Über ihn orientieren A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 137/9 und O. de Urbina, *Patrologia syriaca* (Rom 1958) 130/2.

² Einiges über die Taufe bei Babai bringt W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* = *Orientalia Christiana Analecta* 133 (Rom 1947) 152.

³ Vgl. A. Vaschalde, *Babai Magni liber de unione* = CSCO. Scriptorum Syri, to. 35 lat. Übers., to. 34 (Text), Louvain 1953. Die lat. Übers. = Vaschalde. Hier S. 120.

schränkung sogar sagen, daß die Taufe eine Wiederholung der Taufe Christi sei, so ungefähr wie das Meßopfer eine Erneuerung, eine Wiederholung des Kreuzesopfers Christi ist. Die dogmatische Begründung des Verhältnisses liegt darin, daß der Mensch in der Taufe aus der Fülle der Taufe Christi empfängt. In Seiner Taufe hat Christus Seiner Menschheit nach empfangen die Sohnschaft des Vaters, die Offenbarung des Hl. Geistes und die des Logos, die eine Eigenoffenbarung ist. Der Logos wohnte in der Menschheit Christi nur unitive, d. h. der moralischen Einheit der Liebe nach. Somit wurde die Menschennatur Christi mit der Dreifaltigkeit gesalbt, d. h. also mit der Fülle des Göttlichen selbst. Diese Salbung war eine wesentliche, keine accidentelle. Aus dieser Fülle empfängt nun der Mensch in der Taufe seinen Anteil, jedoch in accidenteller Weise. Das Bewußtsein von dem inneren Verhältnis Taufe Christi — Taufe des Menschen war von jeher lebendig in der nestorianischen Theologie⁴. Doch Babai hat dieses Bewußtsein zu einer dogmatischen Anschauung erhoben.

Die Taufe Christi ist die Taufe der Menschheit, weil Christus nicht nur die Taufe für sich erhalten hat, sondern auch im Namen der Menschheit und für die Menschheit. Hier leuchtet der soteriologische Charakter der Taufe Christi auf. Eine zwar längere, aber entscheidende Stelle lautet: *Baptismum, quo baptizatus est Dominus noster in humanitate sua, esse eum, quo christiani baptizamur, quo ipse primus praecessit et factus est primus in omnibus, non autem esse illum, quo Johannes baptizabat, etsi Christus ab eo baptizatus est, ex multis cognoscitur. Etenim baptismus Johannis baptismus poenitentiae erat in remissionem peccatorum et Dominus illo non indigebat, quia iniquitatem non fecit (Is 53,9) nec peccatum inventum est sub labiis eius (Malach 2,6). Sed baptismus, quo baptizatus est et quem inauguravit, est ille, quo nos baptizamur et mystice accepimus pignus adoptionis vitae ad redemptionem corporum nostrorum per gratiam Spiritus Sancti et, tamquam in primitiis, immortalitatem et immutabilitatem. Quapropter dicebat Baptista: Ego a te debeo baptizari (Matth 3,14), ut diceret: Ego a te debeo mystice accipere etiam arrham immortalitatis et incorruptibilitatis, quam daturus es omnibus propter unionem, quam possides cum Deo Verbo, qui in te est, sicut dixit: Non ad mensuram dedit Deus Spiritum; Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius (Joh 3, 34-35). Manifestum est, haec humanitate Filii, non divinitate eius convenire; nam omnia, quae habent Pater et Spiritus Sanctus ab aeterno, ipse etiam habet ab aeterno in divinitate sua; verum ille, qui accepit omnia sublimia, is est, qui illa naturaliter non habebat; sed per unionem cum illo, qui eum ad parzopha (= prosopon)⁵ suum sumpsit, ut in ipso revelaretur et per*

⁴ Vgl. z. B. den Brief des Catholicos Mar Abā († 552) an Klerus und Volk bei JB Chabot, *Synodicon orientale* (Paris 1902) 552 oder bei O. Braun, *Das Buch der Synhados* (Stuttgart u. Wien 1900) 135, wo von der Johannestaufe die Rede ist. An dieser Stelle wird von einer Heiligung der Taufe durch die Taufe Christi gesprochen. Heiligung ist identisch mit Salbung.

⁵ Vaschalde hat ungenau: ad personam, S. 115.

dona Spiritus Sancti perfecturus est in omnibus; primum tamquam in primitiis et deinde in resurrectione agnitus est esse in ordine divinitatis⁶. Die Taufe Jesu im Jordan ist eine Taufe der gesamten Menschheit. Christus hat sie gemäß Seiner Menschennatur empfangen als Erster und Haupt des Menschengeschlechtes. Der Unterschied zwischen der Johannes- taufe und der Taufe im Jordan wird herausgestellt. Erstere war eine Taufe zur Vergebung der Sünden, deren der Herr aber wegen Seiner völligen Sündenlosigkeit nicht bedurfte. Durch die Jordantaufe wurde die Menschheit weiterhin prinzipiell begnadet mit dem Angeld der Unsterblichkeit und der Inkorrupibilität. In der Auferstehung wurde dieses Angeld bei Christus zur Erfüllung. Daß die Menschheit die Gaben der Unsterblichkeit und der Inkorrupibilität wirklich durch die Taufe Christi empfing, bezeugt folgender Text: Verumtamen hae rationes oeconomiae apud hominem Domini nostri in baptismo factae sunt, ut agnosceretur, quod ipse per baptismum accepit tamquam in primitiis gratiam Spiritus in arrham immortalitatis et immutabilitatis⁷. Die natürliche Ordnung der Menschheit Christi wurde durch die Vereinigung mit dem göttlichen Worte nicht aufgehoben, sie blieb bestehen. Deshalb nahm Seine Menschennatur auch im übernatürlichen Wachstum zu. Quod crescebat et etiam accepit Spiritum in baptismo, quod mortalis est in natura sua humana, etiamsi unita erat⁸. Somit konnte die Menschheit Christi noch einmal, in geistiger Weise, in der Taufe geboren werden. Baptismus enim Domini nostri ille est, quem ipse primus accepit in nativitatem spiritalem et mysterium immortalitatis. Etsi ab utero ei facta est cum Deo Verbo unio et repletus est Spiritu Sancto, qui ad instar olei ei fuit, ut Deo adhaereret, natura tamen in suis naturalibus ordinem suum adhuc servabat in omnibus suis⁹. Obschon im Schoße der Jungfrau Maria die Menschheit Christi mit dem Hl. Geiste gesalbt wurde im Augenblicke der Vereinigung mit der göttlichen Natur, kam Letzterer doch eigens in der Taufe auf Christus herab, um Seine Menschennatur zu vollenden.

Die Mitteilung des Hl. Geistes und der weiteren Gaben vollzog sich innerhalb des *parzopha*, d. h. der willentlichen Einheit zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur, sie wurde nicht von außen her herangebracht. Die göttliche Natur Christi war der unmittelbare Spender. Non dicimus, quod virtus ab extra in eum intravit et eum immortalitate perfecit, sed, quod virtus divinitatis, quae in eo erat, ipsum suscitavit et perfecit, sic etiam, cum primitias immortalitatis et immutabilitatis et incorruptibilitatis in baptismo accepit, non dicimus eum has primitias ab extra accepisse, sed a divinitate, quae in eo habitabat et in eo est in aeternum¹⁰.

Der tiefere Grund für die Auffassung Babais, daß die Taufe Christi im Prinzip auch die Taufe der Menschheit ist, liegt in seiner christologischen Lehrmeinung. Nach ihm sind die beiden Naturen in Christus zwei selbständige Personen, willentlich geeint im *parzopha*, der gottmenschlichen

⁶ Vaschalde 114/5.

⁸ Vaschalde 118.

¹⁰ Vaschalde 120.

⁷ Vaschalde 120.

⁹ Vaschalde 116.

Erscheinungsweise nach außen hin. Er hält mit Bedacht darauf, daß die beiden Naturen-Personen in Christus in allem physisch getrennt bleiben. Auch die Menschheit Christi ist in sich und für sich existierend, indem sie ihre Proprietäten im parzopha behält und nicht aufgibt. Diesen Sachverhalt erklärt Babai deutlich, indem er sich gegen die Theopaschiten wendet, denen er im Zusammenhang mit der Taufe vorwirft: *Irritas faciunt proprietates naturae eius et dicunt eum . . . non justificatum esse in Spiritu, ut scriptum est (vgl. 1 Tim 3,16)*¹¹.

Weil der Hl. Geist erst in der Taufe auf Christus vollendend herabkam, begann Christus von diesem Zeitpunkt an mit Seinem öffentlichen Wirken, insonderheit damit, Wunder zu wirken. *Itaque cum virtutes et miracula patrabat, hoc non reputabatur res simplex aut fortuita, sed per virtutem in baptismo acceptam haec faciebat*¹². Babai beruft sich dabei auf Matth 12,28 und Joh 1,33-34. Die Gaben der Unsterblichkeit und der Inkorruptibilität mußte Christus deshalb zuerst empfangen, weil die Menschen erkennen sollten, daß diese Gaben auch ihnen zuteil werden sollten. *Donec in baptismo accepit mysterium, nullam virtutem nullamque signum fecit, ut disceremus nos cum baptismo arrham vitae immortalis et incorruptibilia recipere*¹³.

II. Die Wirkungen der Taufe

Die Taufe hat nach Babai zwei Wirkungen: eine negative und eine positive; die negative besteht in der Wegräumung des Sündhaften, die positive in der Mitteilung verschiedener Gaben und Gnaden.

a) Die negativen Wirkungen

Die Taufe tilgt, wäscht ab und reinigt. Babai vergleicht in dieser Hinsicht die Taufe mit dem Feuer, welches das Unkraut auf dem Felde verbrennt. »Die Taufe, die als Feuer bezeichnet wird¹⁴.« Die Taufe befreit vom Sauerteige der Bosheit. »Wenn auch einige durch die Taufe die Kraft angezogen haben und, aus Ägypten frei geworden, keinen Sauerteig der Bosheit mehr in ihren Gliedern haben und durch diesen Sieg gerettet sind¹⁵, meint Babai einmal, so wäre doch Vorsicht am Platze. Der Sauerteig ist das Erbe der Ursünde im Paradiese, Ägypten das Symbol des Bösen und des Übels. Die Reinigung von den Sünden durch die Taufe ist für jeden Menschen eine unabdingliche Notwendigkeit. Wenn der Mensch diese Pflicht vernachlässigt, so wird er im kommenden Gerichte seine Sünden zwangsweise ablegen müssen. Babai ist der Auffassung, daß im Gerichte

¹¹ Vaschalde 123.

¹² Vaschalde 120.

¹³ Vaschalde 121. Vgl. 1 Cor 15,24 u. 26; Röm 6,4.

¹⁴ Vgl. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* = Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. NF, Bd. XXIII, Nr. 2 (Berlin 1912). Es handelt sich um den Kommentar des Babai zu den Zenturien des Evagrius Ponticus (syrischer Text mit deutscher Übersetzung). Unser Satz: zur Zenturie III, 39, Frankenberg S. 215/7.

¹⁵ Zur Zenturie II,44; Frankenberg 159.

die Bosheit und das Sündigen des unreinen Menschen ihr Ende finden werden. »Denn der, welcher hier sich nicht freiwillig reinigt und sich nicht befreit vom Bösen durch die Taufe . . ., muß dort (im Gerichte) unter Qual seine ganze Bosheit gezwungen ablegen¹⁶.« Prinzipiell vollzieht sich die Reinigung in der Taufe, im kommenden Gerichte aber durch das Feuer. Daher die Qual. »Dasselbe sagt Evagrius hier: die Qual ist der Schmerz durch das Feuer, welches im Gerichte die Leidenschaftlichkeit der Seele reinigt¹⁷.« Dieses Reinigungsfeuer ist nicht das Straffeuer der Gehenna. Es geht diesem voraus. Das von Babai erwähnte Reinigungsfeuer ist nur auf das Gericht beschränkt.

Konkret werden in der Taufe die persönlichen Sünden nachgelassen, und zwar den Erwachsenen, da nach Babai die Kinder nicht sündigen können.

Enim baptismus christianorum peccata adultis remittit sicut baptismus Johannis¹⁸. Eine Erbsünde wird von Babai nicht anerkannt. Deshalb bewirkt die Taufe bei den Kindern nur Positives.

b) Die positiven Wirkungen

Deren gibt es nach Babai eine ganze Reihe. Die Taufe erfaßt den ganzen Menschen, dessen Wesensbestandteile Leib und Seele sind. In einem unvollständigen Satze seines Zenturienkommentars erklärt uns Babai, daß durch das Bad der Taufe an den Leibern und der Seele des Menschen etwas Neues geschähe¹⁹.

In einer Stelle bezieht Babai die Taufe nur auf den Leib des Menschen, indem er uns belehrt, daß durch sie der Leib der Unsterblichkeit teilhaftig geworden sei und zwar durch die Kraft (Gnade) des Hl. Geistes, jedoch nicht in der ganzen Realität, sondern nur dem Angeld, dem Kerne nach. Später wird sich in der Ewigkeit der unsterbliche Leib ganz offenbaren und enthüllen. Der Beginn der Ewigkeit in der verklärten Herrlichkeit des Leibes ist seine Auferstehung. Der Text: *Ecce idem corpus, quod seminatur, quod mortaliter regebatur et per animam vivebat hac vita temporanea et passibili, id vivet immortaliter per virtutem Spiritus Sancti et immortaliter permanebit, quia arrham immortalitatis per baptismum mystice accepimus*²⁰. Auf den ganzen Menschen bezogen heißt es dann: »In der hl. Taufe empfangen wir als Erstling und im Angeld alle Versprechungen²¹.« Das, was Gott dem Menschen an übernatürlichen Gütern zu geben hat, erhält dieser in der Taufe. Durch die Mitteilung der himmlischen Güter wird der Mensch auf die andere, die kommende Welt ausgerichtet. Der Mensch kann diese aber nur erreichen, wenn er sich darum bemüht, d. h. mit der Gnade mitwirkt durch Ascese und Tugendübung. »Es gibt zwei

¹⁶ Zur Zenturie III, 18; Frankenberg 201.

¹⁷ a. a. O.

¹⁸ Vaschalde 115.

¹⁹ Zur Zenturie II, 44; Frankenberg 161.

²⁰ Vaschalde 147/8.

²¹ Zur Zenturie IV, 39; Frankenberg 289. Vgl. Eph 1, 18ff.

Geburten«, sagt Babai, »eine leibliche für diese Welt und eine andere, geistige, die uns auf die andere Welt ausrichtet, deren Geheimnis wir in der Taufe empfangen und wird an uns offenbar durch Ascese und Bemühungen um die Tugend und in der neuen Welt in der ganzen Vollendung des Guten²².«

Dem allgemeinen und innersten Wesen der Taufe nach Babai kommen wir vielleicht am nächsten mit den Begriffen und Auffassungen von der Erneuerung bzw. Neuschöpfung. Babai nimmt an, daß wir in der Taufe die Erneuerung, die Neuschöpfung als einen Eckpfeiler unseres Lebens empfangen hätten, die erst in der neuen Welt in ihrer Ganzheit erfüllt würde²³. Hiermit ist demnach eine völlige innere Umwandlung und Umgestaltung des Menschen in allen seinen Lebensformen angedeutet. Wie sich Babai die Neuwerdung des Menschen gedacht hat, macht er uns klar in der Erklärung zur Zenturie IV, 1 des Evagrius, wo er sagt: »Über die Erschaffung und das Wachstum der Vernunftwesen belehrt er (Evagrius) uns. An die Stelle von Schaffen oder Machen setzt er bildlich Pflanzen, wie der Herr Gott das Paradies in Eden vorher gepflanzt hatte. Und siehe, nichts anderes bedeutet der Ausdruck: und er pflanzte. Anstatt: er ließ emporkommen, sagt er: er pflanzte nach Jerem: Ich pflanzte dich als Rebzweig ein aus ganz edlem Samen (Jerem 2,21).« Und über unsere geheimnisvolle Geburt und unsere Neuschöpfung sagt der selige Paulus: wir sind mit Ihm gepflanzt in der Taufe zum Tode (Röm 6,4)²⁴. Bei Paulus heißt es jedoch an dieser Stelle: »Wir sind also durch die Taufe auf den Tod mit Ihm begraben.« Babai intendiert mit der Erneuerung eine Neuerschaffung, bildlich an dem Pflanzen dargestellt. Die Pflanze kann nur wachsen, wenn das Samenkorn vorher gestorben ist. Aus dem Tode des Samenkornes erwächst das Leben der Pflanze. So stirbt der Mensch in der Taufe dem alten, sündigen Menschen, um neu im Gnadenleben aufzuerstehen. In der Exegese des Begriffes der Erneuerung schließt sich Babai engstens an Paulus an. Weil die Taufe, wie oben dargetan wurde, den ganzen Menschen erfaßt, muß auch folgerichtig die Erneuerung, nach Babai die Neupflanzung, sich auf den ganzen Menschen erstrecken. »Nicht nur der Leib wird geheimnisvoll erneuert durch die Taufe, sondern auch die Teile der Seele: Begierde, Zorn und Denkvermögen, damit wir der Tugend anhängen und gegen die Leidenschaften gestärkt werden, daß wir uns erheben gegen den satanischen Irrtum und unser Herz durch die Erkenntnis erleuchten. Wache auf vom Schlaf und stehe auf von den Toten, daß dich Christus erleuchte²⁵.« (Vgl. Eph 5,14 und 4,23.) Die Taufwirkung wird bezeichnet als eine Stärkung gegen den teuflischen Irrtum, der die Erleuchtung verhindert. Der Kampf gegen das Böse spielt sich in erster Linie ab in den drei

²² Zur Zenturie III, 89; Frankenberg 257. Im Anschluß zitiert Babai Joh 1,13; Luk 20,36; Hebr 12,9; Eph 1,18.

²³ Im Zusatzkommentar zum Zenturienkommentar, Sentenz 59; Frankenberg 469.

²⁴ Frankenberg 260.

²⁵ Zur Zenturie V, 25; Frankenberg 329.

Fundamentalkräften der Seele: der Begierde, dem Zorn und dem Denkvermögen. Diese Dreieinheit ist die Grundeinteilung der seelischen Struktur ihrer Betätigung nach²⁶. Die Begierde ist das Streben nach falschen Freuden, der Zorn die Abwehr des Schädlichen, das Denken ist der Vernunft gleichzusetzen. Diese drei Vermögen der Seele sollen durch die Taufe erneuert, d. h. erhöht und in gutem Sinne aktiviert werden. Da sie auch in ihrem Aktionsradius den Leib miteinbeziehen, wird auch dieser neugestaltet und neugeformt. Diesen Gedanken liegt die Auffassung vom Sterben und Neuwerten zugrunde. Mit den vorgetragenen Ausführungen stimmt sachlich ein Text aus dem Zusatzkommentar völlig überein: »D. h., wenn die vernünftige Natur den alten Menschen, der durch die Begierden des Irrtumes und durch seinen ungesetzlichen Wandel mit den schändlichen Gedanken verderbt war und den neuen anlegt, welcher ist angetan und erglänzt in der Reinheit wie das Abbild, das er (Gott) erschuf, der durch die Taufe und die Gnade des Geistes (wurde)²⁷.«

Die Neuschöpfung ist der Grundbegriff bzw. der Oberbegriff des Wesens der Taufe. Er ist komplexen Charakters und setzt sich aus mehreren Komponenten zusammen. Diese sind spezielle Gnaden.

Zunächst die Gnade der Heiligkeit. Nach der Reinigung und Abwaschung wird der Seele die Gnade geschenkt. »Die Gnade, welche sie (die Menschen) durch die Reinigung besitzen: sei es durch die Taufe oder sei es durch die Buße²⁸.« Letztere ist die zweite Taufe. Die Gnade der Taufe aber ist die des Hl. Geistes. »In der Taufe empfangen wir geheimnisvollerweise die Gnade des Hl. Geistes²⁹,« welcher durch Seine Gnade die Taufe vollendet. »Denn durch den Geist ist unsere Taufe vollendet³⁰.« Die Geistgnade ist die der Heiligkeit. »Und Heiligkeit wird auch die Gnade aus der Taufe genannt; denn: ihr seid abgewaschen und geheiligt (1 Cor 6, 11)³¹.« Die Gnade der Heiligkeit bedingt die Gnade der kommenden Erbschaft der himmlischen Güter. »Nicht können die mit Ihm (Christus) Erben im Himmelreiche sein und in der Erkenntnis voller Seligkeiten, die nicht vorher Seine Erben geworden sind durch die Gnade des Hl. Geistes aus der hl. Taufe³².« Voraussetzung für die Teilhabe an den himmlischen Seligkeiten ist die Gnade der Heiligkeit, die den Reichtum Christi erben läßt, welcher in der Seligkeit erfüllt wird.

Durch die Taufe wird der Mensch ein Glied am mystischen Leibe Christi, der Kirche. Der in Christus Getaufte hat sich mit Christus bekleidet, was Babai wie folgt deutet: »Jesus bezeichnet hier die durch Ihn vermittelte Gnade, wie gesagt ist: die, welche in Christus getauft sind, haben Christum

²⁶ Siehe Frankenberg 213; 337 zur Zenturie V, 45 u. ö.

²⁷ Sentenz 25; Frankenberg 449/50.

²⁸ Zur Zenturie V, 36; Frankenberg 333.

²⁹ Zur Zenturie III, 71; Frankenberg 239.

³⁰ Zur Zenturie VI, 44; Frankenberg 391.

³¹ Zur Zenturie III, 74; Frankenberg 241.

³² Zur Zenturie III, 72; Frankenberg 239.

angezogen (Gal 3,27)³³.« Die Bekleidung mit Christus aus dem Wasser und dem Hl. Geiste ist die Vorbedingung für den Eintritt in das Reich Gottes hier auf Erden und im Himmel. Babai belegt diese Aussage mit Gal 3,27; Joh 3,5 und Röm 8,17 unter besonderer Betonung des Erbschaftsgedankens³⁴. Die Gnade Christi wird identifiziert mit der Gnade des Hl. Geistes, die einen Anteil an dem in der Jordantaufer auf Christus herabgekommenen Hl. Geist darstellt. Sie bewirkt das Hauptsein Christi und das Gliedsein des Täuflings am corpus Christi mysticum. »Christus nahm in Seiner Menschheit (bei Seiner Taufe) die ganze Gnade des Geistes (den Hl. Geist) auf, uns aber wurde ein Teil von ihr gegeben als Angeld in der Taufe, wie gesagt ist: (zitiert werden Joh 1,16 und Röm 8,23). Und durch diese Neugeburt und Neuschöpfung ist uns Christus das Haupt und wir sind die Glieder³⁵.« Babai definiert hier die Gnade als einen Teil des Hl. Geistes, also nicht als etwas Geschaffenes, sondern als ungeschaffene Gnade, zwar nicht in der Fülle, so doch als Anteil. Diese Gnade ist das einigende Band zwischen Christus und den Gliedern. Die Vereinigung selbst ist seitens Christus keine personale oder eine solche des parzopha (prosoyon), sondern sie liegt in der ungeschaffenen Gnade Christi begründet. Deshalb bezeichnet Babai diese Unionsgnade als eine adhaesio in Christo. Hier drängt sich das Gleichnis vom Weinstocke und den Reben auf. Sed apostolus dixit: »Unus Spiritus« (1 Cor 6,17) propter nativitatem spiritalem per baptismum ... quia Christus est nobis caput vitae nostrae et nos ei sicut membra adhaeremus, nam ex eo est omnis vita nostra; haec autem non est adhaesio personalis et materialis, nec in prosopo³⁶.« Die mystische Vereinigung mit Christus macht zu Brüdern Christi und zu Söhnen Gottes. Die Sohnschaft des Täuflings wird in etwa der Sohnschaft des Wortes Gottes angeglichen. In hac filiatione enim nos habemus cum eo participationem et ipse est primogenitus fratrum multorum et caput ecclesiae per baptismum generatione spiritali et statu filiorum³⁷ ad redemptionem corporum nostrorum omnes enim in uno spiritu in unum corpus baptizati sumus (1 Cor 12,13)³⁸. Die redemptio corporum bedeutet die Erlösung der Menschen. Die Gliedschaft des Menschen am mystischen Leibe Christi bzw. an der Kirche verpflichtet zu einem tugendhaften Leben. »Und in der Taufe hat Er (Christus) uns geheimnisvoll durch das Meer der Welt geführt und uns in der Wüste der Kirche zum Dienste (an) der Tugend gelagert³⁹.« Das Meer der Welt ist das Rote Meer, ein Symbol der Taufe. Die Wüste der Kirche deutet hin auf die Wüste Sinai, wo das israelitische Volk sich lagerte.

³³ Zur Zenturie V,36; Frankenberg 333.

³⁴ Zur Zenturie III,72; Frankenberg 239.

³⁵ Zur Zenturie V,1; Frankenberg 319.

³⁶ Vaschalde 186. Der letzte Satz ist etwas anders übersetzt worden.

³⁷ Fehlt bei Vaschalde.

³⁸ Vaschalde 112.

³⁹ Zur Zenturie VI,49; Frankenberg 393.

Die Christusgemeinschaft war ein Hauptziel der Erlösung. Sie liegt begründet in dem ewigen und unsterblichen Leben, das Christus brachte. »Das andere Ziel Seines (Christi) Wirkens ist das Leben, das Er uns in der Unsterblichkeit und der Unwandelbarkeit und der Unvergänglichkeit verlieh, in dem wir ewig leben sollen und daß Er uns verleihe die vollkommene Erkenntnis in allem, die dem Irrtume nicht unterworfen ist. So stehet geschrieben: . . . Wie in Adam alle Menschen starben, so werden alle in Christus leben (1 Cor 15,23). Den Anfang dieses Lebens empfangen wir in der hl. Taufe, wie gesagt ist⁴⁰.« Es folgen die Zitate Röm 8,23 und Mk 16,16.

Die Verbundenheit mit Christus, insonderheit in der Form der Bruderschaft mit Ihm, bedingt die Sohnschaft in bezug auf den Vater im Himmel. Bruderschaft und Sohnschaft begegnen sich innerlich. Wo das Eine ist, da ist auch das Andere. »Siehe, hier empfangen wir in der Reinheit jenes unvergängliche Zeichen, sei es durch die Taufe oder die Buße und werden aus Gnade Söhne und Hausgenossen Gottes⁴¹.« Im Zusammenhang mit der Reinheit der Taufe wird von einem Zeichen, einem Siegel, gesprochen. Was bedeutet das Siegel? Meint Babai damit vielleicht den unauslöschlichen Charakter, den character indelebilis? Ausgeschlossen ist das keineswegs. Wir neigen aber zu der Annahme, daß das Zeichen Siegel die Gnade selbst ist. Den Sohnstand hebt Babai vornehmlich auch hervor in dem öfter zitierten Text über die Kindertaufe im Liber de unione, der zum Beweise dafür angeführt wird, daß Babai die Erbsünde nicht gekannt habe, weil in diesem Texte von einer solchen wie von der Sünde bei Kindern überhaupt nicht die Rede sei⁴². Der Text lautet in seinem ganzen Umfange: Quasi illi insipientes . . . existiment remissionem peccatorum tantum esse mysterium⁴³ baptismi, dum non intellexerunt id, quod excellentius est, baptismum esse arrham immortalitatis et immutabilitatis . . . gratiam quoque statu filiorum⁴⁴ in spiritu ad immortalitatem baptizatis confert »Et nos, qui habemus in nobis primitias spiritus et exspectamus statum filiorum ad redemptionem corporum nostrorum« (Röm 8,23) . . . Nam ecce etiam pueri ab infantia sua baptizantur, non quidem in remissionem peccatorum — Quomodo enim? Ecce, non peccaverunt—sed in statum filiorum, ut accipiant primitias Spiritus ad mysterium resurrectionis et redemptionem corporum suorum »Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem« (Röm 6,4). Idcirco Baptista, sicut dixi, de eo praedicaverat »Ipse baptizavit vos in Spiritu Sancto et igne« (Matth 3,11)⁴⁵. Die Taufe dient zur Vergabung der persönlichen Sünden nur bei den Erwachsenen; Kindern und Erwachsenen schenkt sie in gleicher Weise das Angeld der Unsterblichkeit und erhebt sie in den Stand der Söhne Gottes zur dereinstigen Auferstehung.

⁴⁰ Zur Zenturie II,38; Frankenberg 157. Dazu Vaschalde 23, inc: ita explicit: natus est.

⁴¹ Zur Zenturie IV,12; Frankenberg 267.

⁴² Vgl. z. B. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 437.

⁴³ Vaschalde hat sacramentum.

⁴⁴ Vaschalde hat adoptio.

⁴⁵ Vaschalde 115/6.

In der Taufe wird weiterhin der zalma (Abbild) Gottes wiederhergestellt. »Und wir nach dem zalma der verborgenen (Gottheit), dessen Angeld wir in der hl. Taufe erhalten haben, vollkommen werden⁴⁶.« Zweifellos war in Babai bei der Niederschrift dieses Satzes der Gedanke an die Erschaffung des Menschen lebendig, der als zalma Gottes erschaffen wurde, der aber verlorenging. In der Taufe allerdings wird nicht der vollendete und endgültige zalma gewährt, sondern nur das Angeld auf ihn. Erst in der Ewigkeit wird er vollendet sein. Auf den zalma als Angeld bezieht sich auch folgender Text: »Das erfüllt sich hier durch die Taufe geheimnisvoll an denen, die sich von Leidenschaften und Irrtum gereinigt haben und dort in der guten Vollkommenheit⁴⁷.« Der in der Taufe wiedererworbene zalma erreicht hier auf Erden durch Reinigung von Leidenschaft und Irrtum eine stetig wachsende Klarheit und Heiligkeit.

Die Taufe verleiht das Unterpfand der künftigen Auferstehung, deren Grundlage die Gnade des Hl. Geistes ist. In und mit der Gnade ist der Mensch auf Erden schon vom Tode wiedererstanden. Am Ende der Tage wird er die Auferstehung in ihrer endgültigen Form erleben. Et baptizamus, ut in similitudinem eius resurgamus. Beatus Paulus dicit: »Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem et sicut Christus Jesus surrexit a mortuis per gloriam Patris sui, ita et nos in vita nostra ambulemus« (Röm 6,4 und 8,11)⁴⁸.

Die Taufe stärkt die Sinne des Menschen, sowohl die inneren, die geistigen Sinne, als auch die äußeren, die Sinne des Leibes. In dieser Hinsicht bedarf die Gnade der Mitarbeit des Menschen im besonderen. Die Sinne werden in eine engere Beziehung zu den Geboten gesetzt. »Weil durch die Taufe und das Leben nach den Geboten ihre (der Menschen) Sinne soweit gestärkt sind⁴⁹.« Durch die Beobachtung der Gebote werden die Sinne nicht nur geübt, sondern auch gereinigt.

Eine ganz wesentliche Wirkung der Taufe sieht Babai in der Mitteilung des übernatürlichen Erkenntnisvermögens. Für das gesamte religiöse Leben, für das innere und das äußere, ist für Babai in erster Linie die richtige Erkenntnis maßgebend und grundlegend, die auch den Willen trotz seiner freien Entscheidungsmöglichkeit bestimmen soll. Der Schwerpunkt für die Willensentscheidung liegt im inneren Werte der erkannten Wahrheit. In seiner Moralauffassung ist Babai sehr stark werttheologisch eingestellt. »Alles dieses (nämlich: Wandel in der Tugend und die Lehre der geistigen Erkenntnis) haben wir durch die Gnade des Hl. Geistes in der Taufe geheimnisvoll als Angeld empfangen⁵⁰.« Die Erkenntnis der Wahrheit beruht also primär auf der Gnade des Hl. Geistes. Ihr sicheres Merkmal ist die objektive Unterscheidung. »Denn in einzigartiger Weise besitzen die

⁴⁶ Zur Zenturie III,7; Frankenberg 193.

⁴⁷ Zur Zenturie III,55; Frankenberg 227.

⁴⁸ Vaschalde 117. Wir haben den ersten Satz der lateinischen Übersetzung geändert.

⁴⁹ Zur Zenturie II,44; Frankenberg 161.

⁵⁰ Zur Zenturie IV,12; Frankenberg 267.

Menschen das erquickende Öl, sagt er (Evagrius), d. h. die Gnade der Salbung durch den Hl. Geist in der Taufe, die wegen der Schwäche ihrer (der Menschen) Natur ihnen vermehrt gegeben wurde, um durch sie hinaufzusteigen zur vollkommeneren Gesundheit in der hohen Erkenntnis, worin sie die hl. Unterscheidung besitzen⁵¹.« Zitiert wird anschließend 1 Joh 2,20 u. 27. In einem weiteren Texte wird uns gesagt, worin die hohe Erkenntnis, d. h. die Unterscheidung, besteht. Sie ist der wahre Glaube in Verbindung mit der Hoffnung. »Und es ist der Glaube eine Zuversicht für die Hoffnung auf das, was für sie (die Menschen) wie Wirklichkeit ist und eine Offenbarung dessen, was unsichtbar. Dieser Offenbarung der Erkenntnis werden die Heiligen =(die Getauften) in diesem Leben schon gewürdigt. Deshalb drängt Paulus: 1 Cor 9,24 und der Herr sagt: Joh 14,23⁵².« Der Glaube gibt den Inhalt der Erkenntnis, die als eine Offenbarung gekennzeichnet wird.

Der Glaube als Offenbarung wird in der Taufe nur als Angeld mitgeteilt. Er muß hier auf Erden durch die Mühewaltung des Menschen, also durch seine Mitarbeit, zur weiteren Entfaltung kommen, um in der Ewigkeit zur Vollendung zu gelangen. Gnade und Mensch sind auf ein entsprechendes Zusammenarbeiten angewiesen. Babai intendiert hiermit, daß eine möglichst große Sündenlosigkeit und der Vollzug guter Werke eine notwendige Voraussetzung für die irdische Zunahme der Glaubenserkenntnis sind. »Das dritte Samenkorn (die Erkenntnis) ist das, welches der Herr in den Acker der Welt gesät hat, das in der Taufe verborgen ist und das infolge der Tugendübung nach Seinen Geboten zur Vollendung aufsprießt⁵³.« Die Erkenntnis wird sowohl den Erwachsenen wie den Kindern zuteil, naturgemäß dem Alter angepaßt. »In der Gnade der hl. Taufe empfangen sie ferner geheimnisvoll und als Erstling und Unterpfand jene erhabene Erkenntnis und die übrigen versprochenen Güter und auch jene, die im Alter der Unterscheidung getauft werden. Diese und auch die Kinder, die bislang noch nicht die Unterscheidung besitzen ... auch diese (die Kirche) empfangen die Erkenntnis ..., wenn sie zur Unterscheidung gekommen sind und ihre Hoffnung fassen können und sie in der Gnade wachsen, die sie empfangen und sich fördern durch Ascese und die Geheimnisse unserer Erlösung. Und ihr Herz wird erleuchtet, jenes selige Licht aufzunehmen: denn viele empfangen diese Heiligkeit in der Taufe in einem vollkommenen Alter. Und weil sie diese (Gnade) nicht durch Reinheit, durch Beobachtung der Gebote bewahren, verlieren sie diese und löschen aus das selige Licht, dessen Geheimnis sie empfangen. Und von ihnen wird genommen das Siegel des Lebens⁵⁴.« Der Text ist leider unvollständig. Das Taufsiegel, von dem schon die Rede war, wird als ein solches des Lebens bezeichnet. Das stimmt überein mit unserer oben gegebenen Erklärung des Siegels.

⁵¹ Zur Zenturie III,43; Frankenberg 219.

⁵² Zur Zenturie III,89; Frankenberg 257.

⁵³ Zur Zenturie II,49; Frankenberg 165.

⁵⁴ Zur Zenturie III,74; Frankenberg 241.

Die höchste Erkenntnis, welche dem Menschen überhaupt geschenkt werden kann, ist die, deren Objekt die Trinität ist. Zunächst die Tatsache: »Hier belehrt er (Evagrius) uns über die Gottheit in drei Personen, daß wir empfangen haben ihre Erkenntnis in dem Angeld der Güter aus der Salbung in der hl. Taufe (1 Joh 2,27). Diese Salbung, die wir in der Taufe empfangen, erhebt uns zur Kenntnis voller Seligkeiten, (zur) Erkenntnis der Einzigartigkeit der hl. Dreifaltigkeit⁵⁵.« Prinzipiell ging das Licht der Erkenntnis der Trinität dem Menschen schon in der Taufe Christi auf. »Und in Ihm (Christus) ging uns auch die Erkenntnis der Trinität auf, als Er getauft wurde⁵⁶.« Als Gnade erfordert diese Erkenntnis die Mitwirkung des Menschen, die darin besteht, daß der Mensch sich immer mehr reinigt von allem Leidenschaftlichen und Boshaften. Doch bleibt diese Erkenntnis auf Erden trotzdem nur ein Angeld, im Himmel erst wird sie vollkommen sein. »Ja, durch die hl. Taufe in Verbindung mit der Beobachtung der Gebote geht in uns jenes selige Licht geheimnisvoll auf und in der neuen Welt in aller Vollkommenheit des Guten⁵⁷.« Die Erkenntnis der Dreifaltigkeit vollzieht sich im hauna = νοῦς, dem erhabensten Teile der Seele. Wie sich die Erkenntnis im hauna vollzieht, schildert uns Babai im folgenden Texte: »Weil nun der hauna, der begreifende Teil der Seele, die Lehre und den Glauben empfängt und nach dem Glauben die hl. Taufe⁵⁸ und durch die Taufe die Gnadengaben des Geistes, danach die neue Erschaffung und das Licht des gesegneten Evangeliums, welches die Erkenntnis der angebeteten Dreifaltigkeit ist, so macht er (Evagrius) in diesem Gleichnisse das klar: Wie das Feuer seinen Stoff dynamisch ergreift durch das Entzünden des Zünders und dadurch die in diesem verborgene Energie sichtbar wird, so ergreift auch der hauna durch seine ihm innewohnende natürliche Kraft und das Licht der Taufgnade . . . und vereinigt sie (die Seele) . . . zu einer absoluten Erkenntnis, indem er sich im Lichte der Trinität mit der Seele gänzlich vereinigt. Von da an gibt es dann keine Trennung und keine Teile mehr, nur ein Licht . . . Seele mit Leib in einem Geiste, in einem Lichte der Trinität⁵⁹.« Die Erkenntnis ist dem Feuer vergleichbar, das den Gegenstand durchglüht. So werden auch Leib und Seele des Menschen von dem Feuer der Erkenntnis durchglüht, so daß in gewisser Hinsicht der Mensch im Zustande der Verklärung sich befindet. Auf denselben Gedanken spielt ein weiterer Text an: »Nämlich die Vernunft, die, von allen Hüllen befreit, vollkommene Heiligkeit durch die Taufe empfing nach dem Worte: Ihr werdet mit dem Geiste und mit Feuer getauft werden (Lk 3,16; Apg 1,5). Wer dieses die Finsternis vernichtende Feuer in der Taufe nicht empfing, kann nicht dieser erhabenen Erkenntnis . . . dienen . . . Kurz, wer das

⁵⁵ Zur Zenturie IV,18; Frankenberg 271.

⁵⁶ Zur Zenturie III,11; Frankenberg 197.

⁵⁷ Zur Zenturie III,83; Frankenberg 251.

⁵⁸ Babai meint hier den Katechumenenunterricht und die damit verbundene traditio symboli. Er spricht also von der Erwachsenentaufe.

⁵⁹ Zur Zenturie II,29; Frankenberg 149.

Feuer in seinem durch die Taufe bewirkten gottgefälligen Zustand und dem neuen Geistesleben nicht empfangen hat, steckt in der Unwissenheit und in der verwirrenden Finsternis des Bösen⁶⁰.«

Die irdisch erreichbare Erkenntnis kann nur statthaben in einer speziellen ontischen und ethischen Höhe: in der des reinen Gebetes, d.h. in einer inneren Verbindung mit Gott, die allem Irdischen enthoben ist, und in der Konzentration des ganzen Menschen auf die Trinität besteht, ohne Ablenkung und ohne Zerstreuung. Zwischen Gott und dem Menschen scheint die Welt der Materie aufgehoben zu sein. »Bevor wir (nicht) durch die hl. Taufe geistig geboren sind und in uns den lebenspendenden Geist, der den Leib und die Seele zugleich im Geheimnisse der Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit belebt, besitzen und die Gnade des Hl. Geistes (in uns) wohnt, ist das Auge unseres Geistes nicht erleuchtet, um zu unterscheiden die Anschauungen und die Lehren und auch nicht (fähig), in das Allerheiligste der Verborgenheit einzudringen zur Zeit des (reinen) Gebetes, wenn in uns jenes selige Licht aufgeht⁶¹.«

III.

Die Taufformel ist die trinitarische. »Als Er (Christus) Seine Jünger aussandte, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes zu taufen⁶².«

Der eigentliche Spender der Taufe ist der Priester, der kraft seines Priestertumes vorher Öl und Wasser weiht. »Denn der Taufende hat das selige Öl, d.h. der taufende Priester hat die Gnade des Hl. Geistes, insofern er kraft seines Priestertumes Wasser und Öl heiligt und den Namen der heiligen Dreifaltigkeit über dem Täufling spricht. Und dieser empfängt die Erstlingsgabe des Hl. Geistes⁶³.« Das erwähnte Öl ist wahrscheinlich das Chrisam, das zur Zeit Babais noch vom Priester konsekriert wurde. Taufe und Firmung bilden eine Einheit.

Das Martyrium ist der Taufe gleichzusetzen; es gilt als Ersatztaufe. »Daher kann diese Gnade ohne Taufe und ohne Priestertum nicht empfangen werden außer in der Art des Martyriums, die (in diesem Falle) verliehen wird und stärkt und ermutigt und ihnen (den Märtyrern) das Unterpfand des Lebens gibt⁶⁴.«

Über die Notwendigkeit der Taufe lehrt Babai: »Und wer diese Hoffnung nicht aus der Taufe nimmt, hat kein wahres Leben und wird nicht gewürdigt der künftigen Seligkeit; denn wer glaubt und sich taufen läßt, wird leben (Mk 16,16). Und wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, wird nicht eintreten in das Reich Gottes (Joh 3,5)⁶⁵.«

⁶⁰ Zur Zenturie II, 51; Frankenberg 167.

⁶¹ Zusatzkommentar, Sentenz 58; Frankenberg 469.

⁶² Zur Zenturie III, 11; Frankenberg 197.

⁶³ Zur Zenturie III, 85; Frankenberg 253.

⁶⁴ a. a. O.

⁶⁵ a. a. O.

Ist Vat. Syr. 368 monophysitischer Herkunft?

von

Hieronymus Engberding OSB

In OrChrP 27 (1961) 387–424 hat Joseph-Marie Sauget, Scriptor orientalis an der Vaticana, in fesselnder Weise von der Sorgfalt berichtet, mit welcher die beiden Hss. Vat. Syr. 368 und Vat. Syr. 369 wieder zu ihrer ursprünglichen Gestalt gebracht wurden, soweit das der lückenhafte Bestand der beiden Hss. heute überhaupt noch ermöglicht. Der gelehrte Vf. hat an diesen Bericht eine eingehende Beschreibung des Inhaltes der beiden Homiliare angefügt und dabei auch die übrigen Probleme berührt, welche diese beiden Dokumente aufwerfen. Da aber noch nicht alle Fragen zur Zufriedenheit gelöst sind, hat er die Fachgenossen gebeten, ihrerseits zur Aufhellung der noch strittigen Punkte beizutragen.

Zu diesen strittigen Punkten gehört auch die Frage nach dem Bekenntnis, welchem die Gemeinde, der Vat. Syr. 368 bei der Feier der Liturgie diene, angehörte. Sauget hat sich darüber folgendermaßen geäußert: «Le Vat. Syr. 369 est une collection d'origine monophysite. — Etant donné la grande ressemblance entre les deux collections de V. S. 368 et V. S. 369, en raison surtout des 15 homélies communes dans une traduction littéralement semblable presque toujours, nous pensons que V. S. 368 est aussi d'origine monophysite¹.»

I. Die Bedeutung der liturgischen Data

Ehe wir auf die Tragfähigkeit dieser Argumente näher eingehen, müssen wir hervorheben, daß bei der Bestimmung des Bekenntnisses der Gemeinde, welcher der Vat. Syr. 368 diene, die liturgischen Data gar nicht berücksichtigt worden sind. Dabei spielen diese oft erst die entscheidende Rolle. Man prüfe daraufhin die Sammlung von homiletischen Texten, welche die Hs. 255 b (aus dem Jahr 881/2 n. Chr.) des Katalogs 487 K. W. Hiersemann² = Nr. 3 des Katalogs 500 derselben Firma bietet³. Mit vollstem Recht hebt Baumstark zunächst die Bedeutungslosigkeit des Kriteriums des Bekenntnisses der einzelnen Vf. hervor; denn hier finden sich Orthodoxe aus der Zeit nach 451 neben Nestorianern und Monophysiten. »Die in Betracht kommenden Befunde heben sich in ihrer Beweiskraft gegenseitig auf⁴.« Um so größeres Gewicht legt Baumstark dagegen auf die liturgischen Tatsachen. Zwar kann ich ihm in der Bewertung der Existenz

¹ a. a. O. 400 und Anm. 1 derselben Seite

² Aus dem Jahr 1921.

³ Vgl. die Einleitung zu dem Aufsatz von Anton Baumstark, *Zwei syrisch erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus* = OrChr 36 (1941) 52–67.

⁴ OrChr 36 (1941) 57.

einer syrischen Übersetzung des jambischen Kanons des Johannes von Damaskus⁵ auf Pfingsten nicht so ganz beipflichten. Denn nach Ausweis von Sachau 349⁶ finden wir bereits um die Wende des 10. zum 11. Jh. diesen Kanon auch im jakobitischen Raum. Baumstark, der diese Tatsache wohl kannte, half sich mit dem Argument, daß diese Übernahme des griechischen Kanon zunächst nur im mesopotamischen Nordosten stattgefunden habe, in der Sphäre von Melitene und Edessa; »erst dem 13. u. 14. Jh. gehören dem Westen (Cypern) entstammende Hss. an, welche den entsprechenden liturgischen Buchtyp vertreten«⁷.

Dagegen erscheint mir Baumstarks Bewertung der beiden umfangreichen Gebete als Stücke des byzantinischen Ritus vollauf gerechtfertigt, auch wenn wir ihr griechisches Original nicht kennen⁸. Daher darf man in dem Vorkommen dieser Gebete ein brauchbares Kriterium zur Bestimmung des Ritus erblicken, welchem die Gemeinde folgte, die jene Hs. beim Gottesdienst benutzte.

Wenn wir uns nun nach diesen grundsätzlichen Darlegungen unseren beiden Hss. zuwenden, wollen wir zuallererst betonen, daß bei Vat. Syr. 369 die liturgiegeschichtlichen Data ganz im Einklang stehen mit der Ansicht, welche Charles Martin⁹ bereits gewonnen hatte und welche Sauguet nur billigen konnte. Denn in dieser Hs. finden wir auf fol. 99 die Anweisung: »für den Montag der Karwoche, die Ankunft im Hafen«. Nun ist gerade dieser Ritus für den syrisch-monophysitischen Bereich kennzeichnend¹⁰.

Welche Erkenntnisse in liturgiegeschichtlicher Hinsicht lassen sich nun aus Vat. Syr. 368 gewinnen?

⁵ In den gedruckten Menäen wird als Verfasser Johannes ὁ Ἀρχιῆς angegeben. Gemeinhin wird darunter Johannes von Damaskus verstanden. So auch der Fachmann für Kanonesdichtung Odilo Heiming, welcher in seinem »*Syrische eniânê und griechische Kanones. Die Hs. Sachau 349 der Staatsbibliothek zu Berlin*« = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 26 (Münster 1932) 45 schreibt: »Das griechische Pentekostarion führt ihn nach seinem erblichen Staatsamt als den Ἀρχιῆ auf.« H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959) 485 schreibt jedoch: »Daß auch der Dichter Joannes ὁ Ἀρχιῆς mit Damaskenos identisch sei, ist unbewiesen.«

⁶ Heiming 63 (unter Nr. CXIX).

⁷ OrChr 36 (1941) 57, Anm. 3.

⁸ Dabei bleibt die Frage, an welcher Stelle diese Gebete ihre Verwendung fanden, immer noch offen. Zwar hat das Material, welches Teodoro Minisci, *Le preghiere ἀπισθάζωνοι dei codici criptensi* = Bollettino della Badia greca die Grottaferrata 2 (1948) 65–75; 117–26; 3 (1949) 1–10; 61–66; 121–32; 185–94; 4 (1950) 1–14 veröffentlichte, noch eingehender die Mannigfaltigkeit solcher, vom Tagesgeheimnis geprägter Gebete dargetan und damit die Möglichkeit, daß es sich bei unseren Gebeten um dieselbe Bestimmung handelt, noch erhöht. Dennoch bleibt die Verwendung an anderen Stellen nicht ausgeschlossen. Odilo Heiming denkt z. B. an den Abschluß der Vesper; vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 1 (1950) 373.

⁹ Byzantion 12 (1937) 356.

¹⁰ Vgl. Adolf Rucker, *Die Ankunft im Hafen des syrisch-jakobitischen Festivals und verwandte Riten* = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 78–92.

Hier springt das Vorhandensein einer Homilie auf den hl. Klemens, den Bischof von Ancyra († 255) ins Auge¹¹. Diese Homilie ist bis jetzt sonst noch nirgends aufgetaucht¹², auch im griechischen Bereich noch nicht¹³. Es muß dem Redaktor ein besonderes Anliegen gewesen sein, gerade diese Homilie aufzunehmen. Und wenn wir das Initium ins Auge fassen: *duplex festum hodierna die agitur*, können wir dem Schluß nicht ausweichen, daß die Gemeinde, welche unsere Hs. beim liturgischen Gottesdienst benutzte, eine liturgische Feier dieses Bischofs Klemens beging.

Nun zeigt sich aber bei der Prüfung einer bunt gemischten Vielzahl von Festkalendern des syrisch-monophysitischen Raumes¹⁴ genau derselbe Befund, den wir bei der Untersuchung des Festes des hl. Hierotheus im gleichen Raum feststellen konnten: Ein Fest des Bischofs von Ancyra wird nur von denselben vier Zeugen geboten, in welchen auch das Fest des hl. Hierotheus verzeichnet ist: Add 17232 (J. 1210) = Nau 11; Vat. Syr. 59 (J. 1547/8) = Nau 6; Paris, Bibl. Nat. Syr. 146 (Anfang des 17. Jh.) = Nau 6; Vat. Syr. 37 = AnalBoll 27 (1908) 173¹⁵. Da es sich bei beiden

¹¹ Fol. 149^v^b–152^v^b. Über den Heiligen selbst vgl. BHG³ 352/4e.

¹² Vgl. BHO 196.

¹³ Vgl. die Angaben in BHG³ 352.

¹⁴ Die syrischen Zeugen des melchitischen Ritus scheiden hier natürlich aus. Bezeichnend ist, daß sich auch in ihnen das Fest des Klemens von Ancyra regelmäßig findet; vgl. Sachau, Katalog S. 823 = Josef Molitor, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung*; hier kommt OrChr 25/26 (1930) 26 in Betracht; vgl. ebenso Vat. Syr. 77, fol. 132 und Sachau, Katalog S. 869 und 880. – Von den Kalendern, welche aus dem syrisch-monophysitischen Bereich stammen, prüfte ich die von F. Nau in PO 10 veröffentlichten Menologien; die Berliner Hss.: Sachau 349, Sachau 39, Sachau 234; Vat. Syr. 37 und 39; das Synaxar des Jakobitischen Markusklosters zu Jerusalem nach OrChr 9 (1911) 311f.; den Kalender in J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3,1,635f.; die Indices der Kataloge des British Museum (Wright), der Bibliothèque Nationale zu Paris (Zotenberg), der syrischen Hss. zu Leningrad (Pigulewskaja), auf dem Sinai (Smith Lewis), der verschiedenen, von J. M. Vosté veröffentlichten Kataloge syro-chaldäischer Hss.

¹⁵ Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, wie durch das Zeugnis dieser Hss. Ernst Honigmann in die Irre geleitet wurde und zu der Annahme kam, Dionysius der Areopagite sei von den monophysitischen Syrern am 3. Oktober gefeiert worden. Er hatte nicht gemerkt, daß es sich in diesen Hss. bei dem Fest dieses Tages um byzantinischen Einfluß handelt. Vgl. unsere eingehenden Untersuchungen in OrChr 38 (1954) 68–95. – Daher nimmt es uns auch nicht wunder, den gleichen »Siegeszug des byzantinischen Festkalenders« auch bezüglich des hl. Klemens von Ancyra in späteren Dokumenten des monophysitischen Raumes auch des nicht-syrischen Bereiches anzutreffen. So im arabischen Synaxar (PO 11, 773/6), das sogar das für unseren Gesichtspunkt so bezeichnende Fest des erst 979 gestorbenen Styliten Lukas kennt (PO 3,474ff.). Da das äthiopische Synaxar (Vat. aeth. 111) auf die arabische Bearbeitung zurückgeht, treffen wir hier dieselben Befunde an wie eben (vgl. fol. 102f.; 146). Aus dem gleichen Strom erklärt sich das Auftreten des hl. Klemens von Ancyra in den arabischen Evangelarien (PO 10,197), im koptischen Katameros (zum 23. Januar = 28. Tubeh), im armenischen Synaxar (PO 20,824). – Lehrreich ist wiederum, daß dem alten Heiligen-

Persönlichkeiten nicht um Heilige handelt, welche sich einer besonderen Beliebtheit erfreuten, darf dieses Zusammentreffen in der Bezeugung nicht als reiner Zufall gewertet werden. Vielmehr zeugt die Übereinstimmung im Befund für die gemeinsame Quelle: Einstrom byzantinischen Gutes.

Nun wäre es ja denkbar, daß es sich beim Vat. Syr. 368 auch um eine solche syrisch-monophysitische Gemeinde handelt, welche sich sekundär diesem byzantinischen Einfluß geöffnet hat. Indessen ist hier wohl zu beachten, daß der genannte Siegeszug des byzantinischen Festkalenders erst um die Wende des 11. zum 12. Jh. einsetzt¹⁶. Dem entspricht auch die Tatsache, daß das Gedenken an den hl. Klemens in den genannten vier syrischen Festkalendern frühestens im Jahre 1210 auftritt. Vat. Syr. 368 gehört aber bereits der Mitte des 8. Jh. an¹⁷. Daher halte ich die Möglichkeit, daß unser Vat. Syr. 368 einer melchitischen Gemeinde diene, für wahrscheinlicher.

Andere liturgiegeschichtliche Data, welche im gleichen Sinn eindeutig für eine Gemeinde des melchitischen Ritus sprächen, finden sich allerdings in Vat. Syr. 368 nicht. Umgekehrt finden sich aber auch keine Angaben, welche eindeutig nur für den syrisch-monophysitischen Ritus sprächen.

Angesichts dieser Feststellungen und Erkenntnisse gewinnt indessen die Tatsache, daß wir in demselben Vat. Syr. 368 drei Homilien Isaaks des Antiochener mit klarer antimonophysitischer Tendenz Aufnahme gefunden haben, neues Gewicht¹⁸. Zwar hat auch Sauget dieser Erscheinung seine volle Beachtung gewidmet: «La seule présence de l'homélie d'Isaac le Docteur contre Nestorius et Eutychès ne suffit pas semble-t-il, pour conclure à une origine orthodoxe du recueil. Laissons aux patrologues le soin de montrer jusqu'à quel point les Jacobites se sont réclamés plus particulièrement d'Eutychès¹⁹.» Das haben die Patrologen schon geleistet; vgl. nur das Urteil des Philoxenus von Mabbug, der sich — obschon erklärter Gegner des Chalcedonense — klar von Eutyches absetzte, weil dieser lehrte: «qui est né n'a pas d'abord contracté une parenté naturelle avec celle qui l'a engendré . . . » oder: «Eutychès niait la vérité du corps issu de la Vierge²⁰.» Deutlicher kann die Stellungnahme gegen Eutyches bei einem Monophysiten nicht sein.

kalender von Jerusalem das Fest des hl. Klemens von Ancyra noch fehlt; vgl. die Zeugen des georgischen Kanonarion. Dagegen tritt es in den jüngeren, byzantinisierten Dokumenten auf; vgl. Gérard Garitte, *Le Calendrier Palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)* (Bruxelles 1958) 159 oder Heinrich Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend* = Liturgie und Kunst 1923, S. 9.

¹⁶ Vgl. OrChr 38 (1954) 82–91.

¹⁷ Sauget 393 unten.

¹⁸ Das sind die nr. 46, 47, 48.

¹⁹ Sauget 400, Anm. 1.

²⁰ Der Bequemlichkeit halber sei hier nur hingewiesen auf Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon 1* (Würzburg 1951) 434 und 587 und Register im 3. Bd. unter »Eutyches«.

Dennoch scheint hier die Lage in concreto etwas anders zu sein. Denn in der Homilie heißt es: »Wo ist der dumme Eutyches, welcher die Annahme eines Körpers durch ihn (= den Logos) leugnet? Er soll sehen, daß jeder bekennt, daß wir durch seinen Leib das Leben bekommen haben²¹.«

Freilich ist unser Ergebnis noch ein wenig einzuschränken. Denn die Homilie auf den Bischof von Ancyra gehört nicht mehr zu dem eigentlichen corpus des Vat. Syr. 368. Dieses besteht aus den ersten 34 Nummern, welche klar der Ordnung des Kirchenjahres folgen. Daran schließen sich einige Homilien, welche nicht für einen bestimmten Tag vorgesehen sind. Dann folgt wieder eine Gruppe von drei Homilien, welche nochmals für einzelne bestimmte Feste vorgesehen sind. Das sieht aus wie ein Nachtrag. Solche Nachträge treffen wir in Hss. mit homiletischen Texten, welche nach dem Lauf des Kirchenjahres geordnet sind, häufig²². Solch ein Nachtrag gehört oft einer späteren Redaktion an, braucht es aber nicht notwendig zu tun.

Somit hätten wir unser Ergebnis folgendermaßen einzuschränken: Das Vorhandensein einer Homilie auf den hl. Klemens, den Bischof von Ancyra im Vat. Syr. 368, spricht dafür, daß wenigstens zu jener Zeit, als diese Homilie in die Hs. aufgenommen wurde, die betreffende Gemeinde dem melchitischen Ritus folgte.

II. Prüfung der Argumente Saugets

S. weist darauf hin, daß beiden Hss. 15 Homilien gemeinsam sind. Das ist bei einem Bestand von 54 bzw. 56 Nummern etwa 20 Prozent. Ein solcher Prozentsatz kann aber, wenn nicht klare Gründe etwas anderes nahelegen, auch sehr gut durch den Hinweis auf Benutzung allgemein bekannten Textgutes erklärt werden²³. Man müßte also wohl über ein umfangreicheres Material verfügen, um entscheiden zu können, in welchem Sinn die Tatsache der Gemeinsamkeit von gut 20 Prozent an Texten zu werten ist.

Zudem sind gewöhnlich gerade die unterscheidenden Merkmale die wichtigeren Hinweise für die Bestimmung der Herkunft. Man beachte in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Vat. Syr. 369 von der Homilie auf Epiphanie²⁴, welche Vat. Syr. 368 auf fol. 24/25 bietet, nur soviel benutzt, wie den ersten 35 Zeilen der Ausgabe bei Migne entspricht, um dann eine Homilie des Gregor von Antiochien anzuschließen. Mir scheint gerade an diesem Beispiel der Eigenweg von Vat. Syr. 369 recht deutlich zu werden.

²¹ P. Bedjan, *Homiliae sancti Isaaci syri antiocheni* 1 (Paris-Leipzig 1903) 803f.

²² Die nr. 35–40.

²³ Dieser Grundsatz ist z. B. bei Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* = TU 50–52 so und so oft angewendet worden.

²⁴ Daß Vat. Syr. 368 wegen Blattverlustes erst bei PG 65,21 einsetzt, spielt für unseren Gesichtspunkt keine Rolle, da gerade das, was Vat. Syr. 368 tatsächlich bietet, sich in Vat. Syr. 369 nicht findet.

Ferner weist S. zur Erhärtung der Gemeinsamkeit des Ursprungs von Vat. Syr. 368 und Vat. Syr. 369 auf *la traduction littéralement semblable presque toujours*²⁵. Zweifellos kann in dieser Hinsicht nur eine umfassende Untersuchung für jede einzelne der gemeinsamen Homilien ein Urteil herbeiführen, das einen Anspruch auf wirkliche Gültigkeit hat. Glücklicherweise besitzen wir schon eine solche Einzeluntersuchung für einen ganz nah verwandten Fall: Bis zum Jahre 1929 war der Text der Homilie des Proklus auf die Geburt des Herrn, welche Vat. Syr. 368 auf fol. 16–18 bietet, nur durch diese Hs. bekannt. Da gelang es Cyril Moss, in der Hs. Or. 8606, welche das British Museum im Jahre 1920 erworben hatte, unsere Homilie zu entdecken. Da in der Hs. der Vaticana eine Lücke klaffte, veröffentlichte Moss diese Lücke in Mus 42 (1929) 61–73²⁶ und schloß daran eine Untersuchung des Verhältnisses der beiden Versionen insgesamt. Auf weiteste Strecken zeige sich völlige Übereinstimmung bis in den Wortlaut. Im Text selbst vermochte er nur acht Lesartenunterschiede namhaft zu machen. Dennoch lautet sein Ergebnis: "From these passages it is evident that we have two independent Syriac versions of the homily".

Derselbe Cyril Moss hat auch syrische Übersetzungen von Ps.-Athanasius, Contra Apollinarium I untersucht²⁷. Hier kam er zu dem Ergebnis: Die Übersetzungen in Add 18813 (= A) und Or 8606 (= B) sind im Grunde identisch; aber "on the whole, the text of B is superior to that of A and may perhaps present a revision of the text in the direction of greater accuracy"²⁸.

Die syrischen Übersetzungen der Homilien Gregors von Nazianz hat Willy Lüdtke wenigstens an Stichproben untersucht²⁹. Er fand die Ansicht William Wrights³¹ bestätigt, daß wir es mit zwei verschiedenen Übersetzungen zu tun haben; und zwar »sind diese beiden Versionen nicht unabhängig voneinander, sondern die eine ist eine Revision der anderen«. So erklärt es sich, daß wir in Br M Add 12153 = Wright 555 und Add 14548 = Wright 558 dieselbe syrische Version haben, ohne daß eine unmittelbare Abhängigkeit der Hss. voneinander vorliegt. Lüdtke hat vielmehr wahrscheinlich gemacht, daß beide Texte auf die Übersetzung des Paulus von Cypern um 624 zurückgehen³¹. Lüdtke führt des weiteren noch

²⁵ a. a. O. 400, Anm. 1.

²⁶ Merkwürdigerweise jedoch mit ostsyrischen Typen.

²⁷ *A Syriac Version of Ps.-Athanasius, contra Apollinarium I* = OrChrP 4 (1938) 65–84.

²⁸ a. a. O. 68f.

²⁹ *Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz* = OrChr 11 (1913) 263–76. Hier kommen aber nur die S. 264/8 in Betracht.

³⁰ *Catalogue of Syriac Mss. in the British Museum* 2 (1871) 423ff.

³¹ Aus den Briefen des nestorianischen Katholikos Timotheos I. wissen wir, daß der Abt Paulus, welcher die Oktoechos des Severus ins Syrische übersetzte, auf der Insel Cypern ebenfalls die Homilien des Gregor von Nazianz ins Syrische übertrug; vgl. OrChr 2 (1902) 8f. Timotheus bezeichnet diese Übersetzung als »Bücher der Häretiker« und benutzt sie dennoch; vgl. OrChr 3 (1903) 12f.

folgendes Beispiel an: Als Athanasius von Nisibis die Briefe des Patriarchen Severus von Antiochien ins Syrische übersetzte und dabei auch ein Zitat aus einer Rede des Gregor von Nazianz zu übertragen hatte, übersetzte er diese Stelle nicht neu, sondern erleichterte sich seine Arbeit durch Nachschlagen in seinem (syrischen) Gregor!

Aus der Verschiedenheit dieser Einzelfälle erhellt, welch mühsame Arbeit noch zu leisten wäre, wollte man berechtigt sein, aus der Art der syrischen Versionen in unseren beiden Hss. bindende Schlüsse auf gemeinsamen Ursprung zu ziehen!

Wenn unsere Darlegungen und Vermutungen über den melchitischen Charakter des Vat. Syr. 368 das Richtige treffen, würde seine Bedeutung noch wachsen. Freilich ist auch das Homiliarium des Br. M. Or 8606 melchitischen Ursprungs und sogar durch Kolophon genau auf das Jahr 723 n. Chr. datiert. Aber es ist kein liturgisches Homiliarium und dient dogmatisch-apologetischen Interessen³².

III. Zur Identifizierung der einzelnen Texte

1.

Zu Vat. Syr. 368, Nr. 10: Das von Sauget mitgeteilte Incipit und Desinit stimmt genau überein mit PG 61,787-90.

2.

Ebenso stimmt das Incipit von Vat. Syr. 368, Nr. 41, mit BHG³ 1462m überein; das Desinit nach der Angabe in OrChrP 27 (1961) 411 ist nicht so eindeutig.

³² Vgl. die ausführliche Angabe des Inhalts bei Hans-Georg Opitz, *Das syrische Corpus Athanasianum* = ZntW 33 (1934) 18-31 und JThSt 13 (1962).

Studien zu koptischen Pascha-Büchern

Der Ritus der Karwoche in der koptischen Kirche

Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung nach unveröffentlichten koptisch-arabischen Handschriften der National-Bibliothek zu Wien. Mit 7 Abbildungen¹

von

Maria Cramer

- I. Die angebliche Entstehung des Pascha-Buches.
- II. Zusammenfassende Übersicht vorhandener Pascha-Rituale.
 1. Druckschriften.
 2. Handschriften.
 3. Beschreibung der Wiener Hss. K 11 231, K 11 252, K 11 261, hier Nr. 1, 2, 3.
- III. Vergleich dieser Wiener Hss. mit Druckschriftentyp B und C (Pascha-Direktorien und Turûhât).
 1. Begriffsbestimmung des Tarh:
Verfasser, Datierung, Zeitpunkt der Rezitation.
 2. Art des Vortrags der Turûhât:
Melodie, Metrum, Ton.
 3. Die koptischen Kirchentöne:
Freudenton, Trauertton, Begräbnistton, Auferstehungston,
Athribis — und Singârî-ton, Paschaton, Palmenton, Kreuzton,
Heiliger Ton, jährlicher Ton, bekannter Ton, Pauluston.

¹ Die Erlaubnis zur Veröffentlichung der hier benutzten Manuskripte wurde vor 20 Jahren (im Dezember 1943) gegeben durch die damalige Generaldirektion der Nationalbibliothek zu Wien, den damaligen Direktor der Handschriftensammlung Dr. O. Brechler † und durch Prof. Dr. W. Till, den damaligen Direktor der Papyrussammlung. Durch schriftliche Mitteilung vom 19. 2. 1963 hat mir der heutige Direktor der Handschriftensammlung, Hofrat D. Dr. Franz Unterkircher, erneut die Publikationserlaubnis zugestanden, und Frau Dr. H. Loebenstein, die heutige Leiterin der Papyrussammlung, hat mir die gleiche Erlaubnis gegeben für die in der genannten Sammlung befindlichen Manuskripte.

Bei der Übersetzung der koptischen Texte verdanke ich W. Till gelegentliche freundliche Hilfe. Zur Übersetzung der arabischen Texte nahm ich die Unterstützung von Prof. Dr. H. Kofler † gern in Anspruch. Besonderen Dank schulde ich Prof. Dr. Georg Graf †, der mich in die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Arabischen christlicher Handschriften einführte und mir so dazu verhalf, die Texte allmählich selbständig zu übersetzen.

Gelegentliche Nachfragen veranlaßten die Verfasserin der Studie, die Durchsicht des Manuskriptes wieder aufzunehmen auf Grund eines durch alle Wirren der letzten 20 Jahre geretteten Durchschlags des Originalmanuskriptes, das 1956 bei der Suezkrise in Kairo, nach Auflösung des »Institut Copte«, verlorengegangen. In »Les Cahiers Coptes«, der Zeitschrift des »Institut Copte«, liegt ein kleiner Teil dieser Arbeit gedruckt vor: Nr. 6 (1954), Nr. 7/8 (1954) und Nr. 10 (1956). Dieser Abschnitt wird hier mit übernommen, ebenfalls die Anmerkungen, die der Hegemon von Faqous, im Delta, Monsignore Jacob Muysers †, bei der Durcharbeitung des Textes gemacht hat.

Eine erneute Durchsicht des Textes hat die Verfasserin unter Assistenz von P. Dr. H. Engberding OSB unternommen. Sie dankt dem Herausgeber der Zeitschrift »Oriens Christianus« dafür und besonders für die Bereitschaft, nun endlich die Veröffentlichung zu verwirklichen.

Münster i. Westf., im Februar 1963

4. Zum Rhythmus und Bau der Turûhât.
 5. Andere hymnenartige Gesänge im Pascha-Rituale:
Absâlijât, Doxologien, Lobgesänge (Hôs), Paralexen, Canones, Madâ'ih,
Litaneien (Talaba).
 6. Die arabischen Ausdrücke der Vortragsweise:
talâ, rattala, radda, taraha, qarâ'a, qâla.
- IV. Cod. Copt. Nr. 9, Wien, National. Bibl. Hss. Sammlg., hier Hs. Nr. 4:
1. Beschreibung.
 2. Datierungsversuch der Cod. Copt. 9 zugrunde liegenden älteren Handschrift.
 3. Die arabische Stiftungsurkunde.
- V. Inhaltsangabe von Cod. Copt. 9 und Vergleich mit der ältesten erhaltenen Pascharituale-Handschrift, Brit. Mus. Add. 5997. Ergebnisse der Untersuchung.
- VI. Vergleichstabelle bestimmter Perikopen in Cod. Copt. 9 mit dem Turûhât-Buch von 1914 und der Turûhât-Hs. K 11 231 (hier Hs. Nr. 1).
- VII. Auswahl von Hymnen der Turûhât-Hs., Wien, K 11 231 (hier Hs. Nr. 1).
- VIII. Vergleich der Hymnenanfänge des Turûhât-Buches von 1914 mit den Hymnenanfängen der Turûhât-Hss., Wien K 11 231 (hier Nr. 1), Wien K 11 252 (hier Nr. 2) und Wien K 11 261 (hier Nr. 3).
- IX. Kurze Beschreibung der liturgischen Feiern der Karwoche nach A. J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* 2 (1884) 349.

I. Die angebliche Entstehung des Pascha-Buches

Um das Jahr 1320 n. Chr. hat ein koptischer Priester² in Ägypten ein Kompendium der koptischen Liturgie geschaffen³. Das sechste Kapitel handelt von den »Büchern der Kirche« und schreibt das Pascha-Buch (Horologium der Karwoche, Stundenlesungen)⁴ dem Anbâ Gabriel Ibn Turaik⁵, dem 70. Patriarchen der koptischen Kirche zu (1131-46). Bestätigt wird diese Aussage durch ein koptisches »Gedicht«, das ein Priester zum Preise des Pascharituales verfaßte⁶. Das Manuskript stammt aus dem Jahre 1626 und enthält außer der koptischen noch eine arabische und türkische Version. Der koptische Text ist in 115 Stanzen eingeteilt, die Stanze durchschnittlich zu 7 Zeilen. Die Reihen 18-38 enthalten ein Lob auf das Horologium der Karwoche:

(18) ϣⲏⲧⲥ ⲡⲟⲩⲧⲁⲓⲟ ϣⲏⲣⲓⲥ ⲡⲓⲦⲣⲏⲥⲧⲁ ⲡⲁⲗⲓⲃⲓⲙ ⲉⲔ ⲫⲁⲓ ⲡⲓⲉⲔ ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ.
(19) ⲥⲟⲙⲓⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲗⲉ ⲡⲉⲁⲗⲓ ⲡⲓⲉⲔ ⲡⲉⲙ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲓⲣⲏⲧⲓ ⲡⲉⲙ ⲡⲓⲫⲁⲗⲙⲟⲧⲟⲥ.

² Shams er-Ri'âsah Abû'l-Barakât Ibn Kabar; über ihn vgl. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2, 438-44.

³ كتاب مصباح الظلمة وايضاح الخدمة, »Die Lampe der Finsternis und die Erklärung des Dienstes.« Vgl. L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte* = Mus 36 (1923). 252, 254, 260, 262; 38 (1925) 269-305. Es ist eine französische Teilübersetzung des Werkes unter dem Titel: *Le livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Eglise)*. — Kap. I und II *du livre de la lampe...* haben Villecourt, Tisserant und Wiet arab.-französ. veröffentlicht in PO 20 (1928) 579ff.

⁴ In der koptischen Kirche gibt es Lesungen am frühen Morgen (ⲧⲱⲣⲏ ⲡⲁⲕⲣⲏ) »Laudes«, in der 3. (Terz), 6. (Sext), 9. (Non) und 11. Stunde des Tages, ebenso in der 1., 3., 6., 9. und 11. Stunde der Nacht (letzteres nur in der Karwoche). — Bei A. J. Butler a.a.O. 349, Anm. 1, heißt es: The Coptic hours are (1) Midnight or Matins, (2) Dawn or Lauds, at 6 a.m., (3) Tierce, at 9 a.m., (4) Sext, at noon, (5) Nones, at 3 p.m., (6) Vespers at 6 p.m. or sunset, (7) Compline, at 7.30 p.m.

⁵ Mus 36 (1923) 260.

⁶ O. H. E. Burmester, *A Coptic Lectionary Poem* = Mus 43 (1930) 373-85.

(20) τευσεις ζεν πεαχι πτε φροφитια нем μεταττελιον нем псаχι π̄φсоφια.
 (21) τсос п̄нен π̄знтγ ζεν οτμεταπορμια нем οτκαөнкесис ζεν п̄шм
 м̄п̄пасха. (22) φκαпшп δε асшшп п̄апостоликон ассарн ехен пшщ
 π̄φпелеа δε оп (23) χшстаcиa⁷ нем тeneа ζен φαβδшмас π̄п̄м̄кагг π̄отхап
 π̄те π̄с̄ сштпrias. (24) ψαλтирион м̄пагшшм пшпгг π̄оотрапк пепшт аββα
 таβринл̄ о̄ м̄патриархис. (25) шсагтос асшшп отсаδ нем нем* м̄отемг
 асшп̄т епшшмг етзен πογρ̄ηνεγ. (26) шгатецпаг епшшмг ζен шшемшг
 π̄п̄езотсiа м̄мон шшом аш епшшк м̄п̄пасха. (27) γ̄ошот̄т̄ π̄саβет нем
 катр̄нт нем п̄мнш м̄монахос ζен шмотнастрион м̄макар̄г ас̄оотнт.
 (28) ζен φтeneа аг̄с̄и пеш ζен φпелеа отог отшшм ашгг ашмот̄т̄ м̄п̄асха.
 (29) р̄па ашгг м̄п̄шгг ката ет̄п̄нога ζен от̄θ̄ε̄л̄н̄л̄ нем отсаг̄ ζен п̄сеп̄т
 π̄п̄неккл̄нсiа. (30) же менeпса п̄аг асшшп пепшт π̄агкeос ката еа̄п̄р̄н̄т̄
 петрос шеп̄с̄копос (31) со̄ π̄з̄р̄н̄ π̄знте φп̄от̄л̄с̄ з̄ер̄к̄оγ асшп̄т̄ ерос π̄знте
 асшшп̄гг емашш. (32) φотпот̄ же аг̄θ̄ам̄гго г̄ап̄мнш м̄профитиа нем г̄а-
 п̄εταττελιон п̄атс̄т̄м̄фонiа (33) φотпот̄ м̄п̄отггг е̄н̄л̄ еотаττελιон шот̄аг.
 π̄ооγ р̄шγ ас̄ершшп̄р̄ δε оп. (34) с̄г̄ π̄п̄шшм π̄ооγ π̄те п̄профитес нем
 метаττελιон нем г̄ап̄кeөнкесис (35) же аг̄арх̄н̄ ассар̄ е̄θ̄о̄л̄ π̄знтот̄ т̄п̄рот̄
 нем нс̄оγ π̄те с̄г̄агх̄ нем со̄ломоп̄ потро. (36) г̄аотпот̄ δε ас̄аг̄γ̄ м̄φн̄
 етсше ерос ш̄г̄аот̄шшп̄ т̄п̄рот̄ еγ̄г̄с̄ос нем потерп̄от̄. (37) ζен от̄εγ̄от̄о
 π̄каθ̄екк̄еис̄ ē̄ δε ас̄ггг̄ от̄г̄ π̄г̄апаг̄оот̄г̄ к̄еот̄г̄ π̄г̄апаг̄оот̄г̄г̄.

»Offenkundig ein Ruhm ohne Widerspruch ist dieses heilige Paschabuch (Πάσχα) [Es gibt nichts]⁸, das ihm gleich käme (ὅμοιος); denn es enthält das Wort Gottes, die Propheten (προφήτης) und den Psalmisten (ψαλμωδός). Sehr ehrwürdig ist es durch das prophetische (προφητεία) Wort, das Evangelium (Εὐαγγέλιον) und durch das Wort der Weisheit (σοφία); gleicherweise (ὡς) (atmet) alles im Paschabuch Bußgesinnung (μετάνοια) und Belehrung (καθήγησις). Es existiert aber ein Kanon (κανон) der Apostel (ἀποστόλων), der das Lesen des alten (παλαια) und des neuen (καινη) (Testamentes) in der Woche (εβδομας) des Heilsleidens Jesu des Erlösers (σωτηρ) vorschreibt. Der Ordner (μετ-ψαλτήριον) dieses Buches ist der Sohn des Turaik, unser Vater Abba (ἀββὰ) Gabriel, der siebenzigste Patriarch (патриархης). Er war auch (ὡσαύτως) ein Lehrer und weiser Mann, der die Arbeiten der Menschen, welche er im Dienste der (Staats)gewalt (ἐξουσία) sah⁹, beobachtete, (daß es für sie) unmöglich war, das Pascha (Πασχα) zu erfüllen¹⁰. Da versammelte er weise

⁷ χшстаcиa ?

* so.

⁸ Die in eckiger Klammer angegebenen Wörter sind Ergänzungen aus dem arabischen Text, nach Burmester.

⁹ Bis dahin hatte er sie bei der ungehinderten Erfüllung ihrer religiösen Pflichten beobachtet.

¹⁰ Makrîzî erwähnt in seiner *Geschichte der Kopten* (Übersetzer F. Wüstenfeld, 1845, S. 64), daß den Christen verboten wurde, das Paschafest zu feiern (Anfang des 11. Jh.). Zur Frage des Verhältnisses von Muslimen und Nicht-Muslimen zueinander vgl. die Studie von A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (Oxford 1930).

und kluge (Männer) und eine Reihe von Mönchen (μόναχος) im Makarius-Kloster (μοναστήριον)¹¹. Sie entnahmen dem neuen (καινή) und alten (παλαιά) Testament (Teile) und stellten ein Buch zusammen, das sie Pascha nannten, damit (ἵνα) man das Fest der Sitte (συνήθεια) gemäß (κατὰ) in Freude und Schönheit in den übrigen Kirchen (ἐκκλησία) feiern könne. Danach geschah es, daß unser in jeder Hinsicht gerechter (δικαιος) Vater Petrus, der Bischof (ἐπίσκοπος) wohnhaft in der Stadt (πόλις) Oxyrhynchos¹², es (das Paschabuch) sah, und er wunderte sich sehr. Man hatte für die (eine) Stunde eine Menge Prophetien und Evangelien(stellen) ausgewählt, die nicht zueinander paßten (ἀτσυμφωνία), und für die (andere) Stunde hatte man nur ein einziges Evangelium genommen. Und wiederum wunderte er sich sehr. Er selbst nahm nun die Bücher der Propheten, das Evangelium und (die) Homilien (καθηγησις), und man fing an (ἄρχειν) von ihnen allen (Auszüge) zu machen und (auch) von Jesus Sirach und Salomon, dem König. Für (jede) Stunde machte er das Passende, bis sie alle untereinander übereinstimmten (ἕσος). Er bestimmte für (jeden) Tag zwei Homilien, eine für den Morgen, die andere für den Abend.«

Ein äthiopisches Manuskript der Liturgie der Paschawoche enthält dieselbe Tradition der Entstehung des Paschabuches¹³. J. M. Vanslebs Passus über das »Buch der heiligen Woche« stimmt ebenfalls damit überein¹⁴. L. Stern schreibt Gabriel V das Paschabuch zu¹⁵. Der Patriarch soll es 1416 geordnet haben. Das kann nur geschehen sein im Zusammenhang einer allgemeinen liturgischen Reform, die ohne Zweifel um diese Zeit stattfand, wie Renaudot in der *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (Paris 1713) schreibt (S. 610).

Der koptischen Überlieferung gemäß ist also das Paschabuch in der geschilderten Weise entstanden. Es muß aber auch vor dem 12. Jh. eine Liturgie der Karwoche gegeben haben. Das älteste erhaltene Ms. eines Pascharituals ist 1273 n. Chr. datiert¹⁶. Wie O. H. E. Burmester mit Hilfe der Morgan-Collection gezeigt hat¹⁷, gab es bereits im 9. Jh. Teile zweier Turûhât (Hymnen), die in der Karwoche gesungen werden (siehe oben). Diese »Lieder« entsprechen bestimmten in der Leidenswoche gelesenen Evangelienperikopen. Es muß also ein Ritual bestanden haben, wie auch sicher anzunehmen ist. Ibn Turaïk und Peter von Al-Behnesâ (Oxyrhynchos) werden eine grundsätzliche Neuordnung vorgenommen haben. Mehr läßt sich wohl vorläufig über ein früheres Ritual nicht sagen.

¹¹ H. G. E. White, *The Monasteries of the Wadi 'n-Natrûn*, Bd. I–III (New York 1926–33).

¹² Amelineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* 90–93.

¹³ Dillmann, *Cod. Eth. in Mus. Brit.*, Nr. XXVII, S. 30; vgl. H. G. E. White, *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius* (New York, 1926) 214–15 (= *The Monasteries of the Wadi 'n-Natrûn* I).

¹⁴ *Histoire de l'Église d'Alexandrie* (Paris, 1677) 62.

¹⁵ *Enzyklopädie von Ersch und Gruber*, unter »Kopten«, S. 20b.

¹⁶ Ms. Add. Brit. Mus. 5997. PO 24 (1933) und 25 (1939), Burmester.

¹⁷ *The Turûhât of the Coptic Church*, S. 81–82 = OrChrP 3 (1937) 78ff.

II. Zusammenfassende Übersicht vorhandener Pascha-Lektionare

1. Druckschriften

Typ A: Leitform: Das älteste erhaltene Pascha-Lektionar, veröffentlicht von O. H. E. Burmester in PO 24 (1933) 173ff. und 25 (1939) 179ff. nach der Handschrift des Brit. Mus. Add. Nr. 5997, 1273. Der Inhalt besteht aus Lesungen aus dem A.T. und N.T., unterbrochen durch Psalmenverse. Katechesen sind noch nicht vorhanden. Von den Turûhât (hymnenartigen Gesängen) sind nur zwei in Gebrauch: das Karsamstagstarh ⲁⲛⲉϥ ⲡⲉⲛϥⲱⲩⲏⲣ ... und das Ostertarh ⲄⲒⲟⲩⲱⲩⲏ ⲄⲒⲟⲩⲱⲩⲏ ...¹⁸ (vgl. die ausführliche Inhaltsangabe von Brit. Mus. Add. Nr. 5997 unten). Es handelt sich um den ältesten erhaltenen Typ von Pascha-Lektionaren, eine Fassung, die noch nicht von Anbâ Peter von al-Bahnasâ erweitert worden ist (vgl. S. 126f.).

Zu diesem Typ gehören:

a) die Pascha-Lektionare der katholischen Kopten, die keine Katechesen haben. Ebenfalls fehlen die beiden Turûhât. Die Ausgaben der katholischen Kopten bringen aber im Vergleich mit Brit. Mus. Add. 5997 ein Mehr an A.T.-Lesungen. Es existiert ein nur koptisches und ein nur arabisches Pascha-Lektionar bei den katholischen Kopten: ⲟⲩⲱⲩⲏ ⲏⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲤⲬⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲏⲁⲓⲥ ⲏⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲏⲁⲗⲉⲗⲁⲛⲁⲣⲓⲏⲏ »Buch des heiligen Pascha nach dem Ritus der alexandrinischen Kirche« (Kairo 1899), koptisch, 8°, 378 S. (*Goussen-Bibliothek*, Bonn, Nr. 1155). — Dasselbe, arabisch, Kairo, 1899, 8°, 215 S. (*Goussen*, Nr. 2130) البصخة المقدسة على ترتيب الكنيسة القبطية الاسكندرية »Das hl. Pascha(buch) nach dem Ritus der koptischen Kirche von Alexandrien«¹⁹.

b) Paschabücher der orthodoxen koptischen Kirche, die denselben Grundtyp darstellen, aber mit Katechesen. Von den Turûhât ist nur das Karsamstagstarh vorhanden: ⲁⲛⲉϥ ⲡⲉⲛϥⲱⲩⲏⲣ ...

Der Titel des Lektionars ist:

ⲏⲩⲱⲩⲏ ⲏⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲤⲬⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲕ ⲫⲏⲉⲧⲱⲩⲉⲙⲱⲩⲏ ⲓⲥⲭⲉⲛ ⲡⲉⲣⲟⲟⲩ ⲏⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲏⲧⲉ ⲡⲉⲧⲗⲟⲩⲱⲩⲉⲙⲟⲥ ⲱⲁⲏⲩⲱⲩⲏ ⲉⲑⲟⲗ ⲁⲛⲱⲩⲁⲓ ⲏⲧⲉⲗⲏⲁⲛⲁⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲩⲓⲥ ⲏⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲏⲣⲉⲙⲓⲏⲏⲓ ⲏⲣⲟⲟⲩⲟⲩⲛ. »Das Buch des hl. Pascha, gebraucht vom Palmsonntag bis zur Vollendung des gesegneten Osterfestes, nach dem Ritus der koptisch-orthodoxen Kirche«, 2 Bde., hsg. von dem Qommos Bâkhûm al-Baramûsî, den Diakonen 'Aryân Farag und Farag Girgis (Kairo 1921), 1. Bd. koptisch, 2. Bd. arabisch, Fol., 462 + 392 S. (*Goussen-Bibliothek*, Nr. 1167)²⁰.

¹⁸ Shams ar-Ri'âsah Abû'l-Barakât Ibn Kabar (Ende des 13. Jh.) erwähnt auch in seinem *Buch der Lampe der Finsternis und der Erklärung des Dienstes* diese zwei Turûhât (Markus Simaika Pasha and Yassa 'Abd al-Masih, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum*, etc. I (Cairo 1939) 45, Nr. 91 = Theol. 375. S. 349-50. — J. M.

¹⁹ Eine zweite und ungenügende Ausgabe wurde in Kairo im Jahre 1933 vom katholisch-koptischen Patriarchat unter demselben Titel besorgt (8°, 294 S.). — J. M.

²⁰ Ausgabe in zwei Teilen von (Anbâ) Atanâsiyûs, Erzbischof von Banî Suwif und al-Bahnasâ (Kairo 1949), Fol., 572 + 312 S., koptisch und arabisch. Enthält mehr Lesungen als die 1. Ausgabe. — J. M.

Typ B: Pascha-Lektionare, die außer hymnenartigen poetischen Stücken nur vereinzelte Lesungen aus dem A.T. und N.T., Gebete und Litaneien enthalten (mir nur als Druckschriften bekannt):

a) كتاب دلال وترتيب جمعة الآلام وعيد الفصح المجيد

»Direktorium²¹ und Ordnung der Leidenswoche und des ruhmreichen Osterfestes«, hsg. von dem Qommos Filûtâ'ûs al-Maqârî, dem Qommos Barnabâ 'l-Baramûsi und dem Kantor Mikhâ'il Girgis (Kairo 1920), 8°, 277 + 7 S., koptisch-arabisch (*Goussen-Bibliothek*, Nr. 1185). (Hier zitiert als *Direktorium* 1920.)

b) كتاب دلال يشتمل على ترتيب أسبوع الآلام المحيية حسب طقس البيعة القبطية الاسكندرية
»Direktorium, enthaltend die Ordnung der Woche der lebengebenden Leiden.«
Herausgeber: das koptisch-katholische Patriarchat, Kairo 1900, 8°, 88 S., koptisch-arabisch (*Goussen-Bibliothek*, Nr. 1156). (Hier zitiert als *Direktorium* 1900. — Eine lückenhafte Ausgabe. — J. M.)

c) »Direktorium der Leidenswoche« كتاب ترتيب جمعة الآلام. Herausgeber:
»Das Werk der Studenten der (koptisch-orthodoxen) Klerikalen Schule unter Leitung des Hegumenos Yûsuf Habashî«, Kairo, 1614 M. (= 1897/98 Ch.), 16°, 129 S., arabisch und sehr wenig koptisch²² (*Goussen-Bibliothek*, Nr. 2133²³).

Typ C. Die Turûhât: hymnenartige Gesänge biblischen Inhalts für alle Gebetsstunden der Karwoche und des Osterfestes. Einzige Ausgabe: كتاب
»Buch der Turûhât
طروحات البسخة المقدسة المستعمل تلاوتها في ساير كنائس الكرازة المرقسية.
des heiligen Pascha, dessen Rezitation in allen Kirchen der Glaubensverkündigung des Markus [d.h. in der koptischen orthodoxen Kirche] stattfindet«, hsg. von dem Qommos Filûtâ'ûs al-Maqârî und dem Kantor Mikhâ'il Girgis (Altkairo 1914), 8°, 255-S., koptisch-arabisch (*Goussen*, Nr. 1180). (Hier zitiert als Turûhât 1914.)

B. A. Turajev hat nach Pascha-Handschriften verschiedener Petersburger Institute eine Studie zusammengestellt, die veröffentlicht ist unter dem Titel: *Der Ostergottesdienst der koptischen Kirche*²⁴ (russisch²⁵), (Petersburg 1897). Der Verfasser schreibt, »die Petersburger Handschriften haben für eine Herausgabe den Vorzug, daß eine die andere ergänzt und daß sie zusammen eine vollständige Gottesdienstordnung darstellen«²⁶. Herausgegriffen ist die Liturgie des Karsamstags, der Osternacht und des Ostersonntags. Die praktisch-liturgischen Bemerkungen sind besonders ausführlich.

²¹ Vgl. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* = Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete 8 (1932) 236, Zl. 24: دلال).

²² Verbesserte Notiz der Goussen-Bibliothek, Nr. 2133. — J. M.

²³ Ausgabe besorgt von dem »Besitzer der Zeitschrift *Sihyân*« (= dem Bischof des Klosters al-Baramûs Isidorus [الاسقف ايسوذورس]), Kairo (1925), Gr. 13×10 cm, 259 S. — J. M.

²⁴ Prof. Ad. Rûcker stellte mir das Buch aus seiner Privatbibliothek freundlichst zur Verfügung.

²⁵ Nach Übersetzung gearbeitet.

²⁶ S. 126f.

Außerdem gibt es noch fünf Bücher, die in der Karwoche gebraucht werden:

1. كتاب دورة عيدي الصليب والشعائين وطروحات الصوم الكبير والحسين حسب ترتيب الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المرقسية

»Das Prozessionale der beiden Feste des Kreuzes und Palmsonntags und die Turûhât des großen Fastens und der Pentekoste²⁷ nach der Ordnung der koptisch-orthodoxen Kirche des Markus«, hsg. von dem Qommos Filûtâtûs al-Maqârî, dem Qommos Barnabâ 'l-Baramûsî und dem Priester Iqlâdiûs (Klaudius) Girgis (Altkairo 1921), 8°, 159 S. (S. 3-51: Prozession — Offizium des Palmsonntags), koptisch-arabisch. — Sehr unvollständig und unliturgisch aufgestellt ist dieses Offizium in R. at-Tûkhî [*Pontificale* كتاب يشتمل II على الصلوات المقدسة] Buch, das die heiligen Gebete enthält (nämlich die Altar-, Altartafel-, Altargeräte-, Taufbecken- und Kirchweihe mit speziellen Weihen, falls sie exsekriert oder repariert seien, und anderen verschiedenen Benediktionen), 2. Bd. (Romae 1762) 501/7 (koptisch-arabisch)]. Es existiert keine andere koptisch-katholische Ausgabe dieses Prozessionale.

2. Nach arabischen Hss. besorgten der Diakon und Kantor Farag al-Qommos Aiyûb und der Qommos Armâniyûs Habashî 'l-Birmâwî in Kairo im Jahre 1926 eine Ausgabe von substanziellen, sinnigen »Erklärungen« (تفسير)²⁸ zu jedem in den alt- und neutestamentlichen Lesungen der Karwoche vorkommenden Satzteile unter dem Titel: تفسير نبوات واناجيل اسبوع الالام من انفاس: علماء الكنيسة القبطية الأرثوذكسية »Erklärung der Prophetien und Evangelien der Leidenswoche (aus der Feder) der (gott)begeisterten der koptisch-orthodoxen Kirche«, 8°, 184 S. Enthält die Erklärungen für die 1. und 9. Gebetsstunde jedes Tages der Karwoche und für einige Gebetsstunden des Gründonnerstags, Großen Freitags und Karsamstags. Sie enthalten Auszüge aus dem »Targum« (ترجوم) des Hippolytus, Bischofs von Rom, des Basilius des Großen, Epiphanius von Cypern, Johannes Chrysostomus, Severian von Gabala (غابلا), alle vier wie Autoren erwähnt eines »Hexaëmeron« oder einer »Erklärung der sechs Schöpfungstage«, aus den Kommentaren zu *Matth.* (تفسير المشرقي) und den paulinischen Briefen des Ibn at-Taiyib und des Kopten Ibn Kâtib Qaisar, aus dem »Buche der wahren Rede über die Leiden des Herrn Christus« des Butrus as-Sidmentî und aus den »Erklärungen« des Ephräms Syrers zu *Exodus* und des Ya'qûb von Edessa (يعقوب الرهاوى) zu *Num.*, 21, 1-9.

3. Die arabischen Reden (خطب) in gereimter Prosa für den Palmsonntag, den Dienstag in der Karwoche, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag und das Osterfest. Sie befinden sich alle nicht nur in vielen Hss. schon von der Mitte des 13. Jh., sondern auch in drei ähnlichen Ausgaben von Sammlungen von Fest- und Gelegenheitsreden, die während des kirchlichen Jahres in der hl. Liturgiefeyer nach der koptischen Ev.-Lesung vorgelesen werden.

a) Ausg.: كتاب الخطب المستعمل قراءتها بكنائس الكرازة المرقسية الارثوذكسية طبع بالمطبعة كتاب الخطب المستعمل قراءتها بكنائس الكرازة المرقسية الارثوذكسية طبع بالمطبعة Buch der Reden, القبطية في أواخر شهر برمهاث المبارك سنة ١٥٨٩ للشهداء الأظهار

²⁷ Das ist von Ostern bis Pfingsten.

²⁸ Sie entsprechen dem ἐμνητεία der koptischen Theotokien.

dessen Lesung in den Kirchen der orthodoxen Glaubensverkündigung des Markus stattfindet« [Kairo], Koptische Druckerei, am Ende des gesegneten Monats Baramhât 1589 M. (etwa 8. März 1873 Ch.), 8°, 234 S. Enthält 36 Reden, von denen sechs für die Karwoche bestimmt sind.

b) Ausg.: كتاب خطب الشيخ الصفي ابن العسال »Buch der Reden des Shaikh as-Safi ibn al-'Assâl, hsg. vom Qommos Mikhâ'il ash-Shiblangî (später Metro- polit von Jerusalem), Kairo, Vaterländische Druckerei (المطبعة الوطنية), 1611 M. (1894/5 Ch.), 8°, 116 S. Enthält 22 Reden, von denen fünf für die Karwoche bestimmt sind (S. ٤٣-٣٥, ٨٤-٨٠, ٣٥-٣١, ٧٥-٧٢, ٣١-٢٥). Die Rede für den Karsamstag fehlt in dieser Ausgabe.

c) Vollständigste Ausgabe: الجوهرة النفيسة في خطب الكنيسة »Die kostbare Perle (sich befindend) in den kirchlichen Reden«, hsg. vom Diakon Habîb Girgis (Kairo, Druckerei »Al-Karmah«, 1914 Ch.), 8°, 287 S. Enthält 52 Reden, von denen sechs für die Karwoche bestimmt sind (S. ٨٩-٨١, ٧٤-٧٠, ٩٣-٨٩, ٩-٩٤, ١٠٣-٩٩, ١١٠-١٠٤)²⁹.

4. Die A.T.-Lesungen für die Exequien der verschiedenen Stände von Verstorbenen in der Karwoche (Hegumenos und Priester, Diakonen, Männer, Frauen, männliche Kinder, Mädchen und Nonnen; die Lesungen für die Mönche fehlen in der Ausgabe des Begräbnisrituals, Kairo 1621, M. = 1905 Ch.).

a) Ausg.: كتاب خدمة الموتي [Rituale] = Buch des Dienstes der heiligen Sakramente, Begräbnis der Toten, usw., hsg. von R. at-Tûkhî, Romae, 1763, koptisch-arabisch, S. 527-548.

b) Ausg.: كتاب التجنيز اي صلوة الموتي [Rituale] = Buch der Trauer- (gottesdienste), hsg. vom Besitzer der Zeitschrift 'Ain Shams مجلة صاحب عين شمس [= Klaudius Labîb], Druckerei 'Ain Shams, Bâ'ûnî 1621 M. (= 1905 Ch.), 8°, S. ٢١٢-٢٠٠, ١٥٦-١٤٣ (koptisch-arabisch).

c) Ausg.: كتاب الجنايز اي صلاة الموتي المؤمنين »Buch der Exequien, nämlich das Gebet für die gläubigen Verstorbenen«, koptisch-katholische Ausgabe, Koptisch-katholische Markus-Druckerei, Kairo, 1650 M. = 1934 Ch., 8°, S. ٢٩٣-٢٦٥ (koptisch-arabisch). Diese Lesungen fehlen in der koptisch-katholischen Ausgabe des *Rituale*, Kairo, 1617 M. = 1900 Ch., S. ٣٠٤.

In der »Sammlung von Gebeten der Kirche« (مجموعة صلوات الكنيسة), hsg. vom Qommos 'Abd al-Masîh Sulaimân, 1. Auflage, Kairo, 1652 M. = 1936 Ch., 16°, S. ٣٣٧-٣٣٤, sind nur die Referenzen zu den Lesungen für sechs Stände angegeben. Im hybridischen »Manuale sacerdotum« (für den Gebrauch des koptisch-katholischen Seelsorgerklerus) كتاب استعمال الحورى (Kairo, 1648 M. = 1932 Ch., Koptisch-katholische Markus-Druckerei, 16°, 218 S.) mit meist arabischen Gebeten, das neben einem mißhandelten koptischen Ritus ein Begräbnisrituale in trümmerartiger Weise enthält, fehlen diese Lesungen.

²⁹ Vgl. dazu G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2 = *Studi e Testi* 133 (Città del Vaticano, 1947) 203/6.

5. Die moralisch-asketischen Homilien des hl. Johannes Chrysostomus, die aus dem Griechischen, Koptischen oder dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurden und zu verschiedenen (Tag- und Nacht-) Gebetsstunden der Karwoche gelesen werden. Sie sind alle (21) an eine feste Ev.-Perikope der Karwochlesungen gebunden, in vielen Hss. erhalten, und einige befinden sich mit demselben Gegenstand in drei oder vier verschiedenen Texten unter verschiedenen Autornamen. Die Homilie über das Gleichnis von den 10 Jungfrauen (*Matth.* 25: 1–13) zur 6. Stunde der Nacht des Mittwoches in der Karwoche ist die einzige der Passionshomilien, die in den drei koptischen Druckausgaben der bekannten Sammlung von 34 (ausgewählten) Predigten des Johannes Chrysostomus³⁰ sich befindet. Für die 20 anderen Homilien der Karwoche gebraucht man noch heute in den koptischen Kirchen Handschriften oder Kopien.

a) Ausg.: كتاب الدرّ المنتخب للقديس يوحنا فم الذهب وهو كتاب الاربع والثلاثين مقالة
»Buch der ausgewählten Perle des hl. Johannes Chrysostomus, d. i. das Buch der 34 Reden«, Kairo, Druckerei »Al-Watn«, 19 Tûbeh 1604 M. = 27. Januar 1888 Ch., S. ٣٣٥ – ٣٢٧ 33. Homilie »über die 10 Jungfrauen«.

b) Ausg.: كتان الدرّ المنتخب في مقالات يوحنا فم الذهب مع ترجمة حياة القديس ، طبع بمصر
»Buch der ausgewählten Perle, enthaltend die Reden des Johannes Chrysostomus mit dem Leben des Heiligen«, besorgt von der »Gesellschaft der Söhne der Kirche«, Kairo, 'Ain Shams-Druckerei, 1624 M. = 1925 Ch., S. ٤٠٣ – ٣٩٥ : Homilie über die 10 Jungfrauen.

c) Ausg.: الدرّ المنتخب في مقالات القديس يوحنا فم الذهب ، طبع بمعرفة ناشد سر كسيس
»Die ausgewählte Perle, enthaltend die Reden des hl. Johannes Chrysostomus«, besorgt von Nâshid Sarkîs, Kairo, Druckerei »Ash-Shams«, 1644 M. = 1928 Ch., S. ٤٢٠ – ٤١١ : Homilie über die 10 Jungfrauen³¹ — J. M.

2. Handschriften

Die Pascha-Lektionare-Hss. sind von Burmester zusammenfassend behandelt worden in der Vorrede zur Ausgabe des *Lectionnaire de la Semaine Sainte*³². Die Hss. dürften größtenteils — soweit sich das beurteilen läßt, ohne Einsicht nehmen zu können in die einzelnen Hss. — dem Typ A der Druckschriften angehören, d. h. sie enthalten A.T.- und N.T.-Lesungen mit Psalmenversen. Teilweise sind Katechesen vorhanden. Von den poetischen Stücken dürften nur die zwei Turûhât *ⲁⲓⲥⲥ ⲛⲉⲕⲥⲏⲧⲏⲣ*... und *ⲥⲓⲟⲩⲱⲛⲏ ⲥⲓⲟⲩⲱⲛⲏ*... enthalten sein. Diese Art nennt Burmester *Normaltyp*.

Es gehören dazu folgende Mss.: Berlin, Staatsbibliothek Or. 2° 2692, (1804), Kairo, Koptisches Museum 408, (1626), Ebenda 1180, (1705), Britisches Museum Or. 5286, (18. Jh.), Leningrad, Asiatisches Museum 239, (1771),

³⁰ Vgl. dazu G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1 = *Studi e Testi* 133 (Città del Vaticano 1944) 341, Zl. 5–1 v. u. — J. M.

³¹ Vgl. das Verzeichnis einiger der vielen Hss. dieser Homilie in G. Graf, *Geschichte...*, 1, 346, Zl. 9–17. — J. M.

³² PO 24 (1933) 173–178.

Manchester, Rylands Library 427 (16), (1761), Michigan, University Library 157 (18. Jh.), Oxford, Bodleian Hunt. 5, sa'ïdisch (etwa 13. Jh.) (keine Katechesen), Paris, Bibliothèque Nationale Copt. 7, (1355); Copt. 70, (1319); Copt. 124 (18. Jh.); Copt. 134, (1886), Vatikanische Bibliothek Copto 34 (nach *Patrol. Orient.*, Bd. 24, S. 176, 16–17. Jh.; nach *ebenda*, Bd. 25, S. 475, 18. Jh.), Vatikanische Bibliothek, Borgia Collection, Copto 52, (1775).

Der *zweite* Handschriftentyp unterscheidet sich vom Normaltyp dadurch, daß er bedeutend weniger Lesungen aus dem A.T. aufnimmt. Es gehört dazu das älteste erhaltene Manuskript eines Paschabuches, Brit. Mus., Add. 5997 (1273 A.D.). Ferner zählt Burmester dazu die Hs. Vatikan. Bibl. Borg. Collect., Copto 109⁹⁹ (sa'ïdisch), 13.–14. Jh.

Ein *dritter* Typ hat nach Burmester ein Mehr an Lesungen für das Tagesoffizium: Leningrad, Asiat. Mus. 238, (1711)³³, Paris, Institut Catholique, Copte 6–7, (1777), Vatikan. Bibl., Copto 90, (1724); Copto 98, (1385).

Diese Einteilung von Burmester ist schwer verständlich ohne die Manuskripte zur Hand zu haben. Eine gute Hilfe bietet aber die Concordancetafel in PO 25, 476. Es läßt sich dort der Inhalt aller Hss. vergleichen.

Zu den von Burmester angegebenen Hss. wären noch folgende hinzuzufügen:

Kairo Nr. 87, sieben Blätter (Papier) eines Stundenbuches der Karwoche, erwähnt von H. G. E. White in *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, Bd. 1, *New Coptic Texts from the Monastery of St. Macarius* (1926), 214–5. — *Kairo* Nr. 88, *ebenda*, 19 Blätter (Papier) eines Paschabuches, 13. Jh. — *Kairo* Nr. 14, *ebenda*, ein Blatt (Pergament) eines Paschabuches, 12. Jh. (?). Vgl. VIA.

Vatikanische Bibliothek: A. Hebbelynek und A. Van Lantschoot geben im Katalog der Codices Coptici Vaticani, Bd. I (1937), unter Nr. 15 ein arabisches Paschabuch³⁴.

Burmester berücksichtigt die Wiener Hss. nicht. Es sind folgende zu nennen:

Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 11231, K 11252 und K 11261, koptisch, nur die Überschriften der einzelnen Stunden mit arabischem Paralleltext. Turûhâtreste³⁵.

Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Cod. Copt. 9, koptisch, teilweise mit arabischem Paralleltext, sog. Normaltyp.

Die Paschabücher sind im Bohairischen Dialekt geschrieben mit Ausnahme der beiden sa'ïdischen Mss. Oxford, Bodleian Hunt. 5, etwa 13. Jh., und Vatikanische Bibliothek, Borg. Collect. Copto 109⁹⁹, 13.–14. Jh.

³³ Auch 239 (1771).

³⁴ Nr. 15 (S. 53) enthält nur ein Blatt eines arabischen Paschabuches, nämlich der »Ordo brevis« des Palmsonntages (der Anfang der Karwoche). Andere Hss., koptisch und arabisch oder nur arabisch siehe bei G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1, 191, Zl. 2 v. u. — 192, Zl. 13; 2, 485, Zl. 6–1 v. u. — J. M.

³⁵ Vgl. weiter unten die genauere Beschreibung in: 3. Beschreibung der Wiener Handschriften.

Die Perikopen von Pascha-Hss., die bereits veröffentlicht sind, stellt Burmester in PO, Bd. 24, S. 174, zusammen. Hauptsächlich handelt es sich um die A.T.- und N.T.-Lesungen der beiden soeben genannten sa'îdischen Mss.³⁶

3. Beschreibung der Wiener Handschriften

1. K 11231, hier Nr. 1 genannt, Turûhât-Buch, unvollständig, 108 Blätter, Papier, teilweise alte Paginierung. Größe: 13 zu 17 cm. Die Überschriften der einzelnen Lesungen sind rot geschrieben mit arabischem Paralleltext.

2. K 11252, hier Nr. 2 genannt. Turûhâtrest, 6 Blätter, Papier, Größe: 16,5 zu 12,5 cm. Die Überschriften der einzelnen Turûhât sind rot geschrieben mit arabischem Begleittext. Die Initialen jeder zweiten Strophe sind stets und die Schlußschnörkel zuweilen rot geschrieben. — Nur Blatt 1–4 und 5r und v ergeben einen zusammenhängenden Text. Blatt 4v ist der Anfang der 1. Stunde des Karsamstags. Es müßte ein Karfreitagstext vorausgehen, das ist aber nicht der Fall. Joh. 20, 24ff. (Thomas der Zweifler) kann nicht an einem Karfreitag gelesen werden. Die Concordance von Burmester (PO 25, 476ff.) hat überhaupt die Perikope nicht. Blatt 5r und v ist vielleicht ein Karsamstagstext. Blatt 6r ist wohl Ostertext. Die Zeilen ähneln dem ⲄⲓⲐⲟⲩⲏⲛⲏ ⲄⲓⲐⲟⲩⲏⲛⲏ Tarh (*Turûhât* 1914, S. ٢١١٤ - ٢١١٤), aber nur dem Inhalt, nicht dem Wortlaut nach. In den Zusammenhang der Blätter vermag ich keine Klarheit zu bringen. Im *Turûhât* von 1914 finden sich keine Parallelen³⁷.

3. K 11261, hier Nr. 3 genannt, Turûhâtrest, 5 Blätter, Papier, Größe 13 zu 17 cm. Alte Paginierung, erhalten ist Blatt 94–97 und 137. Die Überschriften der einzelnen Lesungen sind rot geschrieben mit arabischen Paralleltexten. Die Anfangsbuchstaben der Strophen sind rot verziert und die Schnörkel innerhalb der Verse in Rot gehalten.

Die Wiener Hss. Nr. 1, 2 und 3 lassen sich vielleicht datieren durch Vergleich mit Texten, die H. G. E. White im Bd. 1 der *Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* herausgegeben hat (1926), *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich sagen, daß folgende Mss. dem 13. u. 14. Jh. entstammen: man vergleiche mit den Wiener Hss. die Mss. Tafel 18B (spätes 13. oder frühes 14. Jh.) und Taf. 25B2 (14. Jh.). Es ist wohl der sog. »dicke Stil«, zu dem V. Stegemann in seiner *Paläographie* (Heidelberg 1936) Beispiele bringt, Bl. 15 u. 17. — Die Wiener Hss. Nr. 1, 2 und 3 gehören vielleicht dem 13. u. 14. Jh. an. Zum Inhalt der Hss. Nr. 1, 2 und 3 vergleiche hier Abschnitt Nr. II u. VIII.

(Fortsetzung folgt)

³⁶ Am Ende dieses Buches wird der Leser ein Verzeichnis der belangreichsten Pascha-Handschriften finden, die in den koptisch-orthodoxen Kirchen von Kairo, Altkairo, Alexandrien und in den koptischen Klöstern sich befinden. — J. M.

³⁷ Ich fand z. B. in der für die Karwoche geltenden Turûhât-Hs. Lit. 7 (149 Blätter, 170 × 120 mm, 13 Zeilen, 15. Jh.) der Bibliothek der koptisch-orthodoxen Kirche des hl. Abû Sargeh (Altkairo) verschiedene Turûhât, die ganz verschieden sind von denen der einzigen Ausgabe 1914. — J. M.

Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōhannān von Mardē

von

Arthur Vööbus

Über Jōhannān und sein Werk ist die Kunde bisher sehr dürftig gewesen. Zu einigen anderen Quellen kommen autobiographische Bemerkungen. Dies sind Notizen und Aufzeichnungen, die er selber als Randbemerkungen und Kolophone in die Handschriften eingetragen hat. Anonyme Hände haben diese Notizen mit Erweiterungen versehen. Zwei solche Texte waren bisher bekannt, einer aus dem 14. Jh.¹ und der andere viel jünger². Ein neuer Text mit einer noch viel älteren Gestalt ist jetzt hinzugekommen³, der uns beinahe um 150 Jahre näher an die Zeit des Jōhannān heranbringt⁴. Diese Geschichte des Mār Jōhannān, des Helden der Tugenden, des hl. Bischofs des priesterlichen hl. Klosters von Mār Ḥananiā⁵, führt uns nicht nur zu den älteren Schichten der uns schon bekannten Rezensionen, sondern sie muß auch aus anderen, mit wichtigen autobiographischen Mitteilungen versehenen Handschriften geschöpft haben. Der Weg, auf dem diese interessanten Stücke überliefert sind, ist für uns nicht überschaubar, man kann aber mit der Annahme wohl nicht fehlgehen, daß diese aus den Handschriften, die Jōhannān selber verfertigt hat⁶ und die auch wichtige autobiographische Mitteilungen enthalten haben, fließen dürften. Einige Stücke müssen aus der Bibliothek des Klosters von Ḥananiā stammen⁷.

Über die frühe Lebensgeschichte von Jōhannān ist nur sehr wenig bekannt, und von diesem Wenigen ist nur etwas sicher. Beim kritischen Zusehen lassen sich gleich einige Mißverständnisse ausräumen. Augenscheinlich hat man die spärlichen Angaben über seine Lebensgeschichte mit denjenigen eines anderen zusammengeworfen. So müssen Aussagen bei Bar 'Ebrāiā⁸ mit Vorsicht betrachtet werden. Mika'el steht dem Verfasser zeitlich nahe, und sein Bericht⁹ verdient Vertrauen. Es ist zu bedauern, daß in der anonymen Chronik gerade hier eine große Lücke klafft¹⁰. Unter

¹ Hs. Vat. syr. 96, Fol. 32b-36b (um 1352).

² Hs. Vat. syr. 37, Fol. 152a-156a (1627), herausgegeben in J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* 2 (Roma 1721) 217ff.

³ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b-218b.

⁴ Die Handschrift wurde geschrieben im Jahre 1204, vgl. Fol. 203b.

⁵ Fol. 214b.

⁶ s. S. 132.

⁷ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 218b.

⁸ J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, *Chronicon ecclesiasticum* 1 (Lovanii 1872) 500f., 514-526.

⁹ J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* 4 (Paris 1910) 630.

¹⁰ J. B. Chabot, *Anonymi auctoris chronicon ad annum Chr. 1234 pertinens* 2 = CSCO Scr. syri III, 15 (Louvain 1916) 306.

diesen Umständen müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß nur die Angaben, die von ihm selber herkommen, uns einen sicheren Leitfaden in die Hand geben. Auf diese Weise läßt sich aus den Überlieferungen der ursprüngliche Bestand herauschälen.

Nach seinem eigenen Zeugnis lebte Jōhannān früher unter den Mönchen auf den Bergen bei 'Ūrhāi¹¹. Von dort soll er nach dem Orient gegangen sein, um die Verwaltung des Bistums von Mardē zu übernehmen¹². Es sei nebenbei bemerkt, daß in seinem Fall die merkwürdigen Beziehungen zwischen dem Bischofssitz von Mardē und den Mönchssiedlungen bei 'Ūrhāi wieder in Erscheinung treten¹³. Über die Zeit seiner Berufung unterrichtet uns Mika'el; danach soll er durch den Patriarchen Athanasios Abū 'l-Farāğ 1436 A. G., d. h. 1124/25 n. Chr. ordiniert sein¹⁴. Laut den chronologischen Angaben soll er damals die Grenze zwischen Jugend und Mannesalter schon längst überschritten haben. In anderen Quellen erscheint er als der Metropolit von Mardē, Dārā, Ḥabūrā, Kaphartūtā, Tel Besmai und anderen Dörfern unter der Jurisdiktion von Mardē¹⁵.

Mit diesem Mönch bestieg den Metropolitensitz dieses einst geschichtlich so wichtigen Gebietes ein Mann, der in der zeitgenössischen Folie in jeder Hinsicht als eine außerordentliche Gestalt angesehen werden muß. Vielfältig waren die Gaben, die er in den Dienst der Kirche stellte. Gepriesen ist er wegen seiner religiösen Ergebenheit und Kraft des Glaubens¹⁶. Über die Wärme der Menschenliebe dieses bischöflichen Seelsorgers hat die Überlieferung eine Episode aufbewahrt, die diese exemplifizieren soll¹⁷. Verehrt war seine Gelehrsamkeit¹⁸ und hochgeachtet seine asketische Lebensführung¹⁹. Er war ebenso gesegnet durch die Verbindung der charismatischen Begabungen mit einem praktischen Sinn und Gewandtheit in Handhabung der weltlichen Angelegenheiten²⁰. Eine solche Kombination von verschiedenartigen Geistesgaben und Fähigkeiten, zu denen sich noch

¹¹ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 215a, 218a, 218b *et passim*; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,217.

¹² Fol. 218a.

¹³ Sein Vorgänger Basilius, genannt Bar 'Abbas, kam ebenso von dort, und kehrte nach seiner Abdankung dorthin zurück, um seine frühere Lebensweise aufzunehmen, *Chronique de Michel le Syrien* 4,630.

¹⁴ *Ibid.* 630.

¹⁵ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,227.

¹⁶ *Chronique de Michel le Syrien* 4,631.

¹⁷ Im Zusammenhang mit dem Kriegszug von Zengui, des Herrschers von Mosul, der 'Ūrhāi eroberte und die Bewohner in die Sklaverei brachte, gibt Mika'el folgenden Bericht: »Die edle Menschenliebe wurde durch den Bischof offenbart, und er erlöste viele aus der Sklaverei; loskaufen und befreien konnte er nur, weil er etwas in seinen Händen hatte; deshalb in der Tat ging er umher, ermahmend die Glieder seiner Eparchie wegen der Erlösung der Christen aus der Sklaverei.« *Ibid.* 630.

¹⁸ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,228.

¹⁹ *Chronique de Michel le Syrien* 4,630.

²⁰ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b.

eine außerordentliche Tatkraft hinzugesellte, befähigte ihn, seine Pläne in Angriff zu nehmen und sie in die Tat umzusetzen.

Alles, was die Quellen uns aufbewahrt haben, bezeugt diese Tatsache, daß mit der Wirksamkeit dieses Mannes ein neuer Wind durch die Eparchie von Mardē wehte, der eine erweckende Nachwirkung auf das dortige kirchliche Leben gehabt hat. Man hat ein Frühjahr gespürt, und man hat sich auch darüber gewundert und darin die Einzigartigkeit in seinem Lebenswerk gesehen²¹, das zu einem Restaurationswerk im kirchlichen Bereich geführt hat, das als eine besondere Epoche in der Geschichte der Eparchie von Mardē angesehen werden muß²².

Das große Restaurationswerk ist angedeutet durch die Wiederaufrichtung des Lebens aus Ruinen und Geröll, um die Gemeinden in den neuerrichteten Gotteshäusern zu versammeln. Nur kurz und im Groben kann man hier diese Unternehmung charakterisieren. In dieser Bautätigkeit sind die großen Kirchen²³ besonders hervorgehoben worden. Der Bericht über diese Errichtungen ist mit genauen topographischen Mitteilungen versehen²⁴. Zahlenmäßig viel größer sind die Errichtungen der kleineren Kirchen und Kapellen wohl in kleineren Ortschaften. Ihr Netz verbreitet sich über zwei Dutzend Ortschaften, die ebenso, manche mit genauen topographischen Nachrichten, angegeben worden sind²⁵. Damit ist dieses Bild noch nicht vollendet. Der Umfang der Belebung der Ruinen tritt erst dann zum Vorschein, wenn man auch die Restaurierung der Klöster einschließt, auf die wir etwas später zurückkommen.

Aus diesen Berichten ergibt sich mit aller Eindeutigkeit, von welcher Tragweite eigentlich sein Unternehmen war. Alle unsere Quellen, ausgenommen nur der Bericht, daß er überhaupt 700 Presbyter und Diakone ins Amt eingesetzt haben soll²⁶, schweigen aber völlig über seine Bemühungen, frisches Leben in den neuerrichteten und restaurierten Kirchen, Kapellen und Klöstern zu erwecken und es zu nähren und zu pflegen. Wohl sind wir durch die genannten Randglossen zu den Handschriften unterrichtet über die Versorgung der Gemeinden mit liturgischen Geräten und Gefäßen aller Art und darüber, wie er diesbezügliche Geschenke den Kirchen machte²⁷. Diese Dinge und besonders die Prachtexemplare, die er verschaffte, haben die Berichterstatter augenscheinlich zu sehr bezaubert. Sie haben aber unterlassen, von Dingen zu berichten, die uns nützlicher wären. In dieser Hinsicht sind die neuen Urkunden, die wir bald einführen

²¹ »Der unsere ganze Religion, die ganz tot war, belebte«, Fol. 214b.

²² Fol. 214b, 215a.

²³ »Er baute fünf große und prachtvolle Kirchen in Stein und Kalk«, Fol. 214b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,228.

²⁴ Fol. 214b-215a; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,228.

²⁵ Fol. 215a; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,228, wo etliche Abweichungen vorkommen.

²⁶ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,227.

²⁷ Fol. 217b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,225.

werden, äußerst wertvoll, um die Umrisse des Restaurationswerkes verständlich zu machen und das Skelett mit Fleisch und Blut zu versehen. Im Lichte der neuentdeckten Materialien sehen wir, daß sein Ziel weitergesteckt war.

Ein Überblick über das Restaurationswerk von Jōhannān muß auch anderer Richtungen seiner Tätigkeit gedenken, soweit diese noch greifbar sind. Dies sind einige Aspekte, die jedenfalls nicht in Vergessenheit geraten sind und die ihren unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Hauptziel erkennen lassen.

Hand in Hand mit dem Aufbau des kirchlichen Lebens hatte er es sich vorgenommen, das in Gefahr geratene syrische Idiom zu beleben. Darüber taucht eine interessante Notiz auf. Ein anonym gebliebener Zeuge würdigt im Zusammenhang mit den Bemühungen für die Belebung der Religion seine Verdienste in folgenden Worten: »Das Idiom, nämlich unsere vaterländische syrische Sprache, war in seiner Zeit in Vergessenheit geraten, und er erweckte den Zustand ihres Todes und belebte sie durch die Schulen und den Unterricht, die er errichtete²⁸.« Über diese Tätigkeit taucht noch eine andere Spur auf²⁹. Damit sind dann auch alle geschichtlichen Nachrichten über die diesbezügliche Tätigkeit, über die wir besonders gern mehr hören möchten, ausgeschöpft.

Es kommen aber wenigstens andere Aspekte auf, die mit dem eben beschriebenen Vorhaben kongruieren und dieses Bild etwas zu vervollständigen helfen.

Zuerst die Nachrichten, die von einem Antrieb für die Pflege und Vermehrung der literarischen Quellenmaterialien bezeugen. Jōhannān soll große Verdienste in dieser Hinsicht erworben haben. Auch hier hat die Herstellung der Prachtexemplare für besondere liturgische Zwecke die Berichterstatter mehr fasziniert, so daß sie mehr über diese Dinge reden³⁰. Doch ist aber dabei etwas auch über sein Interesse für andere Handschriften gefallen, was mehr belehrend ist. Er hat für das Reparieren und die Instandsetzung der vielgelittenen und beschädigten Kodizes Sorge getragen: »Dieser aber, Mār Jōhannān, der Held dieser Geschichte, verbesserte (eigentlich schrieb) viele durch die Gefangenschaft (gelittene) Handschriften und trug Sorge (für diese) und reparierte, einigte und band zusammen, was zerstreut und durch die Dauer zerstört war³¹.« Ebenso hören wir, daß er Handschriften aus 'Ūrhāi angeschafft hat³². Diese vereinzelt Mitteilungen,

²⁸ Fol. 214b.

²⁹ Diese erscheint in einem Bericht, der aus dem Ḥananiā-Kloster herkommt. Dieser erwähnt seine Verdienste in der Belebung der Verwendung des syrischen Idioms im Lesen und Umgang, Fol. 218b.

³⁰ Fol. 214b; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,227.

³¹ Fol. 217a.

³² »Und alle Handschriften in diesem Kloster, das eben genannt wurde, neue und alte —, dieser Heilige brachte diese vom Berge von 'Ūrhāi«, Fol. 218b. Dieses Stück gibt eine Beschreibung der Restaurierung des Klosters von Ḥananiā.

die wohl auf die Kolophone der von ihm geschriebenen, gebundenen und geschenkten Handschriften zurückgehen dürfen, berichten von einem bewußten Vorhaben und einer planmäßigen Ausführung, um Mittel für Gottesdienst, Unterricht und Studium zu schaffen.

Metropolit Jōhannān hat nicht nur diese Mittel bereichert, sondern auch selber zur Befruchtung des literarischen Lebens beigetragen. Hier ist er freilich kein Unbekannter. Besondere Aufmerksamkeit in weiten Kreisen erweckte er durch eine umfangreiche Arbeit³³, hauptsächlich dank seiner Auffassungen³⁴, die seine geistlichen Zeitgenossen in dem Maße aufregten, daß sie ein Gegenstand einer Kontroverse³⁵ wurde. Auf diese Weise haben seine Ansichten nicht nur mehr Aufsehen erregt, sondern auch manchem die Feder in die Hand gedrückt und Gegenschriften hervorgerufen³⁶. Nach einigen Angaben soll auch ein Katenenkommentar für das Alte wie das Neue Testament seinen Namen getragen haben³⁷, was noch nicht verifiziert werden konnte³⁸. Ebenso ist er als Verfasser einer Schrift über die Myronweihe³⁹ angesehen worden, was recht zweifelhaft ist. Eine Anaphora allerdings, die man ihm zugeschrieben hat, muß trotz entgegengesetzter Auffassung⁴⁰ ihm abgesprochen werden. Dies scheint eine Folge einer Verwechslung mit einem anderen Jōhannān zu sein⁴¹.

Es soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß man es in diesem Metropoliten mit einem Mann von weitem Gesichts- und Interessenkreis zu tun hat. Laut einigen Mitteilungen war Jōhannān ein Mann, der für die wirtschaftliche Lage Sorge getragen und dafür seine Energie eingesetzt hat. Ein Bericht ist aufschlußreich: »Aufgefordert durch viele, besonders durch den König, weil der Sproß der Erde durch Regenmangel vernichtet war, verbesserte (eigentlich leitete) er die Wasserkanäle und Bächlein von Ort zu

³³ Davon sind einige kurze Zitate bei Mika'el erhalten, *Chronique de Michel le Syrien* 4, 633 ff.

³⁴ Unter dem Eindruck der furchtbaren Geschehnisse, die die Bewohner von 'Ūrhāi 1144 und 1146 erleben mußten, kam er zu der Überzeugung, daß alle Verheißungen, erhalten im Briefe von Jesus an Abgar, ungültig sind und man alle Geschehnisse aus rein natürlichen Gründen ableiten muß, so daß geschichtliche Entwicklung ohne den Einfluß der göttlichen Vorsehung geschieht und auch das Leiden der Gerechten ohne Gottes Willen zustande kommt; *ibid.* 631 f.

³⁵ Mit Timotheos, Bischof von Gargar, und einem Mönch Abū Ghalīb, *ibid.* 632.

³⁶ Von denen, die zur Feder griffen, sind genannt Dionysios bar Šalībī, Iwannis von Kaišum, Bar Andreas und Šelībā von Qarigah, *ibid.* 631 633.

³⁷ In Deir Za'farān, vgl. O. H. Parry, *Six months in a Syrian monastery* (London 1895) 83.

³⁸ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 354.

³⁹ Hs. Šarf. syr. 4/1.

⁴⁰ W. Wright, *A short history of Syriac literature* (London 1894) 244; J. B. Chabot, *Littérature syriaque* (Paris 1934) 122.

⁴¹ Hs. Vat. syr. 25, Fol. 269 aff. Der Verfasser erscheint als Jōhannān von Harrān, Habūrā und Nišībīn, ebenso in Hs. Vat. syr. 35, Fol. 21 a ff.

Aus diesem reichen Material entnehmen wir hier einiges, was die Bemühungen im Rahmen des Restaurationswerkes von Jōhannān besonders veranschaulicht.

Die Sorge der Auswahl der Kandidaten für die geistlichen Ämter ist das erste, was hier auffällt. Eine Reihe von Vorschriften verschärfte die Prozedur der Beförderung in allen Ständen in der kirchlichen Hierarchie. Eine eingehende Prüfung und Vernehmung der vertrauenswürdigen Zeugen wurden als unumgängliche Forderungen aufgestellt⁵³. Für die Bewerber um den Episkopat wurden außerdem noch besondere Richtlinien für die Voraussetzungen und Prüfung der Kandidaten eingeführt⁵⁴.

Ein ebenso großer Nachdruck fällt auf die Lebensführung des Klerus. Genaue Normen sind aufgestellt, um das Niveau der Würde der Geistlichen zu heben⁵⁵. Besondere Vorschriften sind aufgestellt, die die Bischöfe im Umgang mit den Leuten und auf den Reisen beobachten sollten⁵⁶. Besonders eingehend sind die Bestimmungen für die Forderungen in den Ehefragen für den niederen Klerus⁵⁷. Sogar ihre Witwen sind hier mit eingeschlossen⁵⁸.

Unter den Pflichten der Kleriker fällt ein besonderer Nachdruck auf die Belebung der Lehrtätigkeit. Den Bischöfen wurde die Verantwortung der Aufsicht über die Kinder und Jugend aufgelegt, so daß sie Sorge tragen mußten, daß diese zuerst Unterricht in der syrischen Sprache erhalten und dann in der kirchlichen Lehre und Praxis⁵⁹. Über die Lehrtätigkeit berichten noch andere Bestimmungen. Genaue Vorschriften zum Antrieb der Lehrtätigkeit der Presbyter und Bischöfe verlangen es, daß sie für die Belehrung und den Unterricht Lehrer, die fähig sind, in der Lehrtätigkeit zu wirken, ins Amt setzen sollen⁶⁰. Über die Verpflichtungen der Kleriker im Unterricht erlaubt ein Kanon noch einen tieferen Einblick: »Jedenfalls soll der Bischof jeden Sonntagmorgen und Sommerabend das Volk belehren; von jeder Tešri qadim (Oktober) bis zum Passah sollen die Kleriker und die Gläubigen in der Lesung der Bücher der Propheten und Apostel verharren (wie auch) der Schriftkommentare, Abhandlungen, *mēmre* und Homilien

⁵³ Kan. II. Ebenso ist hier der Mönchstand eingeschlossen.

⁵⁴ Kan. XI: Jeder Kandidat soll einer gründlichen Prüfung unterstellt werden; der Bischof der Eparchie seines Wohnortes soll ein Gutachten geben und viele, die mit ihm Umgang gehabt haben, ein Zeugnis ablegen; von dem Patriarchen soll er eine Zustimmung holen; dann kommt noch eine Prüfung seiner Bildung und Lebensführung hinzu.

⁵⁵ Kan. XIX-XX: Einschränkung des Weingenusses; Kan. XXXV: Einfachheit des Tisches; Kan. XXXVII: gegen Wucher.

⁵⁶ Kan. XL: Personen, die in seine Begleitung gehören, sollen ältere Diakone oder Mönche sein.

⁵⁷ Kan. XXIX-XXX.

⁵⁸ Kan. XXIX: Die Witwe eines Diakons darf heiraten, nicht aber eine *bart qeiāmā* eines Prebyters.

⁵⁹ Kan. XXVI.

⁶⁰ Kan. X.

der rechtgläubigen Lehrer⁶¹. «Nochmals hören wir von der Lehrtätigkeit in einem Kanon, der die Belehrung im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Taufkandidaten behandelt⁶².

Maßnahmen, die beabsichtigen, den Kultus zu beseelen, verdienen in diesem Zusammenhang ebenso Erwähnung. Einerseits wurden die Bischöfe dafür verantwortlich gemacht, sorgsame Aufsicht über die Ausführung der Gottesdienste auszuüben, so daß die kultischen Überlieferungen der Kirche nicht mehr vernachlässigt werden. Die Bischöfe sollen es nicht dulden, daß die Kleriker das Rezitieren der verschiedenen Teile der Liturgie, hörbar und unhörbar, unterlassen⁶³. Andererseits wurden Bestimmungen für das anständige Benehmen der Gläubigen während der gottesdienstlichen Versammlungen aufgestellt, nämlich wie sie während der Gebete, Lektionen und der Opferdarbringung sich ehrfürchtig benehmen sollen⁶⁴.

Einen noch stärkeren Nachdruck legen die Kanones auf die Belebung der Frömmigkeit. Diesbezügliche Vorschriften verschärfen die in der kirchlichen Überlieferung vorhandenen Pflichten, Sitten und Gebräuche und führen auch neue Forderungen ein. Unter den letzten ist wohl die wichtigste die Durchführung des nach dem kirchlichen Jahre geregelten Sündenbekenntnisses: Jeder der Kleriker, Mönche und Laien soll dreimal jährlich ein Sündenbekenntnis ablegen⁶⁵. Dies ist der Auftakt für die Kanonesammlung. Andere Bestimmungen bezwecken die Aufrichtung eines würdigen christlichen Wandels⁶⁶ und Ausübung der karitativen Tätigkeit⁶⁷. Besonders betont ist die Einhaltung der Fastenzeiten⁶⁸. Mit diesen Bemühungen hängen zusammen auch die entsprechenden Bestimmungen für die Durchführung der Kirchengzucht.

Von den übrigen Satzungen⁶⁹, die mit dem schon Besprochenen einigermaßen kongruieren, darf man noch diejenigen, die die Verantwortung der

⁶¹ Kan. XXI.

⁶² Kan. XXIV: Über die letzte Belehrung über die Bedeutung des Sakramentes am Tage vor der Taufhandlung ist gesagt, daß diese auf Grund der Schriften des Johannes Chrysostomus über das Sakrament der Taufe stattfinden soll.

⁶³ Kan. XXI.

⁶⁴ Kan. XXXIV.

⁶⁵ Kan. I: nämlich während des Fastens »der Geburt«, der Quadragesima und des Fastens »der Apostel«.

⁶⁶ Kan. VI: Agape soll das Kennzeichen des Christenmenschen sein; Kan. VII: Absage gegenüber der Welt.

⁶⁷ Kan. XIII: In jeder Kirche soll ein Haus eingerichtet werden, wo Fremde, Arme, Gefangene und Verfolgte, die in der Kirche Zuflucht suchen, Unterkunft finden können.

⁶⁸ Kan. XVIII: Außer den schon genannten obligatorischen Fastenzeiten (s. Anm. 65) kommen noch hinzu: das abendliche Fasten und das Ninive-Fasten.

⁶⁹ Den ganzen Zyklus dieser Kanones bespreche ich im Kapitel IX in meinem Werk, das das gesamte Material in der Überlieferung der Kanones bei den West- und Ostsyrern behandelt: *Die syrischen Kanonensammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung* 1 = CSCO, Subsidia (im Druck).

Gläubigen inspirieren, für die kirchlichen Einrichtungen Sorge zu tragen⁷⁰ und diejenigen, die den Kampf gegen die mächtige Welle der heidnischen Einflüsse auf die Sitten, Gebräuche und die tägliche Lebensführung der Christen aufnehmen⁷¹, besonders hervorheben.

Wie wir gesehen haben, ist durch unsere Urkunde viel Licht auf Jōhannāns Bemühungen gefallen, das den Hintergrund aufzuhellen hilft. Eine Frage bleibt aber noch übrig. Diese bezieht sich auf die chronologische Seite der Aufstellung dieser Kanones. Unsere Urkunde weiß nichts mehr über das Datum der Zusammenkunft dieser Synode. Wenn wir die Natur der uns erhaltenen knappen Nachrichten in den uns zur Verfügung stehenden Quellen in Betracht ziehen, darf man für die Aufhellung der letzten Frage nicht viel Hoffnung hegen. Eine Spur erscheint doch bei Bar 'Ebrāiā, der im Vorübergehen, im Zusammenhang mit der Besprechung einer anderen Angelegenheit, die Mitteilung fallen läßt, daß Mār Jōhannān 1464 A. Gr., d. h. 1153 n. Chr., eine Synode abhielt⁷². Dies könnte eine Antwort auf unsere Frage sein, läßt sich aber nicht mit Bestimmtheit feststellen. Jedenfalls muß diese Synode, die diese Kanones aufgestellt hat, in die zweite Hälfte seines Episkopats gehören, denn er erscheint in den abschließenden Bestimmungen als ein Greis⁷³.

Das Bild des Restaurationswerkes bleibt mangelhaft, wenn man nicht einen besonderen Sektor — nämlich seine Bemühungen um die Belebung des Mönchtums — als einen wesentlichen Teil seiner Gesamtunternehmung in Betracht zieht.

Welche Ruinen er aufgerichtet hat, darüber teilt er uns durch seine Randbemerkungen in den Handschriften mit. Er begann mit der Restaurierung des Klosters von Ḥananiā, dem er viel Sorge widmete⁷⁴. Dann restaurierte er noch drei weitere Klöster⁷⁵. Dazu kamen sogar sechs neue Klostergründungen⁷⁶. Man bekommt eine Ahnung von der Bedeutung von Jōhannāns Werk, wenn man an die gewaltigen Mollakkorde denkt, mit denen er seine Randbemerkungen beginnt: In einem Gebiete mit glorreicher Vergangenheit, ja — in dem Paradiese des syrischen Mönchtums — gab es vor seiner Ankunft gar keine Mönche. Sogar die Erinnerung an die Erscheinung des Mönchtums war spurlos verlorengegangen⁷⁷.

Das Maß der angenehmen Überraschungen ist noch nicht voll. Erfreulicherweise fällt neues Licht auch auf diese Richtung in Jōhannāns Bemühungen. Auch hier ermöglicht uns eine neue Urkunde, Blut und

⁷⁰ Kan. XXXIX: Über die Gaben, Erstlinge für die Priester und Geschenke für die Kirchen und Klöster.

⁷¹ Kan. XXVII-XXVIII.

⁷² *Chronicon ecclesiasticum* 3,339.

⁷³ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 234b.

⁷⁴ Fol. 218a-218b.

⁷⁵ Fol. 215a; vgl. *Bibliotheca orientalis* 2,228f.

⁷⁶ Fol. 215a; vgl. op. cit. 2,228.

⁷⁷ Fol. 216b; vgl. op. cit. 2,220.

Fleisch auf das Gerüst der trockenen topographischen Angaben über die Klostergründungen und Erneuerungen zu bringen. Dies ist wieder eine originale Quelle, die aus Jōhannāns Hand herkommt. Wieder kommen wir auf eine Gesetzgebung, die uns ermöglicht, eine Idee von dem Geiste seines Restaurierungswerkes zu erhalten. Dies ist ein Zyklus von 31 Kanones, den die schon genannte Hs. Dam. Patr. 8/11 uns gerettet hat⁷⁸.

Von dem reichen Inhalt der sorgfältig durchdachten Satzungen, die die Klosterverwaltung genau bestimmen, die Angelegenheiten der Klostergemeinschaft und die wirtschaftliche Unterlage des gemeinsamen Lebens regeln, asketische Lebensweise, die religiösen, geistigen und kirchlichen Pflichten ordnen und die Disziplin und Rechtsordnung aufrichten, verdienen zwei Aspekte eine besondere Aufmerksamkeit. In den Kanones für die Ausführung des Kultus, in denen genaue Vorschriften für liturgische Lektüre und Benutzung der Schriften der Väter und der monastischen Literatur aufgestellt sind, hat Jōhannān die Überlieferungen von 'Ūrhāi als Richtschnur benutzt⁷⁹.

Besondere Aufmerksamkeit erweckt der Nachdruck, der auf geistige Arbeit gelegt ist. Die Vorschriften verlangen, daß die Mönche beständig studieren sollen. Wer die syrische Sprache nicht kennt, soll sie erlernen und sich für die Lektüre vorbereiten⁸⁰. In einem anderen Kanon wird die beständige Lektüre nochmals eingeschärft, und dort wird noch das Abschreiben der Handschriften hinzugefügt⁸¹. Ebenso stehen die Kleriker in dem Kloster unter derselben Verpflichtung⁸². Diejenigen aber, die Kenntnisse besitzen, sind verpflichtet, das Lehramt für andere zu übernehmen⁸³.

Die eben behandelten Kanones waren für das Kloster von Mār Ḥananiā bestimmt⁸⁴. Daß diese nicht die einzige Gesetzgebung war, darin dürfen wir sicher sein. Diese ist nur ein Teil der diesbezüglichen Bemühungen, durch die Gesetzgebung, besondere wie auch allgemeine, neues Leben in den monastischen Zentren aufzurichten. Als ein Exponent der letzteren Gattung dürfte ein Stück dienen, das in der schon genannten Handschrift auftaucht⁸⁵. Dieses ist ein Zyklus von neun Kanones. Diesmal haben wir es mit einem Text zu tun, der von älteren Traditionen, denjenigen des Rabbūlā⁸⁶ und der späteren Quellen⁸⁷, entnommen ist⁸⁸.

⁷⁸ Fol. 221 b-227 a.

⁷⁹ Kan. IV.

⁸⁰ Kan. XII.

⁸¹ Kan. XV.

⁸² Kan. XII.

⁸³ Kan. XII.

⁸⁴ Den ganzen Zyklus behandle ich im dritten Teil meiner Arbeit *Die syrischen Kanonensammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung* 1.

⁸⁵ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 227 a-227 b.

⁸⁶ A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents = Papers of the Estonian Theological Society in Exile* 11 (Stockholm 1960) 27 ff.

⁸⁷ Ibid. 92.

⁸⁸ s. Anm. 84.

Jōhannān sind reichlich Lebensjahre geschenkt worden, seine Pläne zu verwirklichen. Er soll ein hohes Lebensalter erreicht und beinahe vier Jahrzehnte⁸⁹ im Episkopat gewirkt haben. Seinen Tod setzt die Überlieferung auf den 12. Tāmūz 1476 A. Gr., d. h. 12. Juli 1165⁹⁰. Er soll im Harnisch gestorben sein⁹¹.

Der Historiker, der sich um das Verständnis des Geschickes des syrischen Christentums in dieser Periode müht, ist besonders dankbar, daß uns jetzt neue wichtige Quellen zur Verfügung stehen, die auf das Restaurationswerk Jōhannāns neues Licht werfen und einen Zeitabschnitt beleuchten, der als eine besondere Epoche in der Geschichte dieser historisch wichtigen Gebiete angesehen werden muß. Auch für die weiteren Geschehnisse des dortigen vielgeprüften Christentums sind Geschehnisse von dieser Natur gewiß nicht belanglos geblieben.

⁸⁹ Nach einer Mitteilung 38 Jahre, *Bibliotheca orientalis* 2,225.

⁹⁰ Hs. Dam. Patr. 8/11, Fol. 214b; vgl. op. cit. 2,227.

⁹¹ Bar 'Ebrāiā erzählt, daß er bei einer Visitation infolge eines Sturzes vom Pferde den Tod gefunden hat, *Chronicon syriacum* 2,525f.

Besprechungen

Ernst Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 25. Akademie-Verlag, Berlin 1961. 182 S. 25 Tafeln. brosch. 76 DM.

Seitdem uns durch den eisernen Fleiß von Sebastian Euringer und Oskar Löfgren fast sämtliche äthiopischen Anaphoren in wissenschaftlich einwandfreien Ausgaben geschenkt worden waren, blieb es ein Desideratum der Wissenschaft, diese Texte auch einmal von einem Fachmann für östliche Liturgien gründlichst durchforscht zu sehen. Denn wenn auch Euringers immense Gelehrsamkeit in den vielen, vielen Anmerkungen Beträchtliches zur Aufhellung der Dunkelheiten beigesteuert hat, so zeigte sich im Ablauf der Jahre doch immer deutlicher, daß ihm der Sinn für das eigentlich Liturgische nur in beschränktem Maße gegeben war.

Daher kommt vorliegende Abhandlung einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Freilich tut man gut, sich immer den Titel vor Augen zu halten. Denn es geht hier nur um Untersuchung und Aufhellung ausgewählter Probleme. S. 13–36 bieten eine erschöpfende Übersicht über die Hss. der einzelnen Anaphoren; besondere Erwähnung verdienen hier die Angaben über bisher unbekanntes Hss. aus der Bodleiana. Genannt werden auch die Tage, an welchen die einzelnen Anaphoren zu nehmen sind. Als einer dieser Tage erscheint auch der Tag des hl. Dacesius, ein Name, den Euringer scharfsinnig als eine auf dem arabischen Schriftbild beruhende Mißdeutung des hl. Ildefons von Toledo identifiziert hat. — S. 37–39 werden die äthiopischen Bezeichnungen für »Anaphora« besprochen: akwatēta qerbān ist die gewöhnliche. Die Apostelanaphora wird qeddāsē genannt. Doch kommen auch Mischungen in der Terminologie vor. Sehr beachtenswert ist die vom Vf. mitgeteilte Vermutung Ullendorfs, daß akwatēt auf griechisches hekusios zurückgehe. — S. 40f. entscheidet sich H. mit vollstem Recht dafür, daß die im Titel der Anaphoren genannten Namen in den meisten Fällen als pseudonym zu gelten haben. — S. 41–49 nimmt eine wichtige Gruppierung der Anaphoren vor: als älteste haben die beiden aus den Kirchenordnungen stammenden zu gelten: die der Apostel und die unseres Herrn. Sicher als Übersetzungen zu werten sind die des Markus, des Basilius und des Herrenbruders Jakobus. Die übrigen scheinen — wenigstens zum allergrößten Teil — original äthiopische Erzeugnisse zu sein. Das gilt auch von der Anaphora des Jakob von Sarug. Nur bei der Anaphora unserer Herrin Maria, welche sich als Werk des Bischofs Cyriacus von Behnesa gibt, läßt der wiederum auf dem arabischen Schriftbild beruhende Wandel von Secundus zu Silondis auf eine nichtäthiopische Vorlage schließen. Stil, Sprache, Inhalt bieten im allgemeinen kein Kriterium zur Bestimmung des Alters einer Anaphora; auch Bibelzitate führen nicht weiter. Höchstens darf das Vorkommen von Reimen als Zeichen späterer Entstehung gewertet werden. — Die Präanaphora wird auf S. 50–53 nur in Kürze behandelt. — S. 53–60 bringt viel Licht in den anfänglich so verwirrend erscheinenden Bau der Anaphoren. Die umfangreiche Übersicht ist sehr zweckmäßig. — S. 63–72: beim Dialog zwischen Priester und Volk zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes werden auch die kleinsten Sonderheiten mit Liebe geprüft. Für äthiopische Gewohnheit ist charakteristisch, daß die Gruppe »Empor die Herzen« usw. nicht wie bei uns an zweiter Stelle, sondern erst an dritter Stelle steht. Der Priestergruß in der äthiopischen Basilius- wie der in der Jakobusliturgie folgt nicht der heimischen Weise. — S. 73–101 sind dem eucharistischen Hochgebet gewidmet. In reizvoller Weise und oft mit hohem dichterischem Schwung wissen die einzelnen Anaphoren von Gott im allgemeinen, von der Trinität, von der Schöpfung, von der Erlösung zu sagen. Einzelne dieser Aussagen sind nicht immer gerade leicht zu begreifen. Bei einigen Anaphoren hat das besondere Thema den uralten Gedankengang dieses Hochgebetes fast völlig aufgesogen. Ein feststehendes Fürbittgebet wird entsprechend ägyptischer Gewohnheit gewöhnlich schon während dieses eucharistischen Hochgebetes eingeschaltet. — S. 101–105: die Rufe des

Diakon während des eucharistischen Hochgebetes, ihr Sinn, ihre unterschiedliche Stellung in den einzelnen Anaphoren. — S. 105–10 das Sanctus. — S. 111–50 untersucht mit besonderer Sorgfalt die Einsetzungsberichte der einzelnen Anaphoren. Die Ergebnisse, welche Fritz Hamm vor gut 30 Jahren wegen der damaligen Lage der Quellen nur lückenhaft aus den äthiopischen Anaphoren gewinnen konnte, werden jetzt abschließend vertieft. — S. 151–64 ist mit gleicher Gründlichkeit der Epiklese gewidmet. — Übersichten über die gedruckten Ausgaben und Übersetzungen der äthiopischen Anaphoren, über einschlägige Literatur und sehr gewissenhaft gearbeitete Indices beschließen die Arbeit. Besondere Erwähnung verdienen noch die 25 angehefteten Tafeln, welche Reproduktionen aus den beiden äthiopischen Hss. e1 und e20 der Bodleiana bringen.

Der Vf. hat sich seiner Aufgabe mit viel Geschick entledigt. Mit klarem Blick erfaßt er alle wichtigen Punkte, entdeckt er die Schwächen seiner Vorgänger. Nüchtern vermeidet er es, sich in strittigen Punkten mehr festzulegen, als die Quellen erlauben. Eine Unmenge auch weit entlegener Literatur hilft ihm, manches neue Licht zu verbreiten.

So können meine Ausstellungen nur Einzelheiten betreffen. Unter ihnen erscheint mir am wichtigsten die Beurteilung der Textenart der äthiopischen Markusliturgie. Bei der Untersuchung der Epiklese in der äth Mark kommt H. zu dem Ergebnis: "This comparison of the two versions shows us that the Mark possibly had an even older model of the liturgy of St. Mark than the one which we possess. The theological passage τὸ ἀπλοῦν τὴν φύσιν, τὸ πολυμερές τὴν ἐνέργειαν is typical of later extensions." (S. 159.) Letzteres Argument ist unbezweifelbar. Die Frage ist nur: darf es hier Anwendung finden? — Es ist hier nicht der Ort, lange Beweise für folgende Tatsache zu liefern: äthiopische Übersetzungen verhalten sich zu ihren Vorlagen gewöhnlich folgendermaßen:

1. Sie lassen mitunter Wendungen aus, welche durch alle anderen Versionen als ursprünglich gesichert sind.

2. Sie ändern mitunter Wendungen, welche durch alle anderen Versionen als ursprünglich gesichert sind.

3. Sie fügen mitunter Wendungen aus Eigenem hinzu.

In der Epiklese der äth Mark finden sich nun gegenüber der gr Mark folgende Auslassungen:

1. ἐξ ἐτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐκ τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων σου

2. τὸ πανταχοῦ παρόν

3. τὸ ἀπλοῦν τὴν φύσιν, τὸ πολυμερές τὴν ἐνέργειαν

4. ἐπιθε εἰς ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα

Von diesen Auslassungen ist vor allem die vierte für uns von besonderer Bedeutung. OrChr 40 (1956) 66f. konnte ich diese als zweite Epiklese in der Epiklese der Mark nachweisen, und zwar wegen ihrer sprachlich schwierigen Einordnung in den Satzbau und wegen der Übereinstimmung mit einer alten, koptisch erhaltenen Fassung und wegen der Verwandtschaft der ersten Epiklese mit der Epiklese der grJak als wahrscheinlich ursprüngliche Epiklese der grMark. Wenn nun der Äthiope ausgerechnet diese Epiklese nicht bietet, regt das den Verdacht sekundärer Vereinfachung wach. Zwangsläufig legt sich dieser Verdacht dann auch auf die übrigen oben angeführten Auslassungen.

In dieselbe Kerbe schlägt folgende Beobachtung: beim Priestergruß der äth Jak des Herrenbruders fehlt im dritten Glied das Wort ἡ δωρεά. Man halte folgendes Beispiel aus der koptischen bzw. äthiopischen Taufwasserweihe daneben:

koptisch = Assemani, Codex Lit. 2, 169	äth = RvOrChr 26 (1927/28) 179
ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ πατρός καὶ ἡ χάρις τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεά τοῦ ἁγίου Πνεύ- ματος εἶη μετὰ πάντων ὑμῶν	Amor Dei gratia Jesu Christi et donum Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis

Sicher ist, daß *κοινωνία* zur ursprünglichen Fassung gehört. Sicher ist ferner, daß der Äthiope — entweder mittelbar oder unmittelbar — auf die koptische Fassung zurückgeht. Und trotzdem fehlt *κοινωνία*. Das kann ich nur als sekundäre Auslassung werten. — Und noch aus anderen Gründen glaube ich nicht, daß in der Auslassung von τὸ ἀπλοῦν τὴν φύσιν, τὸ πολυμέρες τὴν ἐνέργειαν der Äthiope uns älteren Markustext erhalten hat. Ähnlich urteile ich über verschiedene Erscheinungen im Einsetzungsbericht. Doch kann ich hier nicht weiter in Einzelheiten eintreten.

An einigen Stellen wäre eine größere Präzision wünschenswert gewesen: S. 46 wird die Wendung der Epiklese in der Anaphora der 318 rechtgläubigen Väter *resplendet super hunc panem* — übrigens muß es Ren 1,511f. statt 1,51 heißen! — folgendermaßen erläutert: "This expression can only be the result of a mistranslation from the Greek. The translator read ἐπιφώτισις (from φῶς) instead of ἐπιφοίτησις." Demgegenüber möchte ich darauf hinweisen, daß bereits die eben angeführte alte koptische Epiklese die Wendung *illumines vultum tuum super hunc panem* bietet. Somit kann der Redaktor der Anaphora der 318 Väter sehr wohl eine solche Wendung auch außerhalb des Griechischen gekannt und sie zu dieser Fassung gestaltet haben. Damit wäre dann auch der Engpaß vermieden, annehmen zu müssen, daß diese Anaphora original äthiopischen Ursprungs ist und doch die Epiklese aus dem Griechischen entlehnt hat. — S. 65 bei der Behandlung der Antwort des Volkes auf den Gruß des Priesters in der äthiopischen Kirchenordnung stellt der Vf. die Übersetzung bei Brightm 189: "May he be wholly with thy spirit" neben die Übersetzung Duensings: »und es sagt das Volk vollständig: mit deinem Geiste sei er«. Die Fassung bei Brightm wird dann weiter kommentiert: there is a small extension. Ein Blick in die koptische Fassung dieser Stelle in TU 64, 2, die ja — mittelbar oder unmittelbar — die Vorlage des Äthiopen darstellt, bringt hier sofort das erwünschte Licht. Der Kopte bietet zweimal: *ⲛⲧⲉⲡⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣⲉⲗ ⲭⲟⲟⲥ*. Also ist es mit der *small extension* nichts! Duensing war hier näher am Ziel! — In diesen Zusammenhang scheinen mir auch die Ausführungen über die »Lamm-Epiklese« zu gehören (S.161/4). Die Entwicklung dieses Gedankenkreises hebt an mit der Neigung, im Ritus der Brechung besonders die gewaltsame Trennung, das Sinnbild der Tötung, ausgedrückt zu finden. So Eutychius, Patriarch von Konstantinopel († 582): ἡ κλάσις τὴν σφαγὴν δηλοῖ PG 86, 2396 A. Diese Vorstellungen sind nun auf äthiopischem Boden in charakteristischer Weise weiterentwickelt worden. Unter einer Art von Ignorierung all dessen, was an den Gestalten von Brot und Wein durch Einsetzungsworte und Epiklese bewirkt worden ist, läßt man bei der Brechung Christus vom Himmel herabkommen, damit er jetzt die Schlachtung, die Tötung vollziehe. Dieser Ausdruck »Herabkommen« steht zwar in engster Parallele mit der Herabkunft des Hl. Geistes während der Epiklese. Trotzdem halte ich es für besser, hier nicht von einer »Epiklese«, einer »Lammepiklese«, zu sprechen, da der Sinn der Herabkunft des Lammes ja nicht die Heiligung und Konsekration ist. Erst recht halte ich Theodor Schermann für schlecht beraten, wenn er in dieser »Lammepiklese« der äthiopischen Anaphoren eine Auswirkung der alten ägyptischen Logosepiklese erblicken wollte. Daher kann ich mich auch nicht zu dem Satz unseres Vf.: "The fact that the Dioscur has two Epiclesis would favour the supposition that one of the two ist not genuine" (S.161) bekennen. Ich glaube vielmehr, daß beide vom gleichen Redaktor geschaffen worden sind, weil jede ihr eigenes Ziel verfolgt. — Ähnliches gilt von dem Satz auf der gleichen Seite: "It is curious that this Epiclesis is preceded by the prayer of Fraction." Weil diese Epiklese zum Brechungsritus gehört, ist es für mich selbstverständlich, daß sie hier ihren Platz gefunden hat. Erst in der Anaphora des JakSar sind »Lammepiklese« und »eigentliche Epiklese« zusammengewachsen. — Mit vollstem Recht hat Vf. S. 48 die Ansicht Euringers über die Bedeutung von hawewöt abgelehnt. Allerdings habe ich auch seinen eigenen Vorschlag "condition" (= Stand) nicht so ganz billigen können. Der Zusammenhang scheint noch eine andere Lösung nahezulegen: der Priester hat zum Gebet für die verstorbenen »Vorväter« aufgefordert. Damit sind Bischöfe gemeint. Nun hat sich schon auf koptischem Boden — und in Abhängigkeit davon auch im äthiopischen Bereich — die Gewohnheit ausgebildet, dem Gedenken an die verstorbenen Bischöfe die Namen der beiden lebenden Hierarchen vorzuschicken. (Einzelheiten

der Dokumentation hoffen wir später einmal vorlegen zu können.) Um nun diese beiden als noch lebend von der Gesamtheit der Verstorbenen deutlich abzuheben, gibt ihnen der Redaktor das Beiwort »seiend, lebend«, aber in der typisch äthiopischen Form des Abstraktum »Existenz«. Harden war also doch nicht allzuweit vom Ziel, als er vorschlug: our *present* honoured father. — Wenn auch H. betont, daß er den Abschnitt über die Präanaphora (S. 50–53) nur in aller Kürze behandeln wollte, so darf doch wohl daran erinnert werden, daß man zum Verständnis der Gebete über die verschiedenen »Geräte« wissen muß, daß diese Gebete ursprünglich Weihegebete waren; als solche haben sie sich noch bis heute im koptischen Euchologion erhalten; vgl. Arnold van Lantschoot, *Notes sur quelques prières qu'il conviendrait de supprimer dans l'Ordo communis de la liturgie eucharistique éthiopienne pour les réserver au pontifical* (Città del Vaticano 1937). — S. 96 scheint sich der Vf. durch Euringers Übersetzung von ar'aja = Ebenbild bestimmt haben zu lassen. ar'aja kann aber auch *Vorbild*, *archetypus* bedeuten. Und dann verliert die Wendung jegliches "unusual".

Aufschlußreich ist der Beitrag zur Erklärung einer nur im äthiopischen Text des Sanctus sich findenden Eigenheit. Gewöhnlich wird dieser Satz folgendermaßen übersetzt: *vere pleni sunt coeli et terra gloria sancta tua*. Nachdem der Vf. die Schwächen der bisherigen Deutungen von Harden und Euringer gebührend hervorgehoben hat, bringt er den Hinweis Ullendorfs, der mit scharfem Blick erkennt, daß das äthiopische Wort für *vere* nur Prädikat sein kann und die Worte für *pleni coeli et terra* Subjekt im Satz sein müssen. Zu übersetzen wäre also folgendermaßen: *plena sunt ea quae coelos et terram replent gloria sancta tua*. Die Eigenart des Äthiopen besteht also nicht darin, daß das *pleni* doppelt ausgedrückt ist, sondern darin, daß *coeli et terra* konkreter gefaßt sind: dasjenige, was im Himmel und auf der Erde lebt und west!

Wie schon eingangs betont wurde, hat der Vf. sich auf bestimmte Probleme beschränkt. Für einen zweiten Wurf käme in Betracht: 1. der ganze Kreis der Gebete zur Brechung, zur Besiegelung, zur Kommunion, mit z.T. äußerst interessanten Fragen, z.B. die Verarbeitung des Melchisedech-Motivs;

2. die in die Anaphora einzufügenden Fürbitten;

3. die Kunstprosa, ein Bereich, aus welchem wir hier nur die so häufig angewandte Wiederholung des Anfangssatzes hervorheben möchten, müßte *ex professo* behandelt werden; sie scheint nur ganz gelegentlich mal am Rande durch.

H. Engberding

E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspensky, H.-J. Schulz, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* = Symbolik der Religionen 10. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1962; 280 S. 65 DM.

Die Sammlung *Symbolik der Religionen*, aus der wir OrChr 45 (1961) 154f. Ernst Ludwig Ehrlich, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* anzeigen konnten, bringt nun den in unser eigentliches Gebiet einschlägigen Band heraus.

Die »orthodoxe« Kirche ist durch drei selbständige Beiträge beleuchtet. Hans-Joachim Schulz zeichnet für den liturgischen Part (S. 4–32 die Eucharistiefeyer; S. 32–38 die Sakramente; S. 38–48 das Kirchenjahr). Die auf die Eucharistiefeyer bezüglichen Ausführungen offenbaren einen Vf., der seinen Gegenstand beherrscht und seine Gedanken flüssig zu formulieren weiß. Der Ursinn des Inhaltes der Eucharistiefeyer wie seiner Ausdrucksformen, die geschichtliche Entwicklung dieser Formen, die symbolischen Deutungen in ihrer Verschiedenheit — angefangen von einem Theodor von Mopsuestia über Ps.-Dionysius Areopagita, Germanus (?), Theodor von Andida, Nikolaus Kabasilas bis zu Symeon von Thessalonich —, all das wird so geschickt dargeboten und miteinander verknüpft, daß auch einer, der sein Leben lang in diesen Welten gewelt hat, die Darlegungen nur mit großem Gewinn auf sich wirken lassen kann. Zwar wird manchmal ein Akzent etwas schärfer gesetzt; auch wird einiges, was sich nicht so leicht in den Strom einordnen läßt, mit Stillschweigen übergangen; aber vielleicht entspricht gerade diese

frische und komplexe Art am ehesten der Zielsetzung der ganzen Sammlung. In den knapperen Darlegungen über die Sakramente und das Kirchenjahr sind einzelne Formulierungen etwas unscharf.

Leonid Uspensky führt in die geistige Welt der Symbolik des Kirchengebäudes und der Ikone. In sehr gehaltvollen Darlegungen stellt er betont den orthodoxen Standpunkt heraus; manchmal formt er ihn sogar in einer gewissen Einseitigkeit aus. Je länger man liest, um so mehr merkt man, wieviel der Vf. über sein Thema in sich trägt, was hier nicht ausgesprochen wird.

Die Einzelheiten, wie die Ostung der Kirche, die Dreiteilung des Gebäudes in Narthex, Schiff, Altarraum, die Ikonen in der Verschiedenheit der Darstellung der einzelnen Personen und Gegenstände, die einzelnen Attribute, die verschiedenen Farben —, all das wird — wenn auch kurz — gewissenhaft behandelt; aber überall merkt man, daß das Herz des Vf. an der geistigen Schau hängt, an dem höheren Sinn, an der Ausrichtung auf die andere Welt. Nur wer hiervon gepackt wird, hat den Beitrag richtig verstanden.

Ausgebreitete Einzelkenntnisse über das Sektenwesen innerhalb der russischen orthodoxen Kirche offenbart Peter Hauptmann (S. 91–119); Altgläubige, Gottesleute, die Weißen Tauben, die Streiter des Geistes, die Trinker der Geistlichen Milch, die Evangeliumschristen-Baptisten finden eine treffliche Kennzeichnung, die gerade bei der gebotenen Kürze durch ihre Zielsicherheit hervorsteht. Nur die Behandlung der Anhänger des Alten Kalenders in Griechenland (S. 117/8) hätte deutlicher und schärfer sein können.

Die syrischen Kirchen haben in Paul Krüger einen sachkundigen Darsteller gefunden (S. 121–66). Nestorianer und Monophysiten werden gleichmäßig ausführlich behandelt. Im Bereich der Nestorianer gefällt besonders die häufige Bezugnahme auf Babai d. Gr., wobei dem Vf. eigene Spezialuntersuchungen treffliche Dienste leisten. Daneben haben die gründlichen einschlägigen Untersuchungen von P. Wilhelm de Vries reiche Ausbeute geboten. Entsprechend der besonderen Zielsetzung der *Symbolik der Religionen* wird dem Begriff des *raza* (Symbol) in beiden syrischen Kirchen besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Darstellung der mit Rom unierten syrischen Kirchen erstreckt sich nur über insgesamt 5 Seiten.

In der Anführung der Literatur ist mit Recht jedem Vf. vollste Freiheit zuzubilligen. Aber wenn schon einmal ein Sammelwerk wie das der *Anaphorae Syriacae* des P. Raes mit den einzelnen Anaphoren zitiert wird, dann darf man nicht bei Nr. 5 aufhören und die restlichen 11 Nummern mit Stillschweigen übergehen, zumal die Nr. 13 die wichtige Ausgabe der syrischen Jakobusanaphora durch Odilo Heiming bietet.

Mit überraschender Leichtigkeit zeichnet Dr. Ernst Hammerschmidt das Bild der beiden monophysitischen Kirchen Afrikas, der koptischen und der äthiopischen (S. 167–211 und S. 212–33). Wenn auch der Vf. schon manche Einzelstudie auf diesem Gebiete herausgebracht hat, so ist man doch immer wieder erstaunt, wie geschickt er auf engstem Raum das Wesentliche zusammenzufügen versteht. Dabei weiß er für jeden Satz auf einschlägige weiterführende oder eingehender begründende Literatur hinzuweisen. Allerdings wird nicht immer das gerade richtige Werk zitiert. So hätte S. 217 zur Aufhellung der in den abendländischen Quellen festzustellenden Unsicherheit bezüglich des Masöb ein Hinweis auf die Aufnahme »Prozession um den Altar mit Kreuz und Hostienkorb« in Liesel-Kunkel, *Die Liturgien der Ostkirche* (Fulda 1956), ganz wesentlich beigetragen. Ebenso die Nennung von Arnold van Lantschoot, *Heliari et Masöb* = OrChrP 10 (1944) 168–78. — Der Ausdruck *masöba warq* dürfte nicht mit der Farbe des Masöb zusammenhängen, sondern mit der Wendung, mit welcher der Masöb in der Liturgie begrüßt wird: »Du bist die Lade von reinem Gold, worin das Manna geborgen wird.« (Brightm 358.) Die mit Gold überzogene Lade im Bundeszelt gilt als das Vorbild des Masöb.

Mißverständlich ist auch der Satz S. 192, Anm.: »Es gibt auch illegitime koptische Anaphoren.« Wenn damit die uns saidisch freilich oft nur in Bruchstücken erhaltenen Anaphoren gemeint sein sollen, so darf man diese nicht als »illegitim« bezeichnen. Sie sind ebenso legitim wie die zahlreichen westsyrischen oder äthiopischen oder armenischen Anaphoren.

Ein Blick nach draußen, d. h. auf nichtchristliche Parallelen, verleiht der Darstellung einen besonderen Reiz, auch wenn bei diesen Parallelen nicht mit Sicherheit von Abhängigkeit gesprochen werden kann.

Mit besonderer Liebe werden jeweils jene Teile behandelt, zu welchen der Vf. bereits ein persönlicheres Verhältnis gewonnen hat. So regelmäßig der Gesamtbereich des Kultes, angefangen vom Kirchengebäude über Geräte, Gewänder, Ämter hin zur Feier des Kultes selbst, innerhalb dessen die Eucharistiefeyer stets das Herzstück bildet. Darüber hinaus die Anfänge des koptischen Christentums und die Frage der Fortdauer altägyptischer Elemente in ihm.

Der gleiche Vf. hat — dieses Mal aber mit Unterstützung von Dr. Alßfalg — noch einen Abriß der armenischen Kultsymbolik (S. 235–53) angefügt, da der ursprünglich in Aussicht genommene P. Inglisian ausscheiden mußte. Gerade auf dem Hintergrund der eben geschilderten Eigenart der beiden Abhandlungen über die koptische und die äthiopische Kirche empfindet man die andere Art der Darstellung um so schmerzlicher. Dennoch wird auch der Fachmann diesen Beitrag nicht ohne Nutzen durcharbeiten.

Das Gesamtwerk bietet eine der bedeutsamsten Übersichten über die östlichen christlichen Kirchen in deutscher Sprache, welche wir zur Zeit besitzen. Nicht minder nimmt es in der ganzen Sammlung einen Ehrenplatz ein.

H. Engberding

J. Leipoldt, G. Widengren, A. Adam, B. Spuler, E. L. Dietrich, J. W. Fück, A. J. Arberry, R. Strothmann, A. v. Gabain, *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* = B. Spuler (Hrsg.), *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., VIII. Bd., 2. Abschnitt, Leiden-Köln 1961, brosch., XII u. 554 S., 4 Tafeln u. 1 Übersichtstafel, 55 Gld.

Der neue Band des von B. Spuler (Hamburg) herausgegebenen *Handbuchs der Orientalistik* bietet ein reichhaltiges Nachschlagewerk über die Religionen des Orients (in dem im Titel bezeichneten Zeitraum), dessen eingehende Würdigung die Kraft eines einzelnen Rezensenten fast übersteigt. Auf 514 Seiten ist hier von bekannten Fachleuten alles zusammengestellt, was die gegenwärtige Forschung auf diesem Gebiet zu sagen hat.

Der Band beginnt mit einem Abriß über »Frühes Christentum im Orient (bis 451)« (S. 3–42) aus der Feder des Altmeisters Johannes Leipoldt. Wie alles, was von Leipoldt stammt, enthält auch diese Studie eine Fülle von Material und Anregungen, wobei Leipoldt auch Einzelproblemen (wie der Symbolgeschichte des Fisches, den altägyptischen Elementen im koptischen Christentum, den Zusammenhängen zwischen der Gestalt der Madonna und der Isisverehrung) nachgeht, die ihn schon öfters beschäftigt haben.

Daran schließt sich die Darstellung der »synkretistischen Religionen« (S. 43–82) von Geo Widengren, dem bekannten schwedischen Religionshistoriker und Orientalisten, an, der sich mit den Mithrasmysterien, den kleinasiatischen Religionen, der syrischen und der ägyptischen Religion (soweit sie unter den Begriff des Synkretismus fallen) beschäftigt. In einem weiteren Abschnitt behandelt Widengren die Mandäer (S. 83–101), in einem eigenen Unterabschnitt (S. 98–100) auch die Šäbier, eine syrisch-heidnische Religionsgemeinde in Harran in Mesopotamien.

A. Adam widmet eine sehr prägnante und gediegene Studie dem Manichäismus (S. 102–19).

Das Kernstück des Bandes bilden die sieben Abschnitte von B. Spuler über die orientalischen Kirchen (nestorianische Kirche S. 120–69; westsyrisch-jakobitische Kirche S. 170–216; Maroniten S. 217–25; Thomas-Christen in Südindien S. 226–39; armenische Kirche S. 240–68; koptische Kirche S. 269–308; äthiopische Kirche S. 309–18). Spuler behandelt vorwiegend die äußere Geschichte dieser Gemeinschaften, die in den einschlägigen Publikationen oft zu kurz wekommt. Daher erscheinen mir seine sieben Beiträge, die von der umfassenden Kenntnis der Gesamtgeschichte des Vorderen und Mittleren Orients des Verfassers getragen sind, als eine wertvolle Ergänzung der Fachliteratur. Als geradezu einmalig muß man die tafelarartige Übersicht über die komplizierten Verhältnisse in der Aufgliederung der Thomas-Christenheit (zw. S. 238/239) bezeichnen.

Der Abschnitt über das »orientalische Judentum in seinen religiösen Vorstellungen von der nachbiblischen Zeit bis zur Gegenwart« (S. 325–404) hat E. L. Dietrich zum Verfasser, der bereits im *Handbuch der Orientalistik III* (Semitistik) die hebräische Literatur der nachbiblischen Zeit (S. 70–132) behandelt hat.

Die Welt des Islams ist in mehrere Abschnitte aufgegliedert und verschiedenen Verfassern zugeordnet worden. Dem Hallenser Orientalisten J. Fück ist die Darstellung der »Religion des sunnitischen Islams« (S. 405–448) zu verdanken, der englische Beitrag »Sufism« (S. 449–75) stammt von A. J. Arberry, der Beitrag »Schüiten und Charidschiten« (S. 476–95) von dem am 15. Mai 1960 in Hamburg verstorbenen R. Strothmann. In einem letzten Abschnitt befaßt sich A. v. Gabain mit dem »Buddhismus in Zentralasien« (S. 496–514). Ein ausgezeichnetes Register von 40 Seiten beschließt den Band.

Es wäre verfrüht und überdies in diesem Rahmen nicht möglich, zu den einzelnen Beiträgen eingehend Stellung zu nehmen. Sicherlich werden verschiedene der hier vorgebrachten Ansichten noch in die Kontroverse eintreten, so vor allem Widengrens Ansicht über die Entstehung der Mandäer. Hier scheint mir doch die jüdisch-westsemitische Schicht gegenüber den mesopotamischen Elementen etwas zu stark in den Vordergrund gerückt. Auch sprachlich hätte der Herausgeber in Widengrens Beiträgen manches verbessern sollen. Zu der Frage des Messias ben Joseph (S. 115), den Mani dem Gekreuzigten gleichsetzt, wäre noch das Buch von S. Hurwitz nachzutragen: *Die Gestalt des sterbenden Messias* = Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich VIII (Zürich-Stuttgart 1958). In der Bibliographie der äthiopischen Kirche habe ich mich S. 318 vergebens gefragt, warum meine *Koptische Gregoriosanaphora* hier erscheint. S. 322: Die *Patrologie* von B. Altaner ist bereits 1958 in 5. Auflage erschienen. Die Bibliographien der orientalischen Kirchen hätten vielleicht noch etwas erweitert und ausgewogener gestaltet werden können. Nützlich ist aber die einige Male in wenigen Worten beigefügte Beurteilung einzelner Publikationen.

Wenn man den Band als Gesamtheit sieht, wird man dem verdienstvollen Herausgeber des »Handbuchs« die Anerkennung nicht versagen können, daß er diesen wichtigen Teil in so gediegener und zuverlässig orientierender Form herausgebracht hat. Gerade bei Handbüchern muß zuverlässige Information der oberste Leitsatz sein. Ich bin sicher, daß dieser schöne Band bald einen Platz auf dem Schreibtisch jedes Fachgelehrten finden wird.

Ernst Hammerschmidt

Juan Mateos SJ, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes. Tome I: Le cycle des douze mois* = *Orientalia Christiana Analecta* 165 (Roma 1962; XXVI u. 389 S.).

Als Anton Baumstark seine eindringenden Untersuchungen zum Typikon der Hs. Patmos 226 anstellte (vgl. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 [1926] 98–111 und *OrChr* 24 [1928] 1–32), empfand er es als starke Behinderung, daß er keinen Zugang hatte zu einem der bedeutendsten Zeugen der gottesdienstlichen Ordnung der Großen Kirche, zu der durch die Reichhaltigkeit ihrer Angaben so ausgezeichneten Hs. Agiu stavru 40. Ja, es sollten noch mehr als 30 Jahre vergehen, bis dieser Zugang erschlossen wurde. Jetzt hat sich Juan Mateos, der seit mehreren Jahren wie ein Pionier der Wissenschaft von den ostchristlichen Liturgien dient, dieser verdienstvollen Sache mit großem Geschick angenommen. Der vorliegende erste Band behandelt das unbewegliche Kirchenjahr vom 1. September bis 31. August.

Vom griechischen Text der Hs. werden aber nur die eigentlich liturgischen Angaben geboten; das ganze Material, welches das Synaxar betrifft, ist grundsätzlich ausgeschlossen worden. Diese Maßnahme ist durchaus verständlich, da ja die Veröffentlichung der Liturgiewissenschaft dienen soll und da für das Synaxar die Veröffentlichung des Sirmondianus und verwandter Hss. durch H. Delehaye = *ActaSS Prop. Nov.* zur Verfügung steht. Neben der Haupt-Hs. werden auch herangezogen die Hss. Patmos 226; Oxford, Auct. E. 5, 10 vom Jahre 1329, welche bisher noch nicht beachtet worden ist; Paris,

Bibl. Nat., Gr. 1590 und Gr. 1587. Gerne hätte man ein Wort darüber erfahren, warum die Auswahl auf diese Zeugen beschränkt wurde.

Die Übersetzung ist mit Recht nur eine singemäße; alles, was für das Verständnis überflüssig ist, ist ausgelassen; alles, was das Verständnis fördert, in Klammern beigefügt. Die topographischen Angaben der Hs. sind durch Hinweise auf Janins beide aufschlußreichen Werke griffiger gemacht worden.

Eine *Introduction* unterrichtet über die benutzten Hss., den Ursprung und die Datierung von P und H und bringt kurze Schemata zur leichteren Einordnung der Angaben der Hs. Bei der Erörterung der Datierung von P wird auch die Tragfähigkeit der Argumente geprüft, welche Baumstark seinerzeit scharfsinnig herausgearbeitet hatte. Auch ich bin mit dem Vf. darin einig, daß 1. das Fehlen des palästinensischen Einflusses kein sicheres Argument für die Ansetzung der Entstehung von P vor 900 abgibt; 2. daß das Fehlen des Festes der Orthodoxie ähnlich beurteilt werden muß.

Dasselbe muß dann aber auch für folgende Tatsache gelten: Die Feier der Enthauptung des Täufers am 29. August fand seit dem 10. Jh. im Prodomos-Kloster des Studios statt. H. gibt aber noch »im Sphorakiosviertel« an. M. meint dazu: ceci confirme notre datation du ms. (S. 387, Anm. 2). Ich glaube nicht an diese »confirmation«. Denn der Sirmondianus, der für diesen Teil mit Sicherheit auf das 12./13. Jh. zu datieren ist, bietet ebenfalls noch die Ortsangabe wie H! Also auch hier Beibehaltung einer älteren Angabe in jüngeren Zeugen!

Das Fehlen so vieler topographischer Angaben in P führt M. wiederholt auf »adaptation à l'usage d'un monastère situé en dehors de la capitale« zurück. Wie soll ich damit die Beibehaltung so mancher, fast wie ausgefallen anmutender topographischer Angaben in P vereinigen? Diese Gründe scheinen mir noch weiterer Untersuchung zu bedürfen.

Mit kühnem Schwung übersetzt M. S. 15 Κωνσταντίνου τοῦ νέου ἐν τοῖς Ἀποστόλοις «Constantin, le plus récent des apôtres». Dazu ist auf folgendes hinzuweisen:

1. bezüglich der Wendung: ἐν τοῖς (ἁγίοις) ἀποστόλοις:

9. XI. μνήμη τοῦ μεγάλου Θεοδοσίου τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

28. XI. μνήμη τῶν ἐν εὐσεβεί τῇ μνήμη γενομένων βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Μαρκιανοῦ καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ, ἐν τῇ Μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ (καὶ) ἐν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

17. VIII. μνήμη . . . καὶ τῆς ἐν εὐσεβεί τῇ μνήμη γενομένης βασιλίσσης Εὐδοκίας ἐν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

7. VIII. μνήμη τῶν ἐν εὐσεβεί τῇ λήξει γενομένων βασιλισσῶν Πουλχερίας καὶ Εἰρήνης. τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

15. VII. μνήμη . . . τοῦ ἐν εὐσεβεί τῇ μνήμη γενομένου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ τοῦ νέου ἐν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις.

Die Terminologie ist eindeutig: in den genannten Fällen ist *en tois hagiois apostolois* eine Ortsbestimmung, also wohl auch im strittigen Fall;

2. bezüglich der Wendung: τοῦ νέου:

Des öfteren wird in der Hs. damit ein jüngerer Träger desselben Namens bezeichnet, so am 28. November ein Stephanos, am 15. Juli ein Justinian, usw.

Vor allem aber vergleiche man mit dem kurzen Satz am 3. September die feierlichen Wendungen am 21. Mai: τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῇ ἁγιοτάτῃ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἁγίοις Ἀποστόλοις καὶ ἐν τῷ θείῳ αὐτοῦ ναῷ ἐν τῇ κινστέρνῃ τῆς Βῶνου, τοῦ πατριάρχου ἅμα τοῦ βασιλέως καὶ τῆς συγκλήτου μετὰ τῆς λιτῆς ἐκεῖσε παραγινόμενου καὶ τὴν θείαν λειτουργίαν καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦντος.

Dazu die ausführliche Schilderung der Akoluthie: Troparion; Prokeimenon; Apostolos; Alleluia mit Ps. 131, 1f.; Evangelion und Koinonikon. Nichts davon am 3. September, nicht einmal ein Hinweis, der sonst in ähnlichen Fällen nicht fehlt! So glaube ich nicht, daß die Redaktoren des Typikon hier an Konstantin d. Gr. dachten.

3. Es bleibt nur die Schwierigkeit der Bezeichnung τοῦ ἐν ἁγίοις. Dennoch glaube ich nicht, daß aus dieser Bezeichnung mit Notwendigkeit gefolgert werden muß, daß es sich um Konstantin d. Gr. handelt.

An einigen Stellen möchte ich die Angaben der Evangelienabschnitte etwas anders gefaßt sehen:

So bei der Bestimmung des Evangeliums zum 14. September: M. gibt an: Joh 19,15; 18,20-39; 19,9-11 usw. Ich glaube, daß die Angaben der Hs. so zu bestimmen sind: Joh 19,6; 9-11 usw.

Zum 2. u. 7. Oktober, 13. Dezember, 16. Februar u. ä. wird ein Text aus Lk als Lk 21,12-19 bestimmt; am 20. September aber derselbe Text als Lk 20,46-21,19. Letzteres halte ich nicht für richtig. — Zum 7. August ist sowohl im griechischen Text wie in der Übersetzung Mt in Mk zu korrigieren. — Die zum 4. Dezember vorgeschlagene Korrektur ἀνθρώπων οἰκοδεσπότην in δέκα παρθένους halte ich nicht für notwendig. Die im griechischen Text angegebene Abschnittsziffer weist auf Mt 24,46 hin. Damit erhalten wir folgenden Text: ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπων οἰκοδεσπότην, ὃν κατεστήσαν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκατείας αὐτοῦ . . . Dann schließt sich die Perikope von den 10 Jungfrauen an. Es liegt also gar keine »nimis longa pericope« vor.

Wo so viele falsche Zahlenangaben von H. korrigiert erscheinen, hätten auch die unrichtigen Ziffern im Rahmen der Evangelienabschnitte korrigiert werden sollen. Ich nenne nur folgende: Zum 9. September: οθ' statt οδ', vgl. auf derselben Seite Z. 28! zum 5. Dezember: ρα' statt ριδ', vgl. zum 20. Januar; zum 22. März: πθ' statt πα', vgl. 30. Oktober, 28. Dezember, 4. Juni usw.; zum 1. Mai: ρζς' statt ζγ', vgl. 18. Dezember, 9. Juli usw.

Aber all diese und ähnliche Mängel beeinträchtigen nicht die Möglichkeit des ungehinderten Zugangs zu einer liturgiegeschichtlichen Quelle ersten Ranges. Jetzt sind alle Fachleute aufgerufen, diese Quelle gründlichst zu untersuchen, parallele Quellen aufzuspüren und zu veröffentlichen und schließlich die Geschichte des Typikon der Großen Kirche zu schreiben. Quod Deus bene vertat!
H. Engberding

Otto Demus, *The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture* = *Dumbarton Oaks Studies* 6 (Washington, D.C., 1960; XII u. 236 S.; 118 Abbildungen auf Tafeln).

D., welcher sich seit mehr als 30 Jahren mit dem Markusdom zu Venedig beschäftigt und bereits 1935 einen 108 Seiten starken Band über *Die Mosaiken von S. Marco in Venedig* herausgebracht hat, legt nun eine umfassende Darstellung der Geschichte Venedigs und der Architektur und der Plastik seines einzigartigen Domes vor. Diese Arbeit war ursprünglich nur als Einführung zu einer nochmaligen Untersuchung der Mosaiken gedacht, hat sich dann aber als zu umfangreich erwiesen und erscheint daher als selbständiges Buch.

Venedigs Geschichte (S. 3-60) beginnt ganz bescheiden im Schatten des byzantinischen Reiches. Um 600 werden die Siedlungen auf den Lagunen vom Verwaltungsbezirk Istrien getrennt und als ducatus ein selbständiger Militärbezirk, unter dem Exarchen von Ravenna. 726 wird zum ersten Mal der dux Ursus von den Ortstribunen und dem Klerus gewählt. Der Wandel von der Unterordnung unter Byzanz über die Suzeränität zur völligen Unabhängigkeit wird sinnfällig greifbar im Wechsel des Stadtpatrons: der Byzantiner Theodorus muß dem Apostelschüler Markus weichen. Markus wurde nicht Stadtpatron, weil man gerade Reliquien von ihm bekommen hatte; sondern die Reliquien fanden sich ein, weil man sie brauchte!

San Marco als Bau (S. 61-105): Von seinem Vorgänger S. Teodoro wissen wir kaum mehr als die Existenz. Das erste San Marco wurde bald nach der Übertragung der Reliquien des Heiligen begonnen. Bis zu den Ausgrabungen Forlatis im Jahre 1950 war man allgemein der Ansicht, daß dieses erste San Marco eine dreischiffige Basilika war. Das Hauptschiff sei durch eine Apsis, die beiden Nebenschiffe nur durch eine gerade Wand abgeschlossen gewesen. Bei den Ausgrabungen aber zeigte sich, daß sich dort gar keine Mauerreste fanden, wo sie sich nach jener Ansicht hätten finden müssen. So kam Forlati zu der Ansicht, daß auch das erste San Marco eine Kreuzkirche war. Ihre Maße werden im wesentlichen denen des heutigen San Marco entsprochen haben.

Das erste San Marco fiel 976 einer Feuersbrunst zum Opfer. Über die Art der Wiederherstellung sind wir nicht genügend unterrichtet. Dieser zweite Bau wurde — ohne daß

ein zwingender Grund ersichtlich wäre — zwischen 1063 (?) und 1094 durch einen anderen Bau ersetzt. Dieser entspricht im wesentlichen dem heutigen San Marco. Freilich wurde immer wieder etwas hinzugefügt oder geändert. Doch ist es nicht so leicht, im einzelnen genau zu sagen, was alles hinzugefügt oder geändert wurde. Sicher ist, daß der Nord- und der Südflügel des Atriums erst später angesetzt wurden. Im Inneren verursachte der Schub der Kuppeln wie die dekorative Ausschmückung, welche die Schließung mancher Fenster nach sich zog, nicht weniger Veränderungen.

Von besonderem Interesse ist für uns das Verhältnis dieses Contarini-Baus zu seinem Vorbild, der Apostelkirche Justinians in Konstantinopel. Die Grundidee ist zweifellos dieselbe; aber schon die Ausführung des Mauerwerkes weist charakteristische Unterschiede auf: die Ziegelsteintechnik mit den dünnen Mörtelschichten und der romanische Charakter der Nischen weisen klar auf italienische Gewohnheit hin. Ferner: die Apostelkirche hatte am Ostarm des Kreuzes keine Apsis, sondern einen geraden Abschluß; San Marco dagegen hat eine Hauptapsis und zwei Nebenapsiden — wie bei einer Basilika. San Marco hat seinen Mittelpunkt nicht unter der Mittelkuppel, sondern in der Ostapsis. Hier steht der Altar, durch die Anlage der Krypta noch überhöht. Demgegenüber ist der Raum unter der Mittelkuppel nur ganz schwach herausgehoben. Die beiden Kuppeln über den Seitenarmen sind kleiner als die Kuppeln über der »Hauptachse«. San Marco ist also sowohl dem Grundriß wie dem Aussehen nach keine Kreuzkuppelkirche mit gleich langen Armen, sondern mehr eine »Kuppelbasilika mit seitlichen Anbauten«. Dennoch darf San Marco als eine Nachbildung der justinianischen Apostelkirche gewertet werden; ja — unter den noch vorhandenen Nachbildungen ist sie die getreueste. (S. Front in Périgueux dürfte nicht unmittelbar auf die genannte Apostelkirche zurückgehen, sondern direkt auf San Marco.) Die Wahl dieses Grundrisses dürfte letzten Endes nicht bloß auf allgemeine kulturelle Verbindungen mit Konstantinopel zurückzuführen sein, sondern vor allem auf das Bestreben, dem neuen Bauwerk den Ruhm der Aposteln zu sichern!

Über die *Plastik in San Marco* existiert bis jetzt trotz bedeutender Vorarbeiten noch keine maßgebende zusammenfassende Untersuchung. Daher widmet D. sich diesem Gegenstande mit vielleicht noch größerer Sorgfalt als den bisher behandelten Gegenständen (S. 107–90). Jedes einzelne Stück wird aufmerksamst geprüft nach Herkunft, Alter, Künstler, Stilrichtung, Sinn des Dargestellten. Manche Stücke stammen direkt aus Byzanz, andere sind Nachahmungen solcher importierter Stücke, wieder andere sind selbständige Arbeiten der Kunstwerkstätten Venedigs. Die meisten Stücke sind nicht durch die Architektur erforderlich gewesen; so erscheint die Nordfassade als bloße Sammlung einzelner Reliefs und die Südfassade wie eine formlose Anhäufung von Trophäen.

Es fällt D. nicht schwer, den vor 10 Jahren zum ersten Mal von ihm in die Kunstgeschichte eingeführten Begriff der venetianischen Protorenaissance im 13. Jh. hier noch einmal (vor allem S. 179–83) mit all ihren Nuancen lichtvoll aufzuzeigen: Beziehungen zum heidnischen römischen Kaiserreich, zum byzantinischen Reich der Komnenen und Angeloi; der Hauptakzent liegt aber auf der Wiederbelebung der Idee des christlich-apostolischen Weltreiches eines Justinian und eines Konstantin d. Gr. Ein gewisser Gegensatz zum alten Rom läßt sich nicht verkennen. Dieser enge Blick war auch ein Grund mit dafür, daß diese Protorenaissance nur von kurzer Dauer war und nichts Überragendes geschaffen hat.

Im Ansatz der berühmten vier Säulen, welche das Ziborium über dem Hochaltar tragen, bekennt sich D. bezüglich der beiden östlichen klar zur Entstehung im Ducento; bezüglich der beiden westlichen läßt er sein Urteil in suspenso.

Den Höhepunkt erreichte die venetianische Plastik wohl in den Bögen über den Seitenportalen an der Westfassade.

Auch islamisierende und gotisierende Einflüsse lassen sich feststellen.

Besonders hervorgehoben seien noch einige Deutungen: Die dargestellten Personen an der Westfassade stehen da als Hüter des Heiligtums; die vier Pferde über dem Haupteingang rufen die Idee der Quadriga auf den römischen Triumphbögen in Erinnerung; ein Relief an der Nordfassade stellt nicht eine christliche Heilige noch eine Viktoria, sondern eine Fortuna dar.

All das wird vorgetragen mit einer souveränen Beherrschung des Stoffes, auch hinsichtlich der Parallelen in anderen Baudenkmälern, mit ebensolcher Beherrschung der einschlägigen Literatur und der einschlägigen Ansichten anderer Fachgenossen. Lichtvolle Korrekturen anderer Ansichten überzeugen ebensowohl wie die abgeklärte Formulierung der eigenen Meinung. H. Engberding

J. M. Saugey, *Bibliographie des Liturgies Orientales* (1900—1960) Rom 1962. 143 S.

Zu größtem Dank hat sich der Vf. alle verpflichtet, die sich für die ostchristlichen Liturgien interessieren, da er jetzt seine zunächst nur als »Übung« an der Bibliothekarschule der Vatikana angefertigte Zusammenstellung auch der breiteren Öffentlichkeit zugänglich macht. Es handelt sich dabei nur um die bibliographischen Data der einzelnen Arbeiten, nicht um irgendwelche Stellungnahme zu ihnen. Der Begriff »ostchristliche Liturgien« ist im weiteren Sinne genommen, er umfaßt also auch die byzantinische Liturgie mit deren Zweigen. Nicht aufgenommen sind Arbeiten, welche in russischer, rumänischer, griechischer, arabischer, armenischer usw. Sprache erschienen sind, auch nicht die Artikel in Lexika und Enzyklopädien (mit Ausnahme des DACL).

Überall merkt man den Fleiß und die Sorgfalt, welche sowohl auf die Sammlung der Titel wie auf Genauigkeit der bibliographischen Angaben verwandt worden sind. Daß dennoch bei der Vielzahl der Orte und Stellen, an welchen heute einschlägige Arbeiten erscheinen, einiges übersehen ist, braucht nicht wunderzunehmen.

Nicht nur die *bis* unter ein und derselben Nummer verraten, wie bis zur letzten Minute das Material herangeströmt ist, nein auch das Register trägt Spuren solcher »Nachträge«. So wird man vergebens »Moussess 1551« suchen; auf seinen Platz hat sich Graf gesetzt; vermutlich sollte da aber Moussess, *La liturgie chaldéenne des Apôtres* = PrOrChr 2 (1952) 122–41 stehen, ein Aufsatz, den man schmerzlich vermißt!

Für den Fall, daß eine zweite Auflage in Erwägung gezogen wird, sollte man folgende »Schönheitsfehler« nicht übersehen: Nr. 346, P. Grelot, *Etudes sur le Papyrus d'Elephantine* ist zu tilgen, da es sich dabei um einen Papyrus handelt, welcher aus dem 5. Jh. v. Chr. stammt und das damalige jüdische Passahfest beschreibt. — In Nr. 428 ist *östlich* und *österlich* verwechselt worden. — In Nr. 375 ist 36 (1912) statt III (1879) zu lesen. — S. 11 Frankfurt am Main (statt: Rhein). — Im Verzeichnis der Sigla fehlt RL = *Rivista Liturgica*; TS bedeutet sowohl *Texts and Studies* wie auch *Theological Studies* (Woodstock Md.).

Möge das treffliche Hilfsmittel eifrige Benutzer finden!

H. Engberding

Dumbarton Oaks Papers 13 (1959). Washington D. C. 273 S.

S. 1–21: George Ostrogorsky, *The Byzantine Empire in the World of the seventh century*, befaßt sich zunächst mit den »Sklavinia«, worunter O. Verbände von slawischen Stämmen auf dem Balkan versteht, welche zwar keine eigentliche politische Selbständigkeit besaßen, aber doch wegen ihrer völkischen Geschlossenheit der Regierung in Konstantinopel viele Schwierigkeiten bereiteten. Die Schranke, welche diese »Sklavinia« zwischen dem Westen und dem Osten errichteten, trug mehr zur Entfremdung dieser beiden Welten bei als die Angriffe der Araber zur See (gegen Henri Pirenne). Daneben tritt als weiterer entscheidender Faktor die Notwendigkeit, sich gegenüber der Bedrohung der Ostgrenze des Reiches durch Perser und Araber durch Bündnisse Hilfe zu verschaffen. Daher die überraschend freundlichen Beziehungen zu dem neu gegründeten bulgarischen Großreich wie auch zu den Chazaren. — Quellenkunde wie Sicherheit der Linienführung verraten den Meister der Geschichtsschreibung des byzantinischen Staates (vgl. aber auch ByZ 53 [1960] 206f.).

S. 23–44: Peter Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*. Ch., der sich schon so oft zu der Frage des Eindringens der Slawen in den Peloponnes und auf den Balkan geäußert hat, hebt hier nochmals die Bedeutung dieser Völkerbewegung hervor, schickt aber diesen Darlegungen eine gut belegte Untersuchung

über das Völkergemisch in Kleinasien im 7. Jh. voraus (das Fortleben einheimischer Sprachen, die Gräzisierung der Unterschichten, die Bedeutung der eindringenden Armenier). Nur der Glaube und die Sprache hielten das aus so vielen Völkern und Stämmen sich zusammensetzende byzantinische Reich zusammen.

S. 45–66: George Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, greift die Grundlage der Arbeit von A. P. Každan, *Byzantinische Städte im 7.–11. Jh.* (russisch in *Sovetskaja Archeologija* 21 [1954] 164–83) an, indem er mit Recht das Ungenügen der Beschränkung auf Bronzemünzen dartut. Die Heranziehung von Goldmünzen ergibt ein anderes Bild: Die byzantinischen Städte des Mittelalters, vor allem in Kleinasien, überstanden die stürmischen Angriffe, sicherten den Fortbestand der Münzwirtschaft und damit den Wohlstand des Reiches. Das Ergebnis wird erhärtet durch die Unterschriftenlisten der Konzilien von 680, 692, 787, 869 und 879.

S. 67–85: Robert S. Lopez, *The Role of Trade in the Economic Readjustment of Byzantium in the Seventh Century*. In einer Besprechung von *Medieval Trade in the Mediterranean World*, welches Lopez in Verbindung mit I. W. Raymond 1955 herausgebracht hatte — vgl. ByZ 49 (1956) 426/9 —, hatte F. Dölger hervorgehoben, daß »einige wichtige Stellen, welche uns in Einzelheiten des byzantinischen Mittelmeerhandels Einblick gewähren«, keine Aufnahme gefunden hätten. Diese Abhandlung zeigt zunächst drei Grundzüge der Entwicklung des byzantinischen Handels im 7. Jh. auf: das Anwachsen des Seeverkehrs, die »militärische Krisis« (worunter L. den Verlust von Syrien, Ägypten, großer Teile Afrikas, Italiens und des Balkans versteht), die Abnahme der zentralen (= kaiserlichen) Regelung und Kontrolle des Handels; dann behandelt sie Hauptfaktoren der Wirtschaft jenes Jahrhunderts: die Umstellung auf Goldwährung, die Bedeutung des Seidenhandels, die hohen Zinsforderungen und die Seekaufleute. Dabei kommen einige der früher übersehenen Quellen voll zur Auswertung. Die Vertrautheit des Vf. mit den Fragen der Wirtschaft machen diese Darlegungen zu einer richtungweisenden Abhandlung, wenn auch über Einzelauffassungen andere Ansichten erlaubt sind.

S. 87–139: John L. Teall, *The Grain Supply of the Byzantine Empire*, ein Auszug aus einer philosophischen Doktorarbeit der Yale University, verarbeitet ein umfangreiches Material, in welchem vor allem auch die Einzelbiographie gebührend berücksichtigt wird. Bedarf an Getreide, seine Deckung und Verteilung im byzantinischen Reich des 7.–11. Jh. stehen hier zur Erörterung, mit besonderer Berücksichtigung der Hauptstadt und des Heeres. Zunächst wird festgestellt, daß die bisherigen Anschauungen über die Getreideversorgung im byzantinischen Reich bis ca. 600 auch heute noch Gültigkeit besitzen. Dagegen ergibt sich für das 7. u. 8. Jh. die überraschende Feststellung, daß trotz des Verlustes der Kornkammern von Syrien und Ägypten das Gleichgewicht zwischen Bedarf und Deckung nicht so sehr durch Vermehrung der Erzeugung als vielmehr durch Verringerung und Entflechtung des Bedarfs erhalten bleibt. Im 9. Jh. nimmt die Getreide erzeugende Bevölkerung wieder zu; der Umfang des Brachlandes scheint abgenommen zu haben. Im 10. Jh. werden die Erzeugungsmittel aufs äußerste angespannt; alles läuft auf eine neue Ära hinaus, welche sich für die Getreidewirtschaft schlecht auswirken sollte. So kann man also für die Zeit von 600 bis 1000 nicht eigentlich von einer Änderung der Getreidewirtschaft im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten sprechen. Alles läuft vielmehr auf eine neue Art der Ausbalancierung hinaus. — In der Frage der Bedeutung der epibole schließt T. sich der Ansicht Fr. Dölgers an.

S. 141–68: Sirarpie Der Nersessian, *The Armenian Chronicle of the Constable Smpad or of the "Royal Historian"*. Veranlaßt durch die Neuausgabe dieser Chronik durch Serope Akelian (Venedig 1956; erste Ausgabe: Moskau 1856; zweite: Paris 1859; beide nicht mehr im Buchhandel), macht die Vf. mit der Geschichte der zugrunde gelegten Hs., ihrer Benutzung durch Robert P. Blake auf dem Internationalen Byzantinistenkongreß zu Paris 1948, dem Verhältnis zu den beiden bisherigen Ausgaben (letztere sind nur Kürzungen), zur Chronik des Matthäus von Edessa und mit Einzelheiten des Inhalts bekannt. Die Angaben beziehen sich auf die Zeit von 1163 bis 1273 und berücksichtigen die gesamte Geschichte des Nahen Ostens. Der Verfasser dieser Chronik ist noch be-

rühmter geworden durch sein »Rechtbuch« (vgl. dessen Ausgaben durch Josef Karst [Straßburg 1905] und A. G. Galstian [Eriwan 1958]).

S. 169–79: Andrew Alföldi, *Cornuti: a Teutonic Contingent in the Service of Constantine the Great and its decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge*. Vor mehr als 25 Jahren entdeckte A. auf dem Sockelrelief des Konstantin-Bogens zu Rom auf dem Schild eines Offiziers gegenständliche, breit ausladende Bocksköpfe, die er als Abzeichen der *cornuti* deutete. Die Entdeckung desselben Zeichens auf einer kleinen Bronzestatue Konstantins d. Gr. im Art Museum of Princeton University läßt A. den ganzen Fragenkomplex noch einmal aufgreifen, vertiefen und zu Forschungsergebnissen, die inzwischen geäußert worden sind, Stellung nehmen.

S. 179–83: Marvin C. Ross, *Bronze Statuettes of Constantine the Great*. Die eben behandelte Statuette gehört zu einer Gruppe von BronzeGewichten, von denen noch vier weitere Exemplare in den Museen Europas und Amerikas bekannt sind. R. stellt diese zusammen und bemerkt, Alföldi habe außer Zweifel gesetzt, daß all diese Gewichte auf ein einziges Original zurückgehen, welches Konstantin den Großen darstellte.

S. 185–212 (dazu 18 Tafeln): Paul A. Underwood, *Fourth Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1957/58* beschreibt die einzelnen stehenden Figuren und Medaillons auf den Wänden unterhalb des Gesimses. Es handelt sich um die »Soldatenheiligen« Georg, Demetrius, die beiden Theodore, Mercurius, Prokopius, Sabas Stratelates, Sergius und Bacchus; dazu noch Florus und Laurus, David von Thessalonike, Eustathius, Samonas und Gurias und einige nicht genauer zu bestimmende Heilige. Alle werden hagiographisch und in ihrer Darstellung genau beschrieben. — Da nunmehr die Arbeiten in dem Parekklesion abgeschlossen sind, warten wir mit Spannung auf "the final publication in several volumes. It will include completely illustrated catalogues of the mosaics and frescoes, a volume of studies in the representational arts, and will end with a historical and architectural survey of the building which will also present the results of archaeological investigations made during the years of work in the Kariye Camii."

S. 215–28 (dazu 8 Tafeln): Paul A. Underwood, *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul, 1957*, berichtet über die Arbeiten im äußeren Narthex der Chora-Kirche. Von den sechs Bögen, welche ursprünglich alle oben offen waren, aber später bis zu kleinen Fensteröffnungen zugemauert wurden, haben die Bögen 2 bis 5 einschließlich als Arkosolien zur Bestattung Verwendung gefunden. Bei dem Bogen 5 kann man heute sagen, daß hier die Irene Raulina, die mit Konstantin Palaiologos Porphyrogenetos, einem Sohn Michaels VIII., verheiratet war und deren Sohn Schwiegersohn des Erbauers der Kirche Theodoros Metochites war, begraben lag. Weitere Identifizierungen waren noch nicht möglich. Das Arkosol 2 unterscheidet sich im Charakter der Malereien von den übrigen; das deutet auf späteren Ursprung hin.

S. 229–33: George P. Galavaris untersucht vier Bleisiegel der Dumbarton Oaks Collection. Auf der Vorderseite ist jedesmal die Mutter Gottes »als Erstochene« dargestellt. Wahrscheinlich ist damit eine Ikone gemeint, welche aus Fanatismus mit einem Schwert durchstoßen war. Im übrigen ist der Typ der Darstellung Marias der der Blachernitissa, die aber hier nicht die Hände erhebt und daher von Kondakow als eigener Typ mit der Bezeichnung Nikopoios angesprochen wird. G. hat Berichte aus der Zeit vor 1204 aufgespürt, nach welchen in der Hagia Sophia eine Ikone der Mutter Gottes zu sehen war, welche ein Jude mit dem Schwerte durchbohrt hatte. Als Führer des Bleisiegels erscheinen zwei Chartophylakes der Hagia Sophia namens Petrus und Konstantin. G. gelingt es sogar, aus anderem Material zwei Beamte dieses Grades mit diesem Namen ausfindig zu machen. Peter hätte danach um 1092 und Konstantin um 1205 gelebt. Die Darstellung Mariens ist nicht aus persönlicher Verehrung des einzelnen Siegelführers gewählt, sondern hat als eine Art Standes-Siegelbild zu gelten, was aber nicht ausschließt, daß andere Chartophylakes andere Darstellungen führten.

S. 235–42 (dazu 8 Tafeln): Paul A. Underwood, *The evidence of Restorations in the Sanctuary Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea*. Bis 1958 war man der Ansicht, die Mosaiken in der Apsis der berühmten Himmelfahrt-Mariä-Kirche zu Nicäa hätten

ursprünglich ein Kreuz dargestellt. Später sei dieses durch eine Darstellung der Mutter Gottes ersetzt worden. 1958 stellte Ernst Kitzinger die Hypothese auf, jenes Kreuz habe in der Zeit der Bilderstürmer eine Theotokos-Darstellung verdrängt. U. bringt mit Hilfe der Photos, welche N. K. Kluge 1912 angefertigt hat und welche in der Eremitage zu Leningrad aufbewahrt werden — die Mosaiken selbst sind nämlich 1922 zerstört worden — der Ansicht Kitzingers die erhobene Stütze. — Derselbe dreifache Wechsel des Gegenstands der Darstellung dürfte auch bei den Engeldarstellungen im Bemagewölbe zutreffen.

S. 245–52: Cyril Mango, *The Date of the Narthex Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea*. Mosaiken des 11. Jh., des klassischen Jahrhunderts der byzantinischen Mosaiken, sind nicht leicht datierbar. Nur die der Nea Moni auf Chios und der Sophienkathedrale liegen fest. Die des Narthex der Koimesiskirche zu Nicaea wurden bislang auf 1025/28 datiert. M. zeigt, daß der in der Inschrift genannte Kaiser nur Konstantin X. gewesen sein kann. Damit kommen wir in die Jahre 1059–67.

S. 253–69: Demetrius J. Georgakas, *Greek Terms for "Flax", "Linen" and their Derivatives; and the Problem of Native Egyptian Phonological Influence on the Greek of Egypt* zeigt zunächst die Häufigkeit dieser Wortfamilie im Altgriechischen, in der Koine im Mittel- und Neugriechischen, um dann mit viel Gelehrsamkeit nachzuweisen, daß das im Pap. Masp. 67006 gelesene Linugia nur Linutia heißen kann (Γ statt Τ) und daß in der späten Koine die Endung -in (statt -ion) gar nicht so selten ist. Eine Korrektur der Texte wäre also in solchen Fällen überflüssig. H. Engberding

Konrad Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*. Sammlung Göschen, Bd. 1197/1197a, 1962, brosch., 5,80 DM.

Man kann nur staunen, wie viel Sachkenntnis auf so engem Raum geschickt zusammengetragen wurde. Um so schwerer ist es, in noch gedrängterer Form einen Überblick über das hier Gebotene zu geben. Der heutige Stand der Forschung auf den einzelnen Gebieten der Konfessionskunde, die Geschichte der byzantinischen und slawischen Kirchen, Übersichten und Statistiken des heutigen Zustandes, eucharistische Liturgie, Stundengebet, Kirchenjahr, Sakramente, die Dogmen und ihre Entwicklung, das kirchliche und das bürgerliche Recht, Kirche und Staat, kirchliche Verfassung, Mönchtum, Mission und Frömmigkeit: alles findet eine Würdigung, welche in der Herausstellung der wesentlichen Linien und durch die Berufung auf die wichtigsten Autoritäten stets nachhaltigen Eindruck macht.

Damit soll gewiß nicht gesagt sein, daß wir mit der Formulierung eines jeden Satzes einverstanden sind. Das liegt z.T. am grundsätzlichen Standpunkt des Vf., z.T. aber auch daran, daß er sich nicht in allen Einzelfragen das ausreichende selbständige Urteil verschaffen konnte.

Das Ziel des Bändchens wird aber dadurch kaum beeinträchtigt. Und die 20 Seiten Register erleichtern die Erschließung aufs trefflichste. H. Engberding

Julius Tyciak, *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr* = Sophia Band I, Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br., 1961, 112 S., Leinen, 9,80 DM.

Der vorliegende Band ist der erste der neuen Reihe »Sophia«, die, von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen herausgegeben, »Quellen östlicher Theologie« darbieten und erschließen möchte. Wenn Interesse und Aufgeschlossenheit für die Formen ostkirchlicher Frömmigkeit in Deutschland seit Jahren soweit geweckt sind, daß fast jede einschlägige Publikation mit freudiger Aufnahme rechnen darf, so hat der Herausgeber der neuen Reihe und Verfasser ihres ersten Bandes, Julius Tyciak, mit seiner langjährigen schriftstellerischen Tätigkeit einen nicht geringen Anteil daran.

»Die vorliegende Schrift setzt sich zum Ziele, Texte des byzantinischen Kirchenjahres, die um das Mysterium des Herrn kreisen, zu deuten und aus der Welt der Patristik zu

beleuchten. Deshalb ist vor allem auf die Sonntage des Fastentriodions und Pentekostarions, auf die Grundlinien des Oktoechos sowie auf die Feste Verklärung Christi, die Geburt des Herrn und das Fest der Theophanie Rücksicht genommen.« (S.7.) Während den genannten Sonn- und Festtagen jeweils eigene Abschnitte gewidmet sind, haben die Tage der Großen Woche keine eigene Deutung erfahren, was man wohl bedauern mag. Die Deutung des Tagesgeheimnisses wird naturgemäß vor allem von den poetischen Texten des Offiziums getragen. Doch stehen am Anfang der einzelnen Kapitel fast durchweg nicht liturgische Texte, sondern solche von Vätern und Kirchenschriftstellern aus sehr verschiedenen Zeiten und Gegenden, unter denen Symeon der Neue Theologe, Gregor von Nazianz und Clemens von Alexandrien am häufigsten angeführt werden.

Mit feiner Einfühlungsgabe und einer besonderen Leichtigkeit des gedanklichen Aufschwunges führt der Vf. von den Texten ausgehend zur ehrfürchtigen Betrachtung des göttlichen Heilswirkens, auf das hin die Liturgie ganz transparent wird. So enthüllt sich denn auch der Wert des Buches vor allem dem betrachtenden Leser.

Diesem Vorzug der Deutungsart verbindet sich leider eine gewisse Unschärfe in bezug auf die concreta der äußeren liturgischen Ritus- und Textgestalt: Die liturgischen Texte sind sehr oft nicht als wirkliche Zitate, sondern in geraffter Form angeführt, derart, daß Satzteile oder auch ganze Sätze, die nicht unbedingt sinntragend sind, ohne Kennzeichnung ausfallen. (Besonders kraß ist die Kontraktion auf S.13 aus einem Sticheron zu Ps. 50 und einem Troparion der 1. Ode des Kanons.) — Die Übersetzung ist sehr frei, auch dann, wenn kein besseres Verständnis dadurch gewonnen wird. — Stellenbelege werden manchmal gar nicht (z. B. S.14f., S.100f.) oder unvollständig gegeben (z. B.: »1. Vesper«, S.35 u. ä.).

Einiges wäre in einer 2. Auflage zu berichtigen: S.13 (letzte Zeile) müßte es »Orthros« heißen (statt »Laudes«), besonders wenn man unüblicherweise wie der Vf. (auf S.18 und S.109) Orthros und Ainoi als Matutin und Laudes unterscheidet. Richtiger versteht man die Ainoi (= Lobpsalmen 148–50 mit den dazugehörigen Stichera vor der Großen Doxologie) als Teil des Orthros. — S.87 (1. Zeile) wäre zu lesen: »Mesonyktikon« (statt »Orthros«), welcher Gottesdienst als gemäßer Ort des Dreifaltigkeitskanons auf S.90 treffend gekennzeichnet wird, oder: S.91 (1. Zeile): »Hesperinos des 1. Tons, zu Ps.140« (statt »1. Kanon«). — Auf S.90 ist mit »Große Vesper« doch wohl der Vigil-Gottesdienst, bestehend aus Hesperinos und Orthros (und Erste Stunde), gemeint, denn die Aussage: »mit österlichen Liedern, dem Auferstehungskanon, erfüllt« paßt bezüglich des Auferstehungskanons nur auf den Orthros, während andererseits in der Vesper die sonntäglichen Stichera *Εἰς τὸ. Κύριε ἐκέκραξα* (= zu Ps. 140) und *Εἰς τὸν στίχον* sowie das Apolytikion und außerdem viele Gesänge der Matutin vor und nach dem Auferstehungskanon ebenfalls »österliche Lieder« sind.

Die Deutung der Festgeheimnisse, die der Vf. bietet, trifft wohl immer die wesentlichen Gedanken des Offiziums und ist jeweils durch die Gesamtheit der liturgischen Texte des Tages gesichert. Doch ließe sich die Tragfähigkeit der angeführten Texte für die entwickelten Gedanken je nach der literarischen Form und vor allem der liturgischen Funktion der einzelnen Texte noch genauer bestimmen. So ist z. B. ein Troparion oder ein Kontakion, das in allen Tagzeiten eines (aber auch nur eines) Festoffiziums wiederkehrt, als Aussage über den Festinhalt meist repräsentativer als z. B. ein Theotokion, das, selbst wenn es zum Proprium des Festes gehört, gedanklich schon vorgängig zum Festgeheimnis als Gottesmutterlied bestimmt ist.

Wenn der Vf. mit besonderer Vorliebe Stellen aus den Orthroskanones für die Deutung eines bestimmten Festoffiziums heranzieht, so wäre ein Wort über die inhaltliche und formale Anlage der Kanones (oder wenigstens die spürbare Berücksichtigung der Vorgegebenheit der Kanonform gegenüber dem einzelnen Festkanon) für das Verständnis von Text und Deutung hilfreich gewesen. Allzuleicht könnte sonst, um nur ein Beispiel zu nennen, auf S.17 der Eindruck entstehen, als sei es bezeichnend für den Ernst der Bußgesinnung am 2. Vorfastensonntag (dem Sonntag vom Verlorenen Sohne), daß an diesem Tage in der 6. Kanonode der reuige Büsser mit Jonas im Bauche des Seetieres verglichen wird, während ja doch die Anlehnung an das Jonasgebet (Jonas 2,3–10) ganz

unabhängig von einem bestimmten Tagesoffizium zum Wesen einer jeden 6. Kanonode gehört.

Wie selbst ein Wort, das im liturgischen Aufbau des betreffenden Gottesdienstes eine sehr bescheidene Rolle spielt und nicht einmal zu den Eigentexten des Tages gehört, durch Herausnahme aus dem Satzgefüge einen für das ganze Tagesoffizium repräsentativen Sinn erhalten kann, zeigt die Kapitelüberschrift zum Sonntag vom Verlorenen Sohn: »Mache gerade mir des Heiles Pfade.« (S. 16 u. 17.) Die liturgischen Bücher geben für die genannte Stelle (Orthros, zu Ps. 50) folgenden Text: »Lenke mich auf des Heiles Pfade, Gottesgebälerin, denn mit schändlichen Sünden habe ich meine Seele befleckt und in Trägheit mein ganzes Leben vertan: Doch befreie mich durch deine Fürbitten von aller Unreinigkeit.« Dieses Theotokion findet sich an zweiter Stelle von vier Anrufungen, die vom 1. Vorfasten- bis zum 5. Fastensonntag nach dem 50. Psalm gesungen werden, und ersetzt das sonst an dieser Stelle übliche: »Durch die Fürbitten der Gottesgebälerin tilge, Barmherziger, die Fülle unserer Missetaten.« Abgesehen von seinem sehr allgemeinen Inhalt und seiner zweitrangigen liturgischen Funktion kann das so herausgestellte Wort auch wegen seiner an Maria gerichteten Anrede nicht als beispielhaft für das liturgische Beten der Kirche am Sonntag vom Verlorenen Sohn gelten. Dagegen wäre sicher erwähnenswert, daß gerade von diesem Sonntag an (bis zum 5. Fastensonntag) im Orthros den Polyeleos-Psalmen 134 und 135 »Lobpreist den Namen des Herrn« und »Danket dem Herrn, denn er ist gut« der Bußpsalm 136 (»An Babels Strömen«) beigefügt wird.

Wir begrüßen diesen 1. Band der Reihe Sophia, der in feinsinniger Weise in die Gedankenwelt der poetischen Texte des byzantinischen Stundengebets einführt und möchten mit unseren Bemerkungen nur die Anregung geben, das vom Vf. verheißungsvoll Begonnene auf liturgiewissenschaftlich gesichertem Grunde weiterzuführen.

H.-J. Schulz

E. R. Dalglisch, Ph. D., *Psalm Fifty-one in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*. 8°. XIV, 305 S., Leiden, E. J. Brill, 1962, gbd. 24 holl. Gulden.

Die Zeit des Panbabylonismus ist längst vorbei, das Verhältnis der Bibel zur babylonischen Literatur wird nüchterner beurteilt, den damit zusammenhängenden Fragen wird von den Alttestamentlern weniger Interesse mehr gewidmet, und eingehendere assyriologische Kenntnisse sind bei ihnen, bedauerlicherweise, seltener geworden. Das vorliegende Buch, mit seinen mehr als 300 Seiten einem einzigen Psalm von 19 (bzw. 21) Versen gewidmet, eine phil. Dissertation der Columbia University, eine fleißige und kenntnisreiche Materialsammlung, greift eine Einzelfrage aus diesem Problemkreis wieder auf: das Verhältnis der sumerisch-akkadischen zu den biblischen Bußpsalmen. Wegen des reichen Materials ist die Arbeit auch für den willkommen und aufschlußreich, der den Schlußfolgerungen nicht in allen Einzelheiten zustimmen vermag.

Der Vf. hält Ps. 51 (Miserere) (neben dem nicht ganz gleichartigen Ps. 130 und dem Gebet des Manasse) für den einzigen wirklichen Bußpsalm im Alten Testament, ja er betrachtet ihn als den nach seiner literarischen Qualität und seinem theologischen Gedankeninhalt wahrscheinlich größten Bußpsalm, der je verfaßt wurde. Er möchte ihn als königliches Bußgebet, als königliche Bußliturgie bezeichnen, die nach ihren religiösen Gedanken und ihrer historischen Situation, aber nicht der davidischen Zeit, sondern der letzten Königszeit, etwa unter Josia, entspreche. Der heilige Geist komme nur dem König zu und die Bitte: »Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!« sei nur im Munde des Josia verständlich. In der exilischen Zeit sei das individuelle königliche Bußlied dann durch den Zusatz von Vers 20f. für den Gemeindegebrauch und den Opferkult angepaßt worden. Den vorderasiatischen patternism, im wesentlichen nur sumero-akkadischen Einfluß — dem ägyptischen und hethitischen komme geringe Bedeutung zu —, glaubt D. durch nahezu 200 Parallelen nachweisen zu können. Aber er erkennt an, daß neben diesem direkten oder indirekten (über die Kanaanäer) babylonischen Einfluß

noch zwei andere wichtige Faktoren wirksam waren: das gemeinsemitische Erbe und der schöpferische Genius der israelitischen Religion, d. i. die Originalität der Psalmdichter. D. ist kein Panbabylonist, seine Grundsätze für die Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses sind gesund ebenso wie sein hermeneutisches Prinzip, man habe den überlieferten hebräischen Text nicht zu emendieren, sondern zu erklären. Mit diesem Prinzip macht er auch ziemlich Ernst, die Emendationen sind maßvoll. Für die bei der Komposition der Psalmen maßgebenden drei Faktoren die Akzente richtig zu setzen, das ist freilich eine schwierige Sache, wobei der Kombination freier Spielraum bleibt.

Die Untersuchung knüpft an einzelne Stichworte oft weit ausgreifende zusammenfassende Darlegungen, die immer Interessantes, wenn auch nicht immer Neues, bringen. Schade, daß ein Register fehlt, um sich über das Gebotene, das man nicht immer ohne weiteres erwartet, besser orientieren zu können. Der Mangel wird durch das 20 Seiten zählende Literaturverzeichnis nicht aufgehoben, das auch viel Seltenes und Entlegenes (einige Male in veralteter Auflage und mit verdruckter Jahreszahl) verzeichnet, aber natürlich doch nicht absolut vollständig sein kann; Hans Bahr, *Die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament* (Leipzig 1903) z. B. fehlt. Die Literatur und seine Gewährsmänner, meist Assyriologen, die ihm persönlich Material und Auskunft gegeben haben, zitiert D. fleißig und oft in extenso, je nach der Herkunft englisch, französisch, deutsch oder italienisch, meist als Stütze für seine eigene Auffassung, aber auch um sich damit auseinanderzusetzen.

Der Vf. weiß natürlich, daß er auf seinem Arbeitsgebiet theologische Vorgänger hat. Aber er tadelt an ihnen, Castellino etwa ausgenommen, ihre unzulängliche Methode, nach der sie wahllos aus sumero-akkadischen Texten Parallelen erheben, ohne die verschiedenen (babylonischen) Psalm- und Gebetsgattungen auseinanderzuhalten. Freilich ist das nicht ohne Schwierigkeiten. Denn obwohl ein halbes Dutzend Namen für solche Gattungen von Klage-, Buß- und Beschwörungsgebeten bekannt ist, können sie doch nicht immer scharf voneinander abgegrenzt werden, noch weniger herrscht über ihre geschichtliche Entwicklung die wünschenswerte Klarheit. So kann auch die genauere Methode von D. nicht zu absolut sicheren, sondern nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Ergebnissen führen.

Druckfehler zu registrieren scheint nicht angebracht. Es sei aber bemerkt, daß *Dawidum in Mari* weder als Berufs- noch als Eigennamen existiert; richtig gelesen bedeutet das Wort »Niederlage«, wie sich inzwischen herausgestellt hat. Die Frage, wie sich Sünde und Strafe (Krankheit, Unglück) in der sumerischen Religion zueinander verhalten, ist kontrovers. Aber auch daß in der »Hamartologie« des Ps. 51 gelte: »Der Mensch ist nicht ein Sünder, weil er Sünde begeht, sondern er begeht Sünde, weil er (von Anfang an) ein Sünder ist« (S. 280), wird man nicht unbedenken annehmen können. Jedenfalls scheint das so mißverständlich ausgedrückt.

Aber man muß das Buch — und den Psalm — selbst studieren.

F. Nötscher

Bar Chadbschaba, *Geschichte der um der Wahrheit willen verfolgten Väter. Zwei Biographien: I. Theodor v. Mopsvestia — II. Nestorius. Aus dem Syrischen übersetzt von Severin Grill* = Heiligenkreuzer Studien Nr. 12. 48 S. Heiligenkreuz 1962.

Die kleine Schrift bietet in ihrem Hauptteil die deutsche Übersetzung der im Titel genannten Abschnitte aus der Schrift des nestorianischen Autors. Wie der Vf. im Vorwort (S. 3–4) und in einem einleitenden Kapitel über den »Autor Bar Chadbschaba« (S. 5–8) deutlich erkennen läßt, möchte er damit einen Beitrag zur Rehabilitierung der Väter des Nestorianismus leisten, bzw. »das, was die Forschung schon längst gefunden hat, das aber bis jetzt von den Theologen wenig oder nicht ad notam genommen worden ist, weiteren theologisch interessierten Kreisen bekanntmachen« (S. 4). Diese Absicht ist m. E. uneingeschränkt zu begrüßen. Höchst fraglich ist mir dagegen, ob hier die richtigen Wege zur Erreichung dieses Zieles beschritten werden. Dafür scheint mir etwas anderes nötiger als die deutsche Übersetzung einer Schrift, die im syrischen Original

mit französischer Übersetzung im 9. Bd. der PO so gut wie jedem Interessenten zugänglich sein dürfte. Daß Theodor von Mopsvestia und Nestorius in der Darstellung eines nestorianischen Autors in anderem Licht erscheinen, ist selbstverständlich. Aber welche Wirkung kann das auf jemanden ausüben, für den die Nestorianer »die Häretiker kat exochen« (S. 3) sind? Um hier noch bestehende Vorurteile auszuräumen, wäre es meiner Meinung nach einmal nötig, eine abgerundete Darstellung jener Auseinandersetzungen zu geben, die im 5. Jh. »Nestorianer«, »Monophysiten« und »Rechtgläubige« zu so unversöhnlichen Gegnern machten. Eine solche Darstellung hätte die verschiedenen Faktoren herauszuarbeiten, die bei diesen Vorgängen mit im Spiele waren, und die verschiedenen Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die allein zu einer gerechten Beurteilung fähig machen. Nur auf diesem Hintergrund kann es m. E. einen Sinn haben, »weiteren theologisch interessierten Kreisen« eine Schrift wie die hier übersetzte vorzulegen. Für unumgänglich erachte ich es, daß der Vf. wenigstens die wichtigsten Punkte in seiner Einleitung klar heraushebt. Was wir da aber tatsächlich lesen, scheint mir nicht nur seiner Kürze wegen ungenügend. Daß die streitenden Parteien »aneinander vorbeiredeten« (S. 4), ist eine Binsenwahrheit. Darzulegen wäre, wie es dazu kam. Die kärglichen Angaben des Vf. hierzu müssen dem Nichtfachmann ein völlig schiefes Bild vermitteln. Einmal wird die griechische Philosophie zum Prügelknaben gemacht, deren »unberechtigtes Eindringen in das Gebiet der Theologie« den Streit um die beiden Naturen und die eine Person in Christus »letzten Endes« (!) ausmachte (S. 3). Ein anderes Mal reduziert sich das Ganze auf unterschiedliche Stileigentümlichkeiten der Griechen und Semiten: »Wenn die Nestorianer von zwei Hypostasen sprechen, so mag das für griechische Ohren wie zwei Personen geklungen haben, nicht aber für semitische. Es ist eine bekannte Stileigenheit der Semiten, einen Begriff durch zwei Wörter auszudrücken. Wenn also der Nestorianer trotz des einen parssupo dann von zwei kenjone und qu(e)nome spricht, so dürfen wir in dem letzteren Ausdruck nicht die griechische Hypostase sehen, sondern müssen ihn als Äquivalent für kenjono (Natur) nehmen« (S. 4) Aus diesem Grunde sollen die beiden Parteien »aneinander vorbeigeredet« haben. Eine nähere Stellungnahme dazu erübrigt sich aber an diesem Ort. Es bleibt nur zu hoffen, daß das Büchlein trotz dieser ungünstigen Voraussetzungen ein wenig zu dem angestrebten Ziele, einer gerechteren Beurteilung der nestorianischen Theologen, beitragen möge.

Hans Quecke

Erwin Mühlhaupt (Hrsg.), *D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung. 2. Band. Psalm 26-90.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1962. 552 Seiten.

Der erste Band dieser Psalmen-Auslegung (Psalm 1-25) erschien 1959. In ihm hatte der Herausgeber vor allem die späteren Auslegungen Luthers verwendet, die zu den ersten 25 Psalmen in besonders reichlichem Maße vorhanden sind. Im hier vorliegenden zweiten Bande (Psalm 26-90) hat der Herausgeber stärker von der frühesten Psalmenvorlesung Luthers (Dictata super psalterium 1513-1515, WA 3, 4, 9) Gebrauch gemacht, weil es, wie er im Vorwort hervorhebt, zu den meisten der hier behandelten 65 Psalmen keine zusammenhängenden Auslegungen aus Luthers Reifezeit gibt. So hat er zu jedem dieser Psalmen wenigstens die Glosse oder Paraphrase aus den Dictata in Übersetzung dargeboten. Und das mit vollem Recht: Gustav Kawerau, der seinerzeit die Dictata super psalterium in der Weimarer Ausgabe ediert hat, wies bereits 1885 darauf hin, daß diese früheste Vorlesung Luthers zum Studium des werdenden Reformators und damit der *Initia theologiae evangelicae* besonders geeignet sei (WA 3, 1885, S. XII). — Wie dem ersten ist auch diesem zweiten Bande ein Verzeichnis der herangezogenen Schriften Luthers beigegeben worden (S. 541-544), doch wird derjenige Leser, der wissen möchte, aus welcher Schrift Luthers ein gegebenes WA-Zitat stammt, daneben immer Kurt Alands Hilfsbuch zum Lutherstudium (Berlin 1957) zur Hand nehmen, das ihm auch den Übergang von der Weimarer Ausgabe auf die andern Lutherausgaben bis einschl. Walch (1740-1753) ermöglicht. — Dem zweiten soll noch ein dritter und letzter Band folgen, dem zweifellos die gleiche günstige Aufnahme zuteil werden wird wie seinen beiden Vorgängern.

Peter Kawerau

Mitteilungen

Totentafel

Archimandrit Evangelos V. Antoniadès, em. Prof. der Exegese des NT an der Universität Athen, † 19. April 1962 — *Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις τοῦ ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου εὐχῶν* = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 13 (1937) 245–80; *Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντικοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονοκτίου προσευχῆς* = *Θεολογία* 20 (1949) 704–24; 21 (1950) 43–56; 180–200; 339–53; 526–40; 22 (1951) 386–401.

Nicolai von Bubnoff, geb. 7. Januar 1880 in St. Petersburg, Dr. phil., 1911 Privatdozent in Heidelberg, 1924 ebda apl. Prof., seit 1946 ebda Hon. Prof.; Direktor des slaw. Institutes ebda; 1946 beamteter a. o. Prof. an der Wirtschaftshochschule in Mannheim; † August 1962: *Östliches Christentum* (2 Bde München 1924/25; zusammen mit Hans Ehrenberg); *Rußlands Allmenschheitsidee* = Festschrift Hans Ehrenberg (1953); *Tjutcevs philosophische Dichtung* = Festschrift Max Vasmer (1956); *Religion und Sittlichkeit in der Weltanschauung Dostojewskijs* = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 2 (1926); *Tolstoj als religiöser Denker und Sozialethiker* = ebda 6 (1930); *Der Katholizismus im Spiegel des russischen religiösen Bewußtseins* = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2 (1928); *Russische Religionsphilosophen*, Dokumente 1956; übersetzte *Russische Frömmigkeit* 1947; *Kirejewski, Rußland und Europa* (1948).

Der emeritierte o. Prof. für slawische Sprache und Literatur an der Universität München Dr. Paul Diels starb im Alter von 80 Jahren im Februar 1963.

P. Emil Herman SJ, geb. 5. April 1891 zu Aachen, Dr. theol., iur. can. et phil., Prof. für Kirchenrecht am Päpstl. Orientalischen Institut, von 1931–50 auch dessen Präses und Rektor, Consulor der Kongregation für die Ostkirche und der Päpstlichen Kommission für die Redaktion des Rechtes der Ostkirche; † 20. Januar 1963 zu Münster, Westf. — Einschlägige Werke: *Die Schemata für die canones 1154–1551 des neuen orientalischen Kirchenrechtes* — *De fontibus iuris ecclesiastici Russorum* (Rom 1936); *De »Ritu« in iure canonico* = *OrChristiana* 32 (1933) 96–158; *Neuerscheinungen zum orientalischen Kirchenrecht* = ebda 228–48; *Zum Asylrecht im byzantinischen Reich* = *OrChrP* 1 (1935) 204–38; *Εὐχὴ ἐπὶ Διγύμων* = ebda 467–89; *De impedimentis matrimonialibus secundum codificationes iuris ecclesiastici recentes »orthodoxorum«* = ebda 3 (1937) 233–59; *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile* = ebda 4 (1938) 189–234; *Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom 6. bis zur Mitte des 19. Jh.* = ebda 5 (1939) 434–513; *Matrimonio romano e matrimonio cristiano* 6 (1940) 222/9; *De impedimentis matrimonialibus in regno Graeciae nuper abrogatis* = ebda 230/2; *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri »liberi«* = ebda 293–375; *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern* = ebda 7 (1941) 406–60; *I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario?* = ebda 8 (1942) 209–18; *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus* = ebda 378–442; *Le professioni vietate al clero bizantino* = ebda 10 (1944) 23–44; *«Chiese private» e diritto di fondazione negli ultimi secoli dell'impero bizantino* = ebda 12 (1946) 302–21; *Appunti sul diritto metropolitico della Chiesa bizantina* = ebda 13 (1947) 522–50; *Le mete e i compiti delle ricerche sulla storia del diritto ecclesiastico bizantino* = ebda 17 (1951) 253–64; *Il più antico penitenziale greco* = ebda 19 (1953) 71–127; *La «stabilitas loci» nel Monachesimo bizantino* = ebda 21 (1955) 115–42; *De novissima lege processuali Ecclesiae Orientalis edita Motu proprio «De iudiciis»* = *Monitor Ecclesiasticus* 75 (1950); *De Motu proprio «Postquam Apostolicis» d. 2. II. 52 ad Ecclesias Orien-*

tales dato = ebda 77 (1952); Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche*, im *Dictionnaire de droit canonique*, im *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*.

Louis Massignon, Docteur ès lettres, Prof. am Collège de France und an der Ecole des hautes études, Direktor des Institut des hautes études iraniennes, seit einigen Jahren auch Priester des byzantinischen Ritus, geb. 25. Juli 1883; † 4. November 1962 zu Paris.

Apostol. Protonotar Univ.-Prof. D. Dr. Dr. h. c. etc Georg Schreiber, der auch für die Anliegen und Probleme des christlichen Ostens ein waches Auge und ein warmes Herz hatte — vgl. seinen Artikel *Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland* = OrChr 38 (1954) 96–112 und 39 (1955) 66–78 — starb am 24. Februar 1963 zu Münster, Westf., im Alter von 81 Jahren.

Stanislaus Tyszkiewicz SJ, ehemals Prof. am Päpstlichen Orientalischen Institut und am Collegium Russicum, geb. 28. Dezember 1888, † 18. Juli 1962 zu Rom. Zahlreiche Aufsätze in OrChrP, ZkTh, Gregorianum, Etudes, Nouvelle Revue Théologique; manches auch in russischer Sprache.

Marc-Antoine van den Oudenrijn OP, em. Prof. für Religionsgeschichte und Exegese des AT an der Universität Freiburg, Schweiz, bedeutender Kenner des Armenischen und Äthiopischen. — geb. 25. März 1890 zu Utrecht (Holland), 1917 Lektor der Theologie mit einer Dissertation über den Götzendienst, 1920 lic. bibl. u. Prof. für Exegese am Angelicum in Rom, 1922 übernahm er dazu den Lehrstuhl für allgemeine Religionsgeschichte. 1929 ging er in gleicher Eigenschaft an die Universität Freiburg, Schweiz, wo er am 25. November 1930 zum o. Prof. ernannt wurde. — Mitglied der armenischen Akademie der Wissenschaften der Mechitharisten von San Lazzaro. — Einschlägige Werke: *Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae* (Rom 1921); *Kanon srboyn Dôminikosi* (Rom 1935) = *Das Offizium des hl. Dominikus, des Bekenner, im Brevier der Fratres unitores von Ost-Armenien. Ein Beitrag zur Missions- und Liturgiegeschichte des 14. Jh.*; *La Vie de saint Za Mikâ'el 'Aragâwî* (Freiburg, Schweiz 1939); *De Armeniers en hunne Kerk* = *Het christelijke Oosten* 2,2 (1950); *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der Theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin* (Bern 1955); *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur* = *Spicilegium Friburgense* 4 (1959); *Linguae Haicanae Scriptorum Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot hucusque innotuerunt* (Bern 1960). — *Unitours et Dominicains d'Arménie* = OrChr 40 (1956) 94–112; 42 (1958) 110–33; 43 (1959) 110/9; 45 (1961) 95–108; 46 (1962) 99–116 — *Oratiuncula S. Thomae Aquinatis in armenia lingua* = *Angelicum* 6 (1929) 77–82; *Qenê Quidî nr. 3* = ebda 236–40; *Mechithar Sebastenus Thomista Orientalis* = ebda 8 (1931) 26–33 — *Un florilège arménien de sentences attribué à Albert le Grand* = *Orientalia* 8 (1939) 118–26 — *Die Miabanoghq von Qrknay und ihre literarische Tätigkeit* = *Studia Catholica* 8 (1932) 241–63 — *The monastery of Aparan and the armenian writer Fra Mxitariç* = *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (1931) 265–308; *Die Akten zur Wahl des Erzbischofs Azarie Friton* = ebda 6 (1936) 190–216.

Max Vasmer, einer der führenden Slawisten der Gegenwart; geb. 28. Februar 1886 zu St. Petersburg; 1917 Prof. in Saratow; 1919 in Dorpat; 1921 in Leipzig; 1925 in Berlin; 1947 in Stockholm, 1949 wieder in Berlin (Freie Universität); Mitglied der Akademien von Berlin, Budapest, Helsinki, Kopenhagen, Leipzig, Mainz, Moskau, Oslo, Sofia, Stockholm, Wien; † 30. November 1962.

W. W. Zenkowskij, Erzpriester und Dekan des orthodoxen Instituts S. Sergius zu Paris, † 5. August 1962 im Alter von 82 Jahren.

Personalia

Dr. Luise Abramowski hat sich am 24. Februar 1962 in der ev.-theol. Fakultät der Universität Bonn für das Fach Kirchengeschichte, besonders des christlichen Orients habilitiert.

Privatdozent Dr. Vinzenz Buchheit von der Saarländischen Universität Saarbrücken wurde auf den ordentlichen Lehrstuhl für Latinistik an der Universität Gießen berufen.

Emmanuel Delly (vgl. OrChr 43 (1958) 143f.) wurde von der Synode der chaldäischen Bischöfe am 7. Dezember 1962 zum Bischof zur Unterstützung des chaldäischen Patriarchen Paul II. Cheikho gewählt.

Dr. D. Ernst Hammerschmidt wurde auf Vorschlag von Prof. Caquot, Paris, und Prof. Digeon, Saarbrücken, am 27. Oktober 1962 zum Mitglied der Société Ernest Renan gewählt.

Endre von Ivánka übernahm 1961 das neu errichtete Ordinariat für byzantinische Philologie und Geistesgeschichte an der Universität Graz.

Der o. Prof. für Exegese des NT an der phil.-theol. Hochschule zu Bamberg D. Dr. Josef Molitor wurde im Juli 1962 zum Rektor dieser Hochschule gewählt.

An der Universität Oxford wurde Dr. Dimitri Obolensky vom reader zum Professor für Geschichte Rußlands und des Balkans befördert.

Landgerichtsrat Dr. Walter Selb habilitierte sich im SS 1962 für das Fach »Römisches Recht« in der juristischen Fakultät der Universität Heidelberg mit einer Untersuchung »Zur Bedeutung des syrisch-römischen Rechtsbuches«.

Dr. theol. Dr. phil. Bernhard Stasiewski, Spezialist für osteuropäische Kirchengeschichte wurde zum o. Prof. für neuere und neueste Kirchengeschichte in der kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn ernannt.

Auf der 17. Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas zu Münster erhielt am 28. August 1962 der Prof. W. C. van Unnik, Utrecht, von der ev.-theol. Fakultät der Universität Münster den Dr. h. c.; P. Benoit O. P. von der Ecole biblique Jerusalem wurde zum neuen Präsidenten gewählt.

263/3639

h