

TR

46 n 47 Molon

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von Ernst Hammerschmidt, Paul Krüger und Joseph Molitor

Band 48 · 1964

Vierte Serie · Zwölfter Band

*Hieronymus Engberding gewidmet*

---

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

30. APR. 1965



# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 48

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von Ernst Hammerschmidt, Paul Krüger und Joseph Melcher

Band 48, 1904

Vierte Jahrgang - Zweifelhafte

Herausgegeben von

OTTO HARBERSWITZ, ALLENBALEN



# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von Ernst Hammerschmidt, Paul Krüger und Joseph Molitor

Band 48 · 1964

Vierte Serie · Zwölfter Band

*Hieronymus Engberding gewidmet*

---

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

# ORIENTS CHRISTIANUS

Spezial für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben

von Ernst Hammerschmidt, Paul Krüger und Joseph Molitor



© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1964

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

Gd 36f





P. Ginnung mit Zugbrötting  
0953



## Tabula gratulatoria aulorum

Franz Altheim, Dr. phil., Dr. phil. h. c. (Gent), Dr. jur. h. c. (Rio de Janeiro), Ordentlicher Professor für Alte Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

Hermenegild M. Biedermann OSA, Dr. theol., Außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Philosophischen Fakultät der Universität Würzburg, Direktor des Orientalischen Instituts der deutschen Augustiner in Würzburg, Herausgeber der Zeitschrift »Ostkirchliche Studien«, Mitglied der »Societas Orientalis Germanica«

### HIERONYMO ENGBERDING

de investigando Oriente Christiano sollicitissimo

Alexander Bohlig, Dr. phil., Dr. theol., Wissenschaftlicher Rat und Außerplanmäßiger Professor für Philologie des hebräischen Orients an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, Membre associé de l'Institut d'Égypte, Mitglied der Société de la Société d'archéologie copte

collegae amici discipuli

Bernard Botte OSB, Professeur de Liturgie à l'Université de Louvain, Directeur de l'Institut Supérieur de Liturgie à Paris

Michael Breydy, Dr. theol., Dr. jur. can., Tripoli (Republik Libanon)

Maria Cramer, Dr. phil. habil., Privatdozentin, Münster i. W.

Hermann Eising, Dr. theol., Ordentlicher Professor der Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Helmut Gätje, Dr. phil., Ordentlicher Professor für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes

Ernst Hammerschmidt, Dr. phil., Dr. theol., B. Litt. (Oxon.), Dozent für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Membre de la Société Egypte, Paris

Peter Kawerau, Dr. phil., Dr. theol., Ordentlicher Professor für Ostkirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg a. d. Lahn, Fellow of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

Bernhard Kötting, Dr. theol., Ordentlicher Professor der Alten Kirchengeschichte, Christlichen Archäologie und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaftliche Abteilung)

Paul Krüger, Dr. phil., Dr. theol., Lehrbeauftragter für die Kunde des Christlichen Orients an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Socius Cooperator der Aemilia Mariana Internationalis in Rom



## Tabula gratulatoria autorum

Franz **Althelm**, Dr. phil., Dr. phil. h. c. (Gent), Dr. jur. h. c. (Rio de Janeiro), Ordentlicher Professor für Alte Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

Hermenegild M. **Biedermann** OSA, Dr. theol., Außerordentlicher Professor für Kunde des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, Direktor des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner in Würzburg, Herausgeber der Zeitschrift »Ostkirchliche Studien« und der Reihe »Das östliche Christentum«

Alexander **Böhlig**, Dr. phil., Dr. theol., Wissenschaftlicher Rat und Außerplanmäßiger Professor für Philologie des christlichen Orients an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, Membre associé de l'Institut d'Égypte, Le Caire; Membre correspondant de la Société d'archéologie copte, Le Caire

Bernard **Botte** OSB, Professeur de Liturgie à l'Université de Louvain, Directeur de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris

Michael **Breydy**, Dr. theol., Dr. jur. can., Tripoli (Republik Libanon)

Maria **Cramer**, Dr. phil. habil., Privatgelehrte, Münster i. W.

Hermann **Eising**, Dr. theol., Ordentlicher Professor der Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Helmut **Gätje**, Dr. phil., Ordentlicher Professor für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes

Ernst **Hammerschmidt**, Dr. phil., Dr. theol., B. Litt. (Oxon.), Dozent für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Membre de la Société Ernest Renan, Paris

Peter **Kawerau**, Dr. phil., Dr. theol., Ordentlicher Professor für Ostkirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg a. d. Lahn, Fellow of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

Bernhard **Kötting**, Dr. theol., Ordentlicher Professor der Alten Kirchengeschichte, Christlichen Archäologie und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaftliche Abteilung)

Paul **Krüger**, Dr. phil., Dr. theol., Lehrbeauftragter für die Kunde des Christlichen Orients an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Socius Cooptatus der Academia Mariana Internationalis in Rom

- Otto F. A. **Meinardus**, B. D., S. T. M., Ph. D., Associate Professor of Philosophy at the American University at Cairo, Fellow of the Institute of Coptic Studies, Cairo
- Joseph **Molitor**, Dr. theol., Dr. phil., Ordentlicher Professor der neutestamentlichen Wissenschaften an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg, Herausgeber des »Oriens Christianus«, Direktor der Iberischen Abteilung des »Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium«, Löwen; Membre du Conseil scientifique de la »Revue de Karthvéologie« (Bedi Karthlisa), Paris
- C. Detlef G. **Müller**, Dr. theol., Forschungsbeauftragter der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Lehrbeauftragter für orientalische Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg
- Alphonse **Raes** SJ, Dr. theol., Professor für Liturgiewissenschaft am Pontificium Institutum Orientalium Studiorum in Rom, Präfekt der Bibliotheca Apostolica Vaticana
- Karl Heinrich **Rengstorf**, D., Teol. Dr. h. c. (Lund), D. D. (Aberdeen), Ordentlicher Professor für Neutestamentliche Theologie und Exegese sowie Geschichte und Literatur des Judentums und Direktor des Neutestamentlichen Seminars an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum, Mitglied des Sodalitium Neotestamenticum Upsaliense, Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaftliche Abteilung), Membre de la Société Ernest Renan, Paris
- Joseph-Marie **Sauget**, Scriptor Orientalis an der Bibliotheca Apostolica Vaticana
- Hans-Joachim **Schulz**, Dr. theol., Dozent für Liturgiewissenschaft und Theologie der Ostkirchen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
- Eric **Segelberg**, Lic. S. Theol., S. Th. Dr., Dozent für Religionsgeschichte mit Religionspsychologie an der Universität Uppsala
- Bertold **Spuler**, Dr. phil., Dr. theol. h. c. (Bern), Ordentlicher Professor für Islamkunde und Direktor des Seminars für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients an der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg
- Ruth **Stiehl**, Dr. phil., Außerplanmäßiger Professor für Alte Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin
- Arthur **Vööbus**, Dr. theol., Professor of Primitive Christianity and Ancient Church History at the Lutheran School of Theology at Chicago, Membre de l'Académie Internationale Libre des Sciences et des Lettres

## I N H A L T

Ernst Hammerschmidt: Die Erforschung des christlichen Oriens in der deutschen Orientalistik .....	1
Franz Altheim-Ruth Stiehl: Quinta oder Theodotion? Bemerkungen zu G. Mercatis Ausgabe der Ambrosianischen Psalterfragmente .....	18
Hermenegild M. Biedermann OSA: Das Konzil von Florenz und die Einheit der Kirchen .....	23
Alexander Böhlig: Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis .....	44
Bernard Botte OSB: L'Euclologe de Sérapion est-il authentique?	50
Michael Breydy: Précisions liturgiques syro-maronites sur le sacerdoce .....	57
Maria Cramer: Illuminationen aus koptischen und koptisch-arabischen Tetraevangelien als Typen koptischer Buchmalerei	77
Hermann Eising: Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Matthäus-Homilien des Johannes Chrysostomus .....	84
Helmut Gätje: Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus .....	107
Ernst Hammerschmidt: Aethiopica:	
I. Die Edition der äthiopischen Texte aus dem Nachlaß von Sebastian Euringer (1865–1943) .....	117
II. Kodifizierung des Rechts im heutigen Äthiopien .....	126
Peter Kawerau: Barbarossas Tod nach 'Imād ad-Dīn und Michael Syrus .....	135
Bernhard Kötting: Zu den Strafen und Bußen für die Wieder- verheiratung in der frühen Kirche .....	143
Paul Krüger: Philoxeniana inedita .....	150
Otto F. A. Meinardus: Ancient and Modern Churches of Alexandria .....	163
Joseph Molitor: Synoptische Evangelienzitate im Sinai-Mra- valthavi von 864 .....	180
C. Detlef G. Müller: Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen? .....	191
Alphonse Raes SJ: KATA ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ. En tout et pour tout .....	216
Karl Heinrich Rengstorff: Der Brief des Bischofs Samuel Gobat von Jerusalem an den Kaiser Theodoros II. von Äthiopien vom 28. November 1865 .....	221
Joseph-Marie Sauget: Les fragments de l'Asceticon de l'abbé Isaïe de Scété du Vatican arabe 71 .....	235
Hans-Joachim Schulz: Konzelebration bei Symeon von Thessa- lonike .....	260
Eric Segelberg: The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus .....	268
Bertold Spuler: Zur religiösen Lage in Südslawien .....	282
Arthur Vööbus: Neues Licht über die kirchlichen Reform- bestrebungen des Patriarchen Dionysios von Tell Maḥrē ....	286
Namen- und Sachregister (zusammengestellt von Ernst Ham- merschmidt).....	301



## A B K Ü 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 = E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I: Eastern Liturgies (Oxford 1896)  
 BullSocArchCopt = Bulletin de la Société d'archéologie copte  
 ByZ = Byzantinische Zeitschrift  
 CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium  
 CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
 DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie  
 DThC = Dictionnaire de théologie catholique  
 GAL = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I-II (Leiden <sup>2</sup>1943-49)  
 GALS = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)  
 GCAL = G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi et testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953)  
 GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller  
 GSL = A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)  
 HarvThRv = Harvard Theological Review  
 HO = B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik  
 JSSSt = Journal of Semitic Studies  
 JThSt = Journal of Theological Studies  
 LQF = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen  
 LThK = Lexikon für Theologie und Kirche (<sup>1</sup>1930–38; <sup>2</sup>1957 ff.)  
 Mus = Le Muséon  
 NouvRvTh = Nouvelle Revue Théologique  
 NT = Neues Testament  
 OLZ = Orientalistische Literaturzeitung  
 OrChr = Oriens Christianus  
 OrChrP = Orientalia Christiana Periodica  
 OrSy = L'Orient Syrien  
 Ost = Ostkirchliche Studien

Pauly-Wissowa	= Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893ff.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient chrétien
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig <sup>3</sup> 1896–1913)
Ren	= E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 1847)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart ( <sup>3</sup> 1957ff.)
ROC	= Revue de l'Orient chrétien
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	= Revue Bénédictine
RvEtBy	= Revue des Études byzantines
RvHistEccl	= Revue d'histoire ecclésiastique
ThGl	= Theologie und Glaube
ThWb	= G. Kittel† - G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete



## Die Erforschung des christlichen Orients in der deutschen Orientalistik

von

Ernst Hammerschmidt

Unter dem Begriff »Christlicher Orient« versteht man im herkömmlichen Sinne die Bereiche des *Syrischen, Christlich-Palästinensischen, Christlich-Arabischen, Äthiopischen, Koptischen, Armenischen* und *Georgischen*. Obwohl bei dieser Begriffsbestimmung vorwiegend der Vordere Orient gemeint ist, kann doch der byzantinische und slavische Osten nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Unter allen Umständen verlangt die Erforschung des christlichen Orients auch eine Berücksichtigung der reichs- und großkirchlichen Situation des Altertums, da die Vorgänge vielfach nur in ihrer Wechselwirkung verstanden werden können.

Die Tatsache, daß das Objekt dieses Forschungsbereiches die christlichen Literaturen und Kirchen des Orients sind, brachte es mit sich, daß es seinen Standort einerseits in der Theologie, andererseits in der Orientalistik hatte. Trotzdem ist es von Anfang an weniger in einem inneren Abhängigkeitsverhältnis zur Theologie gestanden als etwa die sich emanzipierende Semitistik von der alttestamentlichen Wissenschaft<sup>1</sup>. Zudem bringt es heute der Rückgang der orientalischen Sprachkenntnisse unter den Theologen mit sich, daß sich die Beschäftigung mit dem christlichen Orient mehr und mehr in die Orientalistik verlagert, wobei sich zum Teil auch diejenigen Vertreter, die ursprünglich von der Theologie herkamen, schließlich im Bereich der Orientalistik ansiedeln<sup>2</sup>.

Diese etwas unklare Stellung des Faches ist durch verschiedene Umstände bedingt gewesen: Als Objekt der Forschung erfordert der christliche Orient neben der philologischen Ausbildung eine Kenntnis der kirchlichen Überlieferung, die nicht nur an der Oberfläche haften bleiben darf. Zudem ist der Philologe des christlichen Orients vor die Schwierigkeit gestellt, daß sich in seinem Bereich verschiedene Sprachfamilien zusammenfinden,

---

<sup>1</sup> Was zuletzt im Objekt selbst begründet ist: Während die Konzeption und Interpretation der alttestamentlichen Bücher weithin mit konfessionellen Fragen und Standpunkten verknüpft ist, sind die orientalischen christlichen Gemeinschaften ein neutrales Objekt, für dessen Behandlung mehr verschiedene Grade von Sympathie oder Antipathie bestimmend waren.

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt die grundsätzlichen Bemerkungen von A. Böhlig in: ZDMG 113 (1963) 260f. — Im Rahmen einer theologischen Fakultät wirkt der vielseitige und in seiner Lehr- und Forschungstätigkeit ungemein fruchtbare Ordinarius für Christliche Orientalistik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz, E. L. Rapp; zu ihm vgl. O. Böcher, *Eugen Ludwig Rapp — Leben und Werk* = Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 31 (1964) 1–13.

die in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen, d. h., wir haben es mit einem Raum zu tun, der vom Zentrum des Semitischen aus einerseits das Koptische und andererseits das Armenische und Georgische einschließt. Wenn dieser Umstand auch heute zu einer Spezialisierung geführt hat, bedeutet er doch insofern eine gewisse Erschwernis, als man um des inneren Zusammenhanges willen auch die vom eigenen Spezialgebiet weiter abliegenden Bereiche nicht aus den Augen verlieren darf. Dazu kommt, daß der auf diesem Gebiet Arbeitende sich auch von etlichen anderen Gebieten einiges »abschneiden« muß: Liegt das Schwergewicht seiner Arbeit z. B. auf dem Vorderen Orient, so ist es eine Selbstverständlichkeit, daß er auch mit den historischen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten dieses Orients bis zur modernen Entwicklung in den islamischen Staaten einigermaßen vertraut ist; beschäftigt er sich mit den byzantinisch-slavischen Kirchen, so wird er nicht darauf verzichten können, auch dem Marxismus-Leninismus und der Entwicklung in den kommunistischen Ländern seine Aufmerksamkeit zuzuwenden<sup>3</sup>.

Obwohl die Arbeit auf diesem Gebiet im vollen Umfang erst im Laufe des letzten Jahrhunderts einsetzte, können wir heute auf eine Fülle von Literatur zurückblicken, die in allen Einzelheiten kaum mehr überschaubar ist. In dem folgenden Überblick sollen daher nur die Hauptstationen der Entwicklung auf dem Gebiet des Vorderen Orients in der deutschen Wissenschaft aufgezeigt werden<sup>4</sup>, wobei auch die einzelnen Fächergruppen nur umrißhaft gezeichnet werden können. Der Sinn dieser Darstellung ist weder in einer umfassenden Bibliographie noch in einer Aufzählung aller Namen zu sehen, sondern allein darin, die Lebensarbeit unseres verehrten Jubilars in den ihr gemäßen Rahmen hineinzustellen. Werke aus dem nicht-deutschsprachigen Raum werden nur insofern berücksichtigt, als ihre Erwähnung für den allgemeinen Fortgang der Forschung wesentlich erscheint.

## I.

### 1.

Eine wissenschaftlich vollgültige Erfassung christlich-orientalischer Literatur setzte eigentlich erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein, als sich A. Dillmann (1823—94)<sup>5</sup> dem Äthiopischen zuwandte. Unter dem Einfluß des von Göttingen nach Tübingen emigrierten H. Ewald (1803—75)

<sup>3</sup> Eine augenfällige Illustration dieser Situation bietet der Inhalt der fortlaufenden »Bibliographie« in den *OST*.

<sup>4</sup> Es ist dabei grundsätzlich darauf verzichtet, auf das von Unionstendenzen, ökumenischen und ähnlichen Interessen bestimmte Schrifttum einzugehen.

<sup>5</sup> Zu ihm vgl. W. W. von Baudissin, *August Dillmann* = Beilage zur »Allgemeinen Zeitung« 1895, Nr. 123-25; als Separatdruck Leipzig 1895; R. Paret-A. Schall (Hrsg.), *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften* (Wiesbaden 1955) 1-11.

wurde seine Arbeitsweise durch den inzwischen zur Geltung gelangten Historismus bestimmt. Neben der Bereitstellung der philologischen Hilfsmittel<sup>6</sup> verdanken wir ihm eine ganze Anzahl wichtiger Einzeluntersuchungen zur Geschichte und Literatur Äthiopiens<sup>7</sup>, wozu noch eine (freilich unvollendet gebliebene) Edition des äthiopischen Alten Testaments<sup>8</sup> sowie Ausgaben von Texten apokrypher Literatur<sup>9</sup> traten. Seit Dillmanns grundlegenden Arbeiten wurden die äthiopistischen Studien in Deutschland und Österreich intensiver gepflegt<sup>10</sup>, wobei ein enger Kontakt zur italienischen Äthiopistik bestand. Es genügt hier, auf die Namen von F. Praetorius (1847–1927)<sup>11</sup>, C. Bezold (1859–1922)<sup>12</sup>, E. Mittwoch (1876–1942)<sup>13</sup>, E. Littmann (1875–1958)<sup>14</sup>, A. Grohmann<sup>15</sup> und Maria Höfner<sup>15a</sup> zu verweisen. Hervorgehoben werden müssen in diesem Zusammenhang die Arbeiten von H. Duensing (1877–1961)<sup>16</sup>, S. Euringer (1865–1943)<sup>17</sup> — dieser in teilweiser Zusammenarbeit mit

<sup>6</sup> *Lexicon Linguae Aethiopicæ* (Leipzig 1865); *Grammatik der äthiopischen Sprache*, 2. Aufl. von C. Bezold (Leipzig 1899); englische Übersetzung von J. A. Crichton: *Ethiopic Grammar* (London 1907); *Chrestomathia Aethiopica* (Berlin 1950).

<sup>7</sup> *Über die Anfänge des Axumitischen Reiches* = Abh. d. k. Preuß. Ak. d. Wiss. 1878, 195–230; *Die Kriegsthaten des Königs 'Amda-Sion gegen die Muslim* = Sitzungsberichte d. k. Preuß. Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Cl. XLIII (1884) (1007)–(1037); *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob* = Abh. d. k. Preuß. Ak. d. Wiss. 1884, Philos.-histor. Cl. II (Berlin 1885).

<sup>8</sup> Leipzig 1853–94.

<sup>9</sup> *Ascensio Isaiae* (Leipzig 1877); *Liber Henoch aethiopice* (Leipzig 1851); *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt* (Leipzig 1853); *Maṣḥafa kūfālê sive Liber Jubilaeorum* (Göttingen 1859); *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis* = Ewalds Jahrbücher d. bibl. Wiss. 2 (1850) 230–56; 3 (1851) 1–96.

<sup>10</sup> Vgl. dazu E. Hammerschmidt, *A Brief History of German Contributions to the Study of Ethiopia* = *Journal of Ethiopian Studies* 1 (1963) 30–48; eine erweiterte Fassung: *Die äthiopistischen Studien in Deutschland (von ihren Anfängen bis zur Gegenwart)* soll in den: *Annales d'Éthiopie* 6 (1964) erscheinen.

<sup>11</sup> Zu ihm vgl.: *Ein Jahrhundert Orientalistik*, 37–48.

<sup>12</sup> Der u. a. das *Kebra Nagast* herausgab: Abh. d. k. Bayer. Ak. d. Wiss. I. Cl., XXIII. Bd., I. Abt. (München 1905); zu Bezold vgl. *Ein Jahrhundert Orientalistik*, 31–33.

<sup>13</sup> Vgl. *Ein Jahrhundert Orientalistik*, 128–33.

<sup>14</sup> Bibliographie: *Ein Jahrhundert Orientalistik*, 143–95, und *Brill Catalogue Nr. 307* (Leiden 1959) XXI s. Eine Autobiographie in diesem *Catalogue*: XIII–XX; O. Eißfeldt, *Enno Littmann* = *Tübinger Universitätsreden* 5 (Tübingen 1958).

<sup>15</sup> Dem wir u. a. die monumentale Sammlung *Aethiopische Marienhymnen* — tatsächlich ein Kompendium der äthiopischen Dichtkunst — verdanken: Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., Philol.-histor. Kl. 33. Bd. (Leipzig 1919). Grohmann arbeitete auch über die Geschichte der Ge'ez-Schrift: *Über den Ursprung und die Entwicklung der äthiopischen Schrift* = *Archiv für Schriftkunde* 1 (1915) 57–87.

<sup>15a</sup> Eine autobiographische Skizze in: *Österreichische Hochschulzeitung* 16. Jhg. Nr. 8 (15. 4. 1964) S. 4.

<sup>16</sup> Zu ihm vgl. Hammerschmidt, *Brief History*, 38 s.

<sup>17</sup> Zu ihm vgl. G. Graf, *Prälat Dr. Sebastian Euringer* = *Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949* (Dillingen a. d. D. 1949) 66–77; Hammerschmidt, *Brief History*, 39 s.

O. Löfgren (Uppsala) —, M.-A. van den Oudenrijn<sup>18</sup>, A. Schall<sup>19</sup> und K. Wendt<sup>20</sup>, die sich besonders mit der kirchlich-theologischen Literatur der Äthiopier beschäftigen. Durch die soliden Textausgaben von Euringer und Löfgren<sup>21</sup> wurde auch der Grundstein zur Erforschung der äthiopischen Liturgien gelegt, eines Problemkreises, der dem Verfasser dieser Zeilen zur besonderen Aufgabe geworden ist. Auf dem Gebiet der äthiopischen Kunstgeschichte hat Irmgard Bidder (die Gattin des 1963 verstorbenen ehemaligen deutschen Botschafters in Äthiopien) eine große Darstellung über die Felsenkirchen von Lalibälā vorgelegt<sup>22</sup>; mit der äthiopischen Malerei, die — von zeitgenössischen Versuchen abgesehen — durchwegs kirchlichen Charakter hat, beschäftigt sich der Arzt O. A. Jäger<sup>23</sup>.

## 2.

Ebenfalls in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zog Th. Nöldeke (1836—1930)<sup>24</sup> auf dem Gebiet des Syrischen das Fazit aus den Leistungen früherer und gleichzeitiger Forschungen<sup>25</sup>. Es soll hier nicht auf das eingegangen werden, was F. Rosenthal erschöpfend ausgeführt hat<sup>26</sup>. Unbestritten ist, daß die grammatikalische und lexikographische Arbeit am Syrischen in der Zeit vor und seit Nöldeke<sup>27</sup> die sichere Grundlage schuf, auf der allein die weiteren Studien aufbauen konnten.

<sup>18</sup> *Qenē Guidi nr. 3* = *Angelicum* 6 (1929) 236–40; *La vie de saint Za Mikā'el 'Aragāwi* (Freiburg i. d. Schw. 1939); *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur* = *Spicilegium Friburgense* 4 (1959); zu ihm vgl. *OrChr* 47 (1963) 159.

<sup>19</sup> *Zur äthiopischen Verskunst. Eine Studie über die Metra des Qenē auf Grund der Abhandlung »Al-qenē laun min aš-šī'r al-Ḥabašī« von Dr. Murad Kamil* (Wiesbaden 1961).

<sup>20</sup> *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*. Herausgegeben und übersetzt = *CSCO* 221 und 222.

<sup>21</sup> Vgl. E. Hammerschmidt, *Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren* = *OST* 5 (1956) 288f.

<sup>22</sup> *Lalibela. Die Monolithkirchen Äthiopiens* (Köln 1959).

<sup>23</sup> U. a.: *Äthiopische Miniaturen* (Berlin 1957).

<sup>24</sup> Zu ihm vgl. *Ein Jahrhundert Orientalistik*, 53–62.

<sup>25</sup> Erwähnt sei hier nur seine *Kurzgefaßte syrische Grammatik* (Leipzig 1880, <sup>2</sup>1898); englische Übersetzung von J. A. Crichton: *Compendious Syriac Grammar* (London 1904).

<sup>26</sup> *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* (Leiden 1939; Nachdruck: Leiden 1964) 178–211.

<sup>27</sup> Vor allem durch die Grammatiken von Nöldeke (s. Anm. 25) und C. Brockelmann [*Syrische Grammatik* = *Porta linguarum orientalium* 5 (erste Ausgabe: Berlin 1899), als Neubearbeitung der Grammatik von E. Nestle (Berlin <sup>2</sup>1888) und die Lexika von C. Brockelmann [*Lexicon Syriacum* (Berlin 1895, Halle <sup>2</sup>1928)] und R. Payne Smith [*Thesaurus Syriacus* (Oxford 1901)] — ein Auszug daraus von J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth): *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1903).

Erst anderthalb Jahrhunderte nach J. S. Assemanis umfanglichem Sammelwerk<sup>28</sup> können wir einen literarhistorischen Versuch aus der Feder von G. Bickell<sup>29</sup> verzeichnen, dem die von W. Wright<sup>30</sup>, R. Duval<sup>31</sup> und J. B. Chabot<sup>32</sup> folgten. Im Unterschied zu den anderen Abrissen behandelt Duval zunächst die verschiedenen Literaturgattungen (Bibelübersetzungen, Martyrerakten, kirchenrechtliche Texte usw.) und schloß erst dann eine Biographie der syrischen Autoren an. Auch Brockelmann<sup>33</sup> und Nöldeke<sup>34</sup> schrieben kurze Abrisse der syrischen Literaturgeschichte. Wenn auch manches von dem, was Nöldeke am Inhalt der syrischen Literatur auszusetzen hatte, berechtigt war, war ihm doch der eigentliche Sinn zur Erfassung dieser Literaturen nur in beschränktem Maß gegeben<sup>35</sup>.

Einen Markstein in der syrischen Literaturgeschichte bedeutet A. Baumstarks Werk<sup>36</sup>, der schon 1911 einen ersten Überblick über das christlich-aramäische und andere orientalische Schrifttum geboten hatte<sup>37</sup>. Seine Geschichte der syrischen Literatur, die den gesamten damals bekannten Bestand der überlieferten Werke aufnimmt, wurde durch den Abriß *Die syrische Literatur*<sup>38</sup>, der nach dem Tode Baumstarks von A. Rucker zu Ende geführt wurde, in etwa auf einen neuen Stand (bis 1948) gebracht.

<sup>28</sup> *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* I—III (Rom 1719—28); ein deutscher Auszug von A. F. Pfeiffer: *Joseph Simonius Assemans orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern* I—II (Erlangen 1776/77).

<sup>29</sup> *Conspectus rei syrorum literariae, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis* (Münster i. W. 1871).

<sup>30</sup> *A Short History of Syriac Literature* (London 1894); eine vollständige russische Ausgabe: Petersburg 1902.

<sup>31</sup> *La littérature syriaque = Anciennes littératures chrétiennes* II (Paris 1907).

<sup>32</sup> *Les langues et les littératures araméennes* (Paris 1910); *Syriac Language and Literature = The Catholic Encyclopaedia* XIV 408—13; *Littérature syriaque = Bibl. cath. des sciences relig.* 66 (Paris 1935).

<sup>33</sup> *Die syrische und christlich-arabische Litteratur = Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII 2: Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients (Leipzig 1909) 3—66.

<sup>34</sup> *Die aramäische Literatur = P. Hinneberg (Hrsg.), Die Kultur der Gegenwart* I 7: Die orientalischen Literaturen (Berlin-Leipzig 1906) 103—23 (1925).

<sup>35</sup> So sagte er z. B. über das äthiopische »Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde«: »Alles Mögliche steht darin, nur wenig Vernünftiges« (*Die äthiopische Literatur = Kultur der Gegenwart* I 7, 127), als ob die Inhalte orientalischer apokrypher Literatur nach den Maßstäben abendländischer Rationalität beurteilt und gewertet werden könnten. Aber auch gegen Afrêm hatte er eine ausgesprochene Abneigung: *Die aramäische Literatur*, 106f.; vgl. dazu Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, 185.

<sup>36</sup> *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn 1922).

<sup>37</sup> *Die christlichen Literaturen des Orients* I—II = Sammlung Göschen 527/28 (Leipzig 1911).

<sup>38</sup> HO III (Leiden 1954) 168—204.

Erst in unseren Tagen trat dem Standardwerk Baumstarks die *Patrologia Syriaca* von I. Ortiz de Urbina<sup>39</sup> an die Seite, die sich in zweierlei Hinsicht von ihm unterscheidet: Erstens ist es dem Verfasser hauptsächlich um die patristische Zeit zu tun (die er bis zum Tode des Johannes von Damaskus rechnet); zweitens versucht er, unter dem Titel »Doctrina« jeweils auch eine Zusammenfassung der Lehren und Ansichten der wichtigeren syrischen Schriftsteller zu geben.

In der literargeschichtlichen Arbeit bestimmt seit Nöldeke und Baumstark die Tätigkeit einzelner das Feld. Wichtigere Arbeiten auf diesem Gebiet befassen sich vor allem mit der Frage der syrischen Bibelübersetzung<sup>40</sup> oder der syrischen Kirchen- und Dogmengeschichte<sup>41</sup>. Die bisher nur unzureichend oder gar nicht katalogisierten syrischen Handschriften in deutschen Bibliotheken wurden nun von J. Abfalğ beschrieben<sup>42</sup>. Die Editionstätigkeit hat in der *Patrologia Orientalis*, im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* und in der Reihe der *Anaphorae Syriacae* ihren Niederschlag gefunden. Die neueren Arbeiten zur syrischen Literatur finden sich zum großen Teil bei Ortiz de Urbina verzeichnet<sup>43</sup>; soweit es sich um die syrischen Liturgien handelt, sind sie für den Zeitraum 1900–60 bei J.-M. Sautet aufgeführt<sup>44</sup>. Mit dem Problem des syrischen Kirchenbaus, der noch beim islamischen Felsendom in Jerusalem wirksam wurde<sup>44a</sup>, hat sich H. W. Beyer beschäftigt<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Rom 1958.

<sup>40</sup> Vor allem in den Arbeiten von A. Vööbus, der auch zahlreiche wichtige Beiträge zur syrischen Väterliteratur geliefert hat. Eine Auseinandersetzung mit Vööbus und eine kritische Sicht der bisherigen Forschung bei L. Leloir, *Le diatessaron de Tatien* = OrSy 1 (1956) 208–31; 313–34. Das Pšittā-Institut Leiden nimmt nun die Gesamtausgabe des Alten Testaments in Angriff.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. die Arbeiten von P. Kawerau [*Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 3 (Berlin 1960)], P. Krüger und W. de Vries.

<sup>42</sup> *Syrische Handschriften* = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland V (Wiesbaden 1963). Der Katalog enthält neben alt- und neusyrischen auch christlich-palästinensische, mandäische und karšūnī-Handschriften.

<sup>43</sup> In seiner *Patrologia Syriaca*; dsl., *Un decenio de Patrologia Siriaca* (1946–1955) = Historisches Jahrbuch (Festschrift B. Altaner) 77 (1958) 484–92.

<sup>44</sup> *Bibliographie des liturgies orientales (1900–1960)* (Rom 1962) 104–29.

<sup>44a</sup> Vgl. W. Caskel, *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem* = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaften 114 (Köln-Opladen 1963) 40.

<sup>45</sup> *Der syrische Kirchenbau* = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte — im Auftrage des Deutschen Archäologischen Instituts (Berlin 1925). Fortführung der Forschung durch H. C. Butler, *Early Churches in Syria, Fourth to Seventh Centuries*. Edited and completed by E. Baldwin Smith (Princeton 1929) und jetzt vor allem durch J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III<sup>e</sup> siècle à la conquête musulmane* = Institut français d'archéologie de Beyrouth — Bibliothèque archéologique et historique XLII (Paris 1947); dazu Anm. 93a.

## 3.

Das Christlich-Palästinensische<sup>46</sup> zog zunächst wegen seiner Bedeutung für die Geschichte des Bibeltextes die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich. Die Ausgabe des vatikanischen Evangeliiars<sup>47</sup> veranlaßte Nöldeke, eine Darstellung dieses Dialektes zu geben<sup>48</sup>, der dann Grammatik<sup>49</sup> und Lexikon<sup>50</sup> von F. Schultheß (1868–1922) folgten. Mit den Texteditionen von J. P. N. Land, A. Smith Lewis und ihrer Schwester M. D. Gibson<sup>51</sup>, von G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt, J. F. Stenning, G. Margoliouth, F. Schultheß, P. Kokowzoff und H. Duensing war ein gewisser Abschluß erreicht, der wertvolles Material zur Verfügung stellte, das dann nach zwei Richtungen hin bearbeitet wurde: a) Die Frage nach dem Alter dieses Dialektes führte A. Baumstark dazu, das *Problem des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes*<sup>52</sup> zu untersuchen, wobei er die These vertrat, die christlich-palästinensische Übersetzung des Alten Testaments gehe auf ein jüdisch-palästinensisches Targum zurück und sei dann stark nach der Septuaginta überarbeitet worden. b) Nachdem G. Margoliouth eine Liturgie der Weihe des steigenden Nils ediert hatte<sup>53</sup>, verglich M. Black wohl als erster die christlich-palästinensische Fassung mit der griechischen<sup>54</sup>. Neuerdings wurde das Problem der Nilwasserweihe von H. Engberding wieder aufgegriffen und in einen größeren Zusammenhang hineingestellt<sup>55</sup>.

<sup>46</sup> Zur Bezeichnung vgl. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, 145.

<sup>47</sup> F. Miniscalchi Erizzo, *Evangeliarium Hierosolymitanum I–II* (Verona 1861 bis 1864); P. de Lagarde, *Bibl. Syr.* (Göttingen 1892) 257–404.

<sup>48</sup> *Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte* = ZDMG 22 (1868) 443–527.

<sup>49</sup> *Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch*, hrsg. von E. Littmann, mit Nachträgen von Th. Nöldeke und E. Littmann (Tübingen 1924).

<sup>50</sup> *Lexicon Syropalaestinum* (Berlin 1903).

<sup>51</sup> Vgl. V. Ryssel, *Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gibson* = Schweizer theologische Zeitschrift 1899, 210–28.

<sup>52</sup> OrChr 32 (1935) 201–24.

<sup>53</sup> *The Liturgy of the Nile* = Journal of the Royal Asiatic Society, Okt. 1896, 677–731.

<sup>54</sup> *Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian Euchologion* = Bonner Orientalistische Studien 22 (Stuttgart 1938). Die Hauptbedeutung der Arbeit Blacks liegt aber in der Untersuchung der Ordinationsriten; vgl. dazu H. Engberding, *Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weiheriten* = OrChr 36 (1939) 38–51; H. Duensing, *Nachlese christlich-palästinensisch-aramäischer Fragmente* = Nachrichten der Ak. d. Wiss. in Göttingen, I. Philol.-histor. Kl. Jhg. 1955, Nr. 5 (Göttingen 1955) 157–88. Neben zahlreichen Aufsätzen verdanken wir Black auch eine Edition eines melchitischen Horologions: *A Christian Palestinian Syriac Horologion* = Texts and Studies NS 1 (Cambridge 1954).

<sup>55</sup> *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens* = OrChr 37 (1953) 56–88. Diese Arbeit Engberdings nimmt auch zur These von S. Morenz [*Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56 (Berlin-Leipzig 1951)] Stellung, wonach die Josephsgeschichte eine Umdeutung altägyptischer Mythen und Riten darstellt.

## 4.

Es ist hier nicht der Ort, um auf die Entwicklung der koptologischen Studien in Europa einzugehen, zumal Maria Cramer dazu das Wichtigste bereits gesagt hat<sup>56</sup>. Auch in diesem Bereich erfolgte die Bereitstellung zuverlässiger philologischer Arbeitsinstrumente erst seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert und ist vorwiegend mit den Namen deutscher und österreichischer Gelehrter wie L. Stern<sup>57</sup>, G. Steindorff<sup>58</sup>, W. C. Till<sup>59</sup>, W. Czermak<sup>60</sup> und W. Spiegelberg<sup>61</sup> verbunden<sup>62</sup>. Einen entscheidenden Schritt in der Lexikographie bedeutete nach Spiegelberg das große Wörterbuch von W. E. Crum<sup>63</sup>.

In der Literaturgeschichte ist es hier viel schlechter bestellt als im Syrischen. Wir besitzen wohl einige Abrisse<sup>64</sup>, aber keine umfassende Darstellung, die sich mit Baumstarks syrischer Literaturgeschichte vergleichen ließe. Um so größer ist auch hier wieder die Zahl der Textausgaben, Übersetzungen und Monographien, die sich auf alle Bereiche des Koptentums und der koptischen Literatur erstrecken. Alle diese Arbeiten sind in mehreren Bibliographien, so in der von Kammerer-Husselmann-Shier<sup>65</sup>, in dem umfangreichen Literaturverzeichnis der koptischen (bohairischen) Grammatik von A. Mallon-M. Malinine<sup>66</sup> und in der fortlaufenden, unentbehrlichen *Bibliographie copte* von J. Simon<sup>67</sup>, enthalten.

<sup>56</sup> *Das Koptische und die Entzifferung der Hieroglyphen. Ein Beitrag zur Geschichte der Koptologie in Europa* = OrChr 37 (1953) 116–31; dsl., *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute* (Wiesbaden 1959) 90–92.

<sup>57</sup> *Koptische Grammatik* (Leipzig 1880).

<sup>58</sup> *Koptische Grammatik* = *Porta linguarum orientalium* 14 (Berlin 1930); *Kurzer Abriß der koptischen Grammatik* (Berlin 1921); *Lehrbuch der koptischen Grammatik* (Chicago 1951).

<sup>59</sup> *Achmûmisch-koptische Grammatik* (Leipzig 1928); *Koptische Dialektgrammatik* (München 1961); *Koptische Grammatik (saidischer Dialekt)* = Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen 1 (Leipzig 1961).

<sup>60</sup> *Der Rhythmus der koptischen Sprache und seine Bedeutung in der Sprachgestaltung* = Sitzungsberichte d. Ak. d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Kl., 213. Bd., 2. Abt. (Wien–Leipzig 1931).

<sup>61</sup> *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg 1921).

<sup>62</sup> In den letzten Jahren erhob H. J. Polotsky die Forderung nach einer Neugestaltung der koptischen Grammatik: *Zur Neugestaltung der koptischen Grammatik* = OLZ 54 (1959) 453–60; *The Coptic Conjugation System* = *Orientalia* 29 (1960) 392–422; *Zur koptischen Wortstellung* = ebd. 30 (1961) 294–313; *Nominalsatz und Cleft Sentence im Koptischen* = ebd. 31 (1962) 413–30.

<sup>63</sup> *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939); zu Crum vgl. *BullSocArchCopt* 10 (1944) 209 s.

<sup>64</sup> J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Litteratur* = *Die Litteraturen des Ostens* in Einzeldarstellungen VII 2, 131–83; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients* I, 106–29; S. Morenz, *Die koptische Literatur* = HO I 2 (Leiden 1952) 207–19. C. D. G. Müller (Heidelberg) arbeitet jetzt an einer koptischen Literaturgeschichte.

<sup>65</sup> *A Coptic Bibliography* (Ann Arbor 1950).

<sup>66</sup> *Grammaire copte* (Beyrouth 1956) 254–398.

<sup>67</sup> *Orientalia* 18 (1949) ff.



Aus der Fülle der Literatur verdienen in diesem Zusammenhang die älteren Arbeiten von R. Strothmann<sup>68</sup> und von Cl. Kopp über *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*<sup>69</sup> genannt zu werden, zu der sich erst vor kurzem eine Darstellung der koptischen Kultsymbolik gesellte<sup>70</sup>. Mit der Erforschung der koptischen Literatur beschäftigten und beschäftigen sich C. Schmidt, G. Steindorff, C. Wessely, J. Leipoldt<sup>71</sup>, W. C. Till<sup>72</sup>, C. D. G. Müller<sup>73</sup> und E. Hammerschmidt<sup>74</sup>, während der Nachdruck der Arbeiten von A. Böhlig (in teilweiser Zusammenarbeit mit H. J. Polotsky<sup>75</sup>) auf der biblischen und gnostischen<sup>76</sup>, von M. Krause<sup>77</sup> und H.-M. Schenke<sup>78</sup> auf der gnostischen koptischen Literatur liegt, die durch die Funde von Nag<sup>c</sup> Hammädi eine unerwartete Bereicherung erfahren hat<sup>79</sup>. Auf dem Gebiet der koptischen Archäologie

<sup>68</sup> *Die Koptische Kirche in der Neuzeit* = Beiträge zur historischen Theologie 8 (Tübingen 1932); zu ihm vgl. OrChr 45 (1961) 159f.

<sup>69</sup> *Orientalia Christiana* 75 (Rom 1932).

<sup>70</sup> E. Hammerschmidt, *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche* = F. Herrmann (Hrsg.), *Symbolik der Religionen X: Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Stuttgart 1962) 167–211.

<sup>71</sup> Der u. a. eine Monographie über *Schemute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* [= TU 25,1 (Leipzig 1903)] verfaßte und zusammen mit W. E. Crum dessen Biographie und Werke edierte: CSCO 41 (vita), 42 und 73 (opera).

<sup>72</sup> Außer seinen Grammatiken zu den verschiedenen koptischen Dialekten (s. Anm. 59) und der Edition von biblischen und theologischen Texten verdanken wir ihm vor allem die Bearbeitung nichtliterarischer Stücke und Untersuchungen zur koptischen Arzneykunde.; zu Till vgl. BullSocArchCopt 17 (1963/64) 1–12.

<sup>73</sup> *Die alte koptische Predigt* (Inaug.-Diss. Heidelberg 1954); *Die Engellehre der koptischen Kirche* (Wiesbaden 1959); *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* = CSCO 225 und 226.

<sup>74</sup> *Die koptische Gregoriosanaphora* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 8 (Berlin 1957); *Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora* = OrChr 44 (1960) 88–111.

<sup>75</sup> H. J. Polotsky-A. Böhlig, *Kephalaia* = C. Schmidt (Hrsg.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlins I* (Stuttgart 1940).

<sup>76</sup> A. Böhlig, *Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen. Die griechisch-lateinischen Lehnwörter in den koptischen manichäischen Texten* = A. Böhlig (Hrsg.), *Studien zur Erforschung des christlichen Ägyptens 1* (München <sup>2</sup>1954); *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament* = Studien, 2 und 2A (München <sup>2</sup>1958); *Der achmimische Proverbientext nach MS. Berol. orient. oct. 987, Teil I*; mit einem Beitrag von H. Ibscher = Studien, 3 (München 1958); A. Böhlig-P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* = Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung d. Deutsch. Ak. d. Wiss. zu Berlin 58 (Berlin 1962).

<sup>77</sup> M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* = Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts Kairo — Koptische Reihe 1 (Wiesbaden 1961).

<sup>78</sup> *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* (Göttingen 1959); J. Leipoldt-H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi* = Theologische Forschung 20 (Hamburg-Bergstedt 1960).

<sup>79</sup> Vgl. u. a. W. C. van Unnik-J. B. Bauer-W. C. Till, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt a. M. 1960).

und Handschriftenkunde hat sich Maria Cramer einen Namen gemacht<sup>80</sup>, während Kl. Wessel nun eine Gesamtdarstellung der koptischen Kunst bietet<sup>81</sup>. In den Kreis deutscher Wissenschaftler muß wohl auch der aus Hamburg stammende O. F. A. Meinardus einbezogen werden, der jetzt als Associate Professor an der Amerikanischen Universität in Kairo wirkt. Durch seine Feldarbeit in Ägypten hat er besonders die Kenntnis koptischer Kirchen und Klöster der Vergangenheit und Gegenwart entscheidend gefördert. Abgesehen von mehreren Aufsätzen und Studien<sup>81a</sup> hat er die Ergebnisse seiner Arbeiten in einem umfangreichen Werk über die koptischen Klöster<sup>81b</sup> und in einem (noch ungedruckten) Handbuch über das christliche Ägypten niedergelegt.

## 5.

Die syrische und koptische Literatur hat nach dem Vordringen des Arabischen eine Fortsetzung im christlich-arabischen Schrifttum gefunden, das weithin<sup>81c</sup> durch die Arbeiten von G. Graf (1885–1955)<sup>82</sup> erfaßt wurde. In seiner mehrbändigen *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*<sup>83</sup> hat er zum ersten Male eine derartig umfassende und kritische Bestandsaufnahme dieses Schrifttums geboten. Einer Anregung Grafs folgend hat J. Aßfalg (München) den wichtigen Text eines alten liturgischen Handbuchs der koptischen Kirche in arabischer Sprache publiziert<sup>84</sup>. In den letzten Jahren wurde auch das Werk des Nestorianers Abū'l-Farağ 'Abdallāh ibn at-Ṭaiyib (gest. 1043): *Fiqh an-naṣrānīya* (Recht

<sup>80</sup> *Die Totenklage bei den Kopten* = Sitzungsberichte d. Ak. d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Kl., 219. Bd., 2. Abh. (Wien–Leipzig 1941); *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten* (Wiesbaden 1955); *Archäologische und epigraphische Klassifikation koptischer Denkmäler des Metropolitan Museum of Art, New York, und des Museum of Fine Arts, Boston, Mass.* (Wiesbaden 1957); *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute* (Wiesbaden 1959).

<sup>81</sup> *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten* (Recklinghausen 1963).

<sup>81a</sup> *The Copts in Jerusalem* (Kairo 1960); *The Itinerary of the Holy Family in Egypt* = *Studia Orientalia Christiana: Collectanea* 7 (Kairo 1962) 1–44; *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt* (Dar al-Maaref 1963); *Atlas of Christian Sites in Egypt* = *Publications de la Société d'archéologie copte* (Kairo 1962).

<sup>81b</sup> *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert* (Kairo 1961); dazu ein *Index* (Kairo 1962).

<sup>81c</sup> Aus früheren Jahren muß hier das noch immer wichtige und nützliche Werk von W. Riedel genannt werden: *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900).

<sup>82</sup> Zu ihm vgl. OrChr 40 (1956) 138–40.

<sup>83</sup> I–V = *Studi e testi* 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

<sup>84</sup> *Die Ordnung des Priestertums* = *Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte — Coptica* 1 (Kairo 1955).

der Christenheit) durch W. Hoenerbach und O. Spies herausgegeben und übersetzt<sup>85</sup>.

## 6.

Gegenüber den bisher genannten Bereichen traten die Untersuchungen auf dem Gebiet der armenischen und georgischen Literatur zunächst noch in den Hintergrund — sicherlich nicht zuletzt auch wegen der sprachlichen Andersart dieses Schrifttums. Die Mechitharisten von S. Lazzaro und Wien<sup>86</sup> haben viel dazu beigetragen, Geschichte und Literatur Armeniens auch in Europa bekannt zu machen. Am Anfang dieses Jahrhunderts brachte S. Weber eine umfangreiche Geschichte der armenischen Kirche vor ihrer Trennung von der Reichskirche heraus<sup>87</sup>. Mit der armenischen Kirchengeschichte beschäftigten sich auch H. Gelzer<sup>88</sup> und J. Markwart<sup>89</sup>; Abrisse der armenischen Literaturgeschichte lieferten A. Baumstark<sup>90</sup>, F. N. Finck<sup>91</sup> und nun V. Inglisian<sup>92</sup>. Den vielfältigen und verwickelten Problemen armenischer Baukunst und deren Wechselbeziehungen mit dem Abendland folgte J. Strzygowski<sup>93</sup>, der seine Aufmerksamkeit aber auch anderen Bereichen christlich-orientalischer Kunst zuwandte<sup>93a</sup>.

Erst in den letzten Jahrzehnten haben die armenischen Studien einen hervorragenden Vertreter in dem Freiburger (i. d. Schw.) Ordinarius M.-A. van den Oudenrijn<sup>94</sup> gefunden, der auch verschiedentlich im *Oriens Christianus* publizierte. In Deutschland werden die armenologischen Studien in der Gegenwart durch J. Molitor und J. Aßfalg betrieben<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> CSCO 161, 162, 167 und 168; vgl. dazu GCAL I und II [die einzelnen Stellen im Registerband (V) 2f. und 134]; Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 148–52; J. C. J. Sanders, *Inleiding op het Genesis-kommentaar van de Nestoriaan Ibn at-Taiyib* (Leiden 1963).

<sup>86</sup> Vgl. V. Inglisian, *Hundertfünfzig Jahre Mechitharisten in Wien (1811–1961)* (Wien 1961); dsl., *Das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart* = OrChr 39 (1955) 102–11.

<sup>87</sup> Unter dem leicht irreführenden Titel *Die katholische Kirche in Armenien* (Freiburg i. Br. 1903). Weber gab u. a. auch *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* heraus: Bibliothek der Kirchenväter 57–58 (München 1927).

<sup>88</sup> *Die Anfänge der armenischen Kirche* = Verhandlungen der k. sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-histor. Kl. I. II. (Leipzig 1895) 109–74.

<sup>89</sup> *Die Entstehung der armenischen Bistümer* = *Orientalia Christiana* 80 (Rom 1932).

<sup>90</sup> *Die christlichen Literaturen des Orients* II, 62–99.

<sup>91</sup> *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, 75–130; *Die orientalischen Literaturen*, 282–98.

<sup>92</sup> HO VII (Leiden-Köln 1963) 156–250.

<sup>93</sup> *Die Baukunst der Armenier und Europa* I–II (Wien 1918).

<sup>93a</sup> Vgl. z. B. *L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution* (Paris 1936).

<sup>94</sup> Seine einschlägigen Arbeiten aufgeführt in: OrChr 47 (1963) 159.

<sup>95</sup> Vgl. J. Aßfalg-J. Molitor, *Armenische Handschriften* = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland IV (Wiesbaden 1962).

## 7.

Eine ähnliche Zusammenfassung wie die syrische Literatur durch Baumstark und die christlich-arabische durch Graf erfuhr die georgische (nach den Übersichten von F. N. Finck<sup>96</sup> und A. Baumstark<sup>97</sup>) durch die in Verbindung mit J. Aßfalg von M. Tarchnišvili durchgeführte Neubearbeitung von K. Kekelidzes erstem Band der georgischen Literaturgeschichte unter dem Titel *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*<sup>98</sup>. Seit vielen Jahren hat sich in diesem Bereich J. Molitor durch zahlreiche Arbeiten ausgezeichnet, angefangen von seinem *Altgeorgischen Glossar zu ausgewählten Bibeltexten*<sup>99</sup> über seine Übersetzung des Adysh-Tetraevangeliums<sup>100</sup>, die Publikation und Bearbeitung der Chanmeti- und Haemetifragmente<sup>101</sup> bis zu seinem Glossar zu den vier Evangelien und der Apostelgeschichte<sup>102</sup>. Der Bestand an georgischen Handschriften in deutschen Bibliotheken wurde nun, soweit diese bisher noch nicht beschrieben worden waren, von J. Aßfalg erfaßt<sup>102a</sup>.

## II.

Zu einem Bild über den Stand der Studien auf dem Gebiet des christlichen Orients gehören auch jene Publikationen, die diesen Orient als Gesamtphänomen zu erfassen suchen. Die ersten Darstellungen auf Grund der historisch-kritischen Methode waren die Veröffentlichungen K. Beths<sup>103</sup> und I. Silbernagls<sup>104</sup>. Fast ein Vierteljahrhundert verging<sup>105</sup>, bis F. Heiler sein berühmtes Werk *Urkirche und Ostkirche*<sup>106</sup> herausbrachte,

<sup>96</sup> *Die orientalischen Literaturen*, 299–311.

<sup>97</sup> *Die christlichen Literaturen des Orients* II, 99–110. Jetzt auch ein Abriß von C. Deeters in: HO VII (Leiden-Köln 1963) 129–55.

<sup>98</sup> *Studia e testi* 185 (Città del Vaticano 1955); vgl. dazu J. Molitor in: OrChr 41 (1957) 145–47; J. Aßfalg in: Bedi Karthlisa Nr. 23 (Januar 1957) 44–51.

<sup>99</sup> *Monumenta Biblica et Ecclesiastica* 6 (Rom 1952).

<sup>100</sup> OrChr 37 (1953) ff.

<sup>101</sup> *Monumenta Iberica antiquiora. Textus chanmeti et haemeti ex inscriptionibus, S. Bibliis et Patribus* = CSCO 166; Chanmeti-Fragmente = OrChr 41 (1957) ff.

<sup>102</sup> *Glossarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum antiquioris versionis etiam textus Chanmeti et Haemeti complectens* I–III = CSCO 228, 237 und 243.

<sup>102a</sup> *Georgische Handschriften* = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland III (Wiesbaden 1963).

<sup>103</sup> *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reisestudien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche* (Berlin 1902).

<sup>104</sup> *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, 2. Aufl. hrsg. von J. Schnitzler (Regensburg 1904).

<sup>105</sup> In Frankreich war inzwischen die erste Auflage von R. Janins *Les églises orientales et les rites orientaux* (Paris 1922) erschienen; als sein von der französischen Akademie preisgekröntes Lebenswerk hat der Verfasser nun dessen vierte Auflage (Paris 1955) vollständig umgearbeitet und in seinen Angaben auf den neuesten Stand gebracht.

<sup>106</sup> *Die katholische Kirche des Ostens und Westens* 1 (München 1937).

dem erst vor drei bzw. zwei Jahren zwei Publikationen folgten, die den gegenwärtigen Stand der Forschung zu verarbeiten suchen: Das eine sind B. Spulers Beiträge im *Handbuch für Orientalistik* VIII 2<sup>107</sup>, die nun (1964) als ergänzter Sonderband unter dem Titel *Die morgenländischen Kirchen* erschienen sind; das andere ist der Band X der von F. Herrmann herausgegebenen Reihe *Symbolik der Religionen*<sup>108</sup>, dem auch ein wissenschaftlicher Bildatlas (in diesem Bereich ein dringend notwendiges Arbeitsinstrument) folgen wird. Obwohl nicht unmittelbar zu unserem Thema gehörend, soll hier auch die *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen* von K. Onasch<sup>109</sup> genannt sein. Als Sammelwerke stellen sich die von J. Tyciak, G. Wunderle und P. Werhun<sup>110</sup> und von P. Krüger und T. Tyciak<sup>111</sup> herausgegebenen Bände dar. Die 1936 begonnene<sup>112</sup> und nach dem Krieg als neue Folge zunächst unter G. Wunderle, dann unter H. M. Biedermann wiederbegründete Monographienreihe *Das östliche Christentum*<sup>113</sup> bringt immer wieder Publikationen, die auch für den Vorderen Orient von Bedeutung sind.

### III.

Das Anwachsen der Studien auf dem Gebiet des christlichen Orients in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts trug wesentlich dazu bei, daß sich dieser Forschungszweig innerhalb der Orientalistik zu einer eigenständigen Disziplin entwickeln konnte. Einen gewissen Abschluß dieser Entwicklung<sup>114</sup> bedeutete die Gründung zweier Fachorgane, der *Revue de l'Orient chrétien*<sup>115</sup> und des *Oriens Christianus*<sup>116</sup>. Die ersten Jahrzehnte des *Oriens Christianus*, der in seiner Art die einzige Zeitschrift in deutscher Sprache geblieben ist<sup>117</sup>, sind untrennbar mit dem Wirken

<sup>107</sup> *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Leiden-Köln 1961) 120–324.

<sup>108</sup> E. Hammerschmidt-P. Hauptmann-P. Krüger-L. Ouspensky-H.-J. Schulz, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Stuttgart 1962).

<sup>109</sup> Sammlung Göschen 1197/1197a (Berlin 1962).

<sup>110</sup> *Der Christliche Osten. Geist und Gestalt* (Regensburg 1939).

<sup>111</sup> *Morgenländisches Christentum* (Paderborn 1940); mit den Beiträgen des so früh (1951) verstorbenen J. Casper.

<sup>112</sup> 13 Hefte.

<sup>113</sup> Bis jetzt 16 Hefte.

<sup>114</sup> Analog der Konsolidierung der Islamwissenschaft und der Begründung der Zeitschrift *Der Islam*.

<sup>115</sup> 1 (1896) bis 30 (1935/46).

<sup>116</sup> 1 (1901) bis (nunmehr) 48 (1964).

<sup>117</sup> Aus dem Pontificium Institutum Orientalium Studiorum erschienen seit 1923 die *Orientalia Christiana*, die sich 1935 in die *Orientalia Christiana Analecta* (eine Monographienreihe) und die Zeitschrift *Orientalia Christiana Periodica* teilten. 1951 kam der erste Band des *Proche-Orient chrétien*, 1956 der erste des *Orient Syrien* heraus.

Anton Baumstarks (1872–1948)<sup>118</sup> verbunden, der in allen Bänden seiner Zeit mit Aufsätzen, Textausgaben und Übersetzungen, Buchbesprechungen und Mitteilungen vertreten war. Seine Arbeiten erstreckten sich auf alle Bereiche des christlichen Orients, wobei er besonders durch Problemstellungen und Anregungen zur Weiterführung der Forschung beitrug. Durch Baumstark kamen auch die Studien über die orientalischen Liturgien, die in ihm einen sachkundigen Kenner gefunden hatten<sup>119</sup>, zu einer ersten Blüte. Durch das Eigengewicht dieses Gebietes und die mit ihm gegebene besondere Problematik war dabei eine gewisse Absonderung von der allgemeinen Orientalistik kaum zu vermeiden<sup>120</sup>.

Die »zweite Stütze der christlichen Orientalistik in Deutschland«<sup>121</sup>, Adolf Rücker (1880–1948)<sup>122</sup>, trat 1926 zusammen mit G. Graf unter Baumstark in die Redaktion des *Oriens Christianus* ein. Seit 1923 Ordinarius für die Kunde des christlichen Orients an der Universität Münster, wurde er 1927 auch Professor für alte Kirchengeschichte, christliche Archäologie, Patrologie und Liturgiegeschichte. Sein Hauptinteresse galt der Liturgie und Literatur der syrischen, insbesondere der ostsyrischen (nestorianischen), und zeitweilig auch der armenischen Kirche.

Im Jahre 1941 fiel der *Oriens Christianus* den Maßnahmen des Dritten Reiches zum Opfer; die zweite Hälfte dieses (36.) Jahrganges konnte schon nicht mehr erscheinen. Erst nach zwölfjähriger Unterbrechung konnte die Zeitschrift dank der Bemühungen von G. Graf 1953 mit dem 37. Jahrgang ihre Fortsetzung finden<sup>123</sup>, wobei es für den Bereich orientkirchlicher Kunstgeschichte und Archäologie einen herben Verlust bedeutete, daß

<sup>118</sup> Vgl. A. Rücker, *Anton Baumstark zum 60. Geburtstag* = *Litterae Orientales* — Harrassowitz 52 (Oktober 1932) 1–11; Th. Klauser-H. E. Killy, *Anton Baumstark* = *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 185–207; G. Graf, *Anton Baumstark* = *OrChr* 37 (1953) 2f.

<sup>119</sup> Sein frühes Bändchen *Die Messe im Morgenland* (Kempten-München 1906) wird bis zur Gegenwart gern zitiert, obwohl es inzwischen durch seine in der dritten Auflage von B. Botte herausgegebene *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) überholt ist. Zum Ganzen vgl. E. Hammerschmidt, *Probleme der orientalischen Liturgiewissenschaft* = *OSt* 10 (1961) 28–47.

<sup>120</sup> Daß diese Entwicklung nicht nur positive Folgen gehabt hat, darf nicht verkannt werden. Es sei dafür auf die Bemerkungen von H. J. Polotsky verwiesen: *OLZ* 54 (1959) 581.

<sup>121</sup> F. Taeschner in: *ZDMG* 99 (1950) 159.

<sup>122</sup> Vgl. H. Engberding, *Adolf Rücker* = *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 312–16; G. Graf, *Adolf Rücker* = *OrChr* 37 (1953) 3f.

<sup>123</sup> Inzwischen waren ihr in wohlausgewogener Partnerschaft die *Ostkirchlichen Studien* (seit 1952) unter H. M. Biedermann zur Seite getreten, die sich in kurzer Zeit als wertvolles Fachorgan für den byzantinisch-slavischen Bereich erwiesen, ohne daß sie sich deshalb Themen des Vorderen Orients verschließen würden. Die seit 1958 unter R. Stupperich erscheinenden Jahrbücher *Kirche im Osten* wenden ihre Aufmerksamkeit sowohl den orthodoxen wie auch protestantischen Kirchen des Ostens zu. Seit 1960/61 erscheint auch der *Kyrios. Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* (unter P. Meinhold) wieder.

A. M. Schneider<sup>124</sup>, auf dessen tragende Mitarbeit man gehofft hatte, 1952 in Syrien gestorben war. Nun zeichnete G. Graf als Herausgeber, die Schriftleitung wurde H. Engberding und J. Molitor übertragen, die seit dem Tode Graf's (1955) gemeinsam die Herausgeberschaft übernommen haben.

Seit langem hatten die Arbeiten Hieronymus Engberdings<sup>125</sup> die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf sich gezogen. Schon während seiner Ausbildung an der Universität Münster hatte er bei H. Grimme orientalistische Studien betrieben, die er vom Wintersemester 1927/28 bis zum Wintersemester 1929/30 in Münster und Bonn bei A. Rücker, A. Baumstark, P. Kahle, H. Bonnet, G. Peradze, O. Spies, W. Heffening und E. Schwyzer fortsetzte und vertiefte. Im Februar 1930 promovierte er mit dem Prädikat »eminenter« an der Universität Bonn zum *Doktor der Philosophie*<sup>126</sup>. Seit dem Wintersemester 1950/51 versah er einen Lehrauftrag für Kunde des christlichen Orients an der Universität Münster, den er 1959 aus Gesundheitsrücksichten niederlegen mußte.

Seitdem ihn 1928 sein Lehrer Baumstark auf eine notwendige Untersuchung der einzelnen Rezensionen der Basiliusliturgie hingewiesen hatte, hat er die Erforschung der Geschichte der verschiedenen orientalischen Liturgien als seine besondere Lebensaufgabe im Bereich der Wissenschaft betrachtet. Aus dieser Zielsetzung erwachsen, ausgehend von seiner unter Baumstark verfaßten Dissertation über das Hochgebet der Basiliusliturgie<sup>127</sup>, eine Reihe von Arbeiten, die sich mit den verschiedenen Sprachbereichen und Aspekten der orientalischen Liturgien befaßten<sup>128</sup>. Zu diesen

<sup>124</sup> Vgl. zu ihm H. Engberding in: OrChr 37 (1953) 146–48.

<sup>125</sup> Am 27. Januar 1899 zu Bottrop i. W. geboren, besuchte er das humanistische Gymnasium am Ort, wo er im Juni 1917 die Reifeprüfung ablegte. Nach Beendigung des Krieges erhielt er vom Sommersemester 1919 bis zum Sommersemester 1923 die normale philosophisch-theologische Ausbildung an der Universität Münster. Am 22. Dezember 1923 wurde er zum Priester geweiht und trat am 10. Februar 1924 in den Benediktinerorden ein.

<sup>126</sup> *Hauptfach*: Liturgiegeschichte des christlichen Orients und Syrisch (A. Baumstark); *erstes Nebenfach*: allgemeine Semitistik, besonders Hebräisch und Arabisch (P. Kahle); *zweites Nebenfach*: nichtsemitische Sprachen des christlichen Orients: Sa'idisch und Bohairisch; Armenisch; Georgisch (H. Bonnet – G. Peradze); *Thema der Dissertation*: s. Anm. 127.

<sup>127</sup> *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* = Theologie des Christlichen Ostens 1 (Münster i. W. 1931).

<sup>128</sup> *Der Gruß des Priesters zu Beginn der Eucharistie in östlichen Liturgien* = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 138–43

*Zum formgeschichtlichen Verständnis des ἄγιος ὁ θεός, ἄγιος ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς* = ebd. 10 (1930) 168–74

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

*Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den ṣelwāthā der ostsyrischen Liturgie* = Paul-Kahle-Ehrung (Leiden 1935) 47–54

*Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie* = OrChrP 2 (1936) 145–54

Arbeiten, die heute aus dem Bereich des christlichen Orients nicht mehr wegzudenken sind, traten neben einer großen Zahl von Rezensionen im normalen Umfang einige umfangreichere Besprechungen, die selbst wieder weiterführende Studien darstellen<sup>129</sup>. Eine dritte Reihe von Veröffent-

noch Note <sup>128</sup>

*Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie* = ebd. 3 (1937) 5–48

*Neue Untersuchungen zur Urgeschichte der byzantinischen Chrysostomusliturgie*  
= OrChr 34 (1937) 213–47

*Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der östlichen Weiheriten*  
= ebd. 36 (1939) 38–51

*Der Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie* = Ut omnes unum sint (Münster i. W. 1939) 61–89

*Das angebliche älteste Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts* = Miscellanea Liturgica in honorem L. C. Mohlberg I = Bibliotheca »Ephemerides Liturgicae« 22 (Rom 1948) 47–71

*Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften* = A. Grillmeier-H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg 1953) 697–733

*Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens* = OrChr 37 (1953) 56–88

*Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme* = ebd. 39 (1955) 33–47

*Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie* = ebd. 40 (1956) 40–68

*Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)* = ebd. 41 (1957) 102–24

*Das Verhältnis der syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie*  
= ebd. 42 (1958) 55–67

*Zum Papyrus 465 der John Rylands Library in Manchester* = ebd. 42 (1958) 68–76

*Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sa'idischer Liturgie*  
= ebd. 43 (1959) 59–75

*Zum Myronweihegebet des Vat. gr. 1970* = OrChrP 26 (1960) 251–74

*Zur griechischen Epiphaniusliturgie* = Mus 74 (1961) 135–42

*Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie* = OrChr 45 (1961) 20–29; 46 (1962) 33–60

*Irreführende Angaben in Conybeares »Old Armenian Lectionary«* = ebd. 46 (1962) 117–19

*Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie* = ebd. 47 (1963) 16–52

*Zum besseren Verständnis einiger diakonaler Aufforderungen des Byzantinischen Ritus* = Ost 13 (1964) 3–14

*Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie* = ebd. 13 (1964) 105–22

*Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie* = OrChrP 30 (1964) 398–446

*Zur Geschichte der Liturgie der Vorgeweihten Gaben* = Ost 13 (1964) 310–14

*Das Fest aller alttestamentlichen Patriarchen am 3. Januar im georgischen Menäum von Dumbarton Oaks* = Mus 77 (1964) 297–300

<sup>129</sup> E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora* = OrChr 42 (1958) 134–42

E. Hammerschmidt, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford*  
= ebd. 45 (1961) 130–40

E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* = ebd. 47 (1963) 140–43

*Anaphorae Syriacae* = ebd. 39 (1955) 140f.; 41 (1957) 142–44



lichungen, unter denen sich auch eine Studie über die gegenwärtige Situation im griechisch-orthodoxen Patriarchat von Jerusalem befindet, diene anderen Forschungszielen<sup>130</sup>.

Was Hieronymus Engberding daneben als Herausgeber des *Oriens Christianus* geleistet hat, vermag nur der zu ermessen, der einmal erfuhr, wieviel anonyme Kleinarbeit, Mühsal und Energie eine solche Tätigkeit abverlangt.

Wenn wir diesen Band

unserem verehrten Lehrer,  
dem Vorbild wissenschaftlicher Arbeit und Anstrengung,  
dem unbestechlichen Kritiker, aber auch  
dem stets hilfsbereiten und verständnisvollen Menschen

zu seinem 65. Geburtstag

widmen, so verbinden wir mit unserem Dank für seine Arbeit und seinen Einsatz den Wunsch und die Hoffnung, daß ihm noch viele Jahre wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiet des christlichen Orients geschenkt sein mögen!

---

<sup>130</sup> *Maria in der Frömmigkeit der östlichen Liturgien* = P. Sträter (Hrsg.), *Katholische Marienkunde I* (Paderborn 1947) 119–36 = (italienische Übersetzung:) *Mariologia I* (Turin 1952) 113–27

*Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Aeropagita identifiziert werden?* = OrChr 38 (1954) 68–95

*Der 25. Dezember als Tag des Festes der Geburt des Herrn* = Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 25–43

*Bemerkungen zu den äthiopischen Acta Petri et Pauli* = OrChr 41 (1957) 65f.

*Das neue Grundgesetz des griechischen orthodoxen Patriarchats von Jerusalem* = ebd. 43 (1959) 120–35

*Ist Vat. Syr. 368 monophysitischer Herkunft?* = ebd. 47 (1963) 111–17

*Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebetes der ägyptischen Gregoriusliturgie* = Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum — Ergänzungsband 1 (1964) 100–10

## Quinta oder Theodotion?

### Bemerkungen zu G. Mercatis Ausgabe der Ambrosianischen Psalterfragmente

von

Franz Altheim

und

Ruth Stiehl

Mit den gegenwärtigen Hexapla-Studien hat es eine eigne Bewandnis. Man ist endlich im Besitz einer Ausgabe jener Bruchstücke, die G. Mercati im Ambros. graec. O 39 als einstige Beschriftung gefunden hat. Zu Genugtuung besteht durchaus Anlaß. Das Vorhandensein guter Tafeln, die sorgfältige Lesung und die genaue Rechenschaft, die der Finder sich und seinen Lesern über das Vorhandene und Erreichte vorlegt, machen das Studium des ersten Bandes dieser posthum erschienenen Ausgabe [*Psalterii Hexapli reliquiae* (1958)] zum Genuß. Doch darüber sollte nicht vergessen werden, daß man ein zweites und zumindest gleichwertiges Hilfsmittel zur Rekonstruktion von Origenes' monumentalem Werk besitzt. Es ist beinahe seit einem Jahrhundert bekannt, und doch bemerkt man, von gelegentlicher Erwähnung abgesehen, nichts, was darauf führt, daß man sich dieses Hilfsmittels bediente.

Es handelt sich um den Ambros. syriac. C 313. Einer Eintragung auf fol. 193 v. zufolge hic liber emptus est ex monasterio S. Mariae matris Dei in deserto Schitin (sic), quod est monasterium Chaldaeorum. Dieser Notiz von der Hand des Antonius Giggeius, die noch in die Gründungszeit der Ambrosiana zurückgeht, steht eine zweite zur Seite, aus der man erfährt, das gemeinte Kloster liege in der maḍbrā ḡ-eskīṭī und sei der dairā ḡ-sūryāyē. Es handelt sich demnach um den noch bestehenden Dēr es-suryān im Wādī Naṭrūn. Der inzwischen verlorene erste Band der Handschrift befand sich einst im Besitz des Andreas Masius, der ihn für seine Josua-Biographie (Antwerpen 1574) verwandte. Das Buch wurde demnach käuflich erworben zu einer Zeit, die den späteren Beutezügen von Handschriftensammlern in jenem Kloster, die mit Ioseph Simon Assemani (1687–1768) begannen, um ein Jahrhundert und mehr vorauslag.

Die Handschrift enthält die syrische Übersetzung der fünften Spalte der Hexapla, demnach der LXX in Origenes' Rezension, vermehrt um die Varianten der Übersetzungen Aquilas (Ālaf), Symmachos' (Semkaṭ), Theodotions (Tau), der Quinta (Hē) und Sexta (Wau). Erhalten ist, wie gesagt, nur der zweite Band des Alten Testaments: Psalter, Hiob, Proverbia, Ecclesiastes, Hoheslied, die Weisheit Salomonis, Iesus Sirach, die zwölf kleinen Propheten, Ieremia, Baruch, Threnoi, Epist. Ierem., Daniel, Histor. Susannae, Hesekiel und Iesaia umfassend. Die syrische Subscriptio auf fol. 193 r. lautet in lateinischer Übersetzung: sumptum et com-

positum est ex exemplari Eusebii et Pamphili, quod correxerunt e bibliotheca Origenis [zur Konstruktion: lhau d- = ὃν vgl. Th. Nöldeke, *Kurzgef. syr. Gramm.*<sup>2</sup> (1898) 274 § 349 B]. Mit anderen Worten: der syrischen Übersetzung lag die Umarbeitung der Tetrapla zur Textausgabe der LXX zugrunde, deren Verbreitung sich Eusebios und Pamphilos angelegen sein ließen.

Die Übersetzung ins Syrische geht auf Paulos von Tellā zurück, der nach der Subscriptio der Pariser Handschrift 27 sie auf Geheiß Athanasios' I. um 615–617 im Kloster ἐν τῷ ἐνάτῳ bei Alexandria durchführte [A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) 186]. Das spätere Kloster Dēr es-suryān wurde im 8. Jh. syrischen Mönchen überwiesen und noch vor 850 niedergebrannt. Sein Wiederaufbau begann nach der Mitte des Jahrhunderts, und zwischen 913 und 930 arbeitete, der von ihm angebrachten syrischen Inschrift zufolge, Moses aus Nisibis an der Stuckornamentik des Haikal und anderem [D. Russel, *Medieval Cairo* (1962) 335 s.]. Schwerlich wird unsere Handschrift älter sein.

Seit 1874 liegt der erhaltene zweite Band der Handschrift in A. M. Cerianis photolithographischer Reproduktion vor [*Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae*, tom. VII: *codex syrohexaplaris Ambrosianus* (Mailand 1874)]. F. Field hat ihre Lesarten in seiner Ausgabe der Hexapla-Fragmente durchgängig angeführt [*Origenis Hexapl. quae supersunt* 1 (1875) LXVII f.]. Obwohl Kenner des Syrischen, hat sie Mercati, soweit aus dem ersten Band zu ersehen, zur Rezension seines Textes nicht herangezogen. Mercati gibt Ps 30,2 Ende in der fünften, den LXX zugewiesenen Spalte als Lesung ῥῶσαι με (καὶ) ἐξελοῦμαι. Dazu in der Adnotatio: »ἐξελοῦμαι (non -οῦ με) sic«. In der Tat erkennt man auf der Tafel Z. 13 allein ἐξελοῦμαι, wie es scheint, ohne sicheres Spatium vor dem letzten Buchstaben. Doch auch Z. 18 ist ἐξελέσθαι vom folgenden με durch kein größeres Spatium getrennt. Ebenso Z. 24 σῶσαι με, und Z. 31 ὁδηγήσεις με ist gar in zusammenhängendem Duktus geschrieben. Dasselbe gilt von ῥῶσαι με Z. 13 der Spalte f, also Mercatis Quinta. Ein Blick in die syrische Handschrift hätte καὶ ἐξελοῦ με bestätigt: w-paṣṣān.

Im Gegensatz zu den Mercatischen Fragmenten, die eine um die erste Spalte und angeblich auch um Theodotion verkürzte Ausgabe der Hexapla darstellen, kann die Vorlage der syrischen Übersetzung, wie schon gesagt, nur die Tetrapla gewesen sein. Wie die Hexapla gelegentlich über die sechs Spalten hinausging, die sie im Namen trägt, und eine Quinta, Sexta und zuweilen eine Septima hinzutreten ließ, so gilt dies nach Ausweis der syrischen Fassung auch für die Tetrapla. Zumindest Quinta (Hē) und Sexta (Wau) sind bezeugt. Entscheidend war nicht die Zahl der griechischen Übersetzungsspalten, sondern das Fehlen der ersten und zweiten Spalte, also des hebräischen Textes in hebräischer Schrift und desselben in griechischer μεταγραφή [Altheim-Stiehl, *Philologia sacra* (1958) 14 f.]. In Mercatis Fragmenten fehlt darüber hinaus, zumindest

nach des Herausgebers Ansicht, auch die einstige sechste Spalte, also Theodotions Übersetzung. Dem könnte entsprechen, daß diese auch in der syrischen Übersetzung zwar erscheint, aber gegenüber Aquila und Symmachos vergleichsweise selten. Fünf Erwähnungen Theodotions stehen gleich zu Anfang: 3,6; 4,1; 7; 5,4; 7,1 (nach der Randzählung der Handschrift). Dann aber folgt nur noch eine einzige: 86,4. Der Tatbestand läßt verschiedene Ausdeutungen zu. Es kann so gewesen sein, daß Theodotion in der Tat wenige Varianten gegenüber den LXX bot, also lediglich eine Revision derselben darstellte. Doch darf die zweite Möglichkeit nicht von vornherein abgewiesen werden, daß der Eifer des Bearbeiters nachgelassen und er sich nur noch ein einziges Mal zur Einsicht in die sechste Spalte aufgegriffen habe. Mehr für die erste Alternative spricht, daß sonst die hinteren Spalten der griechischen Vorlage nicht vernachlässigt sind. Quinta und Sexta werden häufig angeführt. In der Tat meint auch Mercati (p. XXIX r. unter 7<sup>o</sup>), daß Theodotions Übersetzung den LXX am nächsten gestanden habe.

Wie schon angedeutet, hat Mercati den Nachweis versucht, daß die letzte, also nach seiner Zählung die sechste, Spalte (f) seiner Fragmente nicht Theodotion, sondern die Quinta sei. Theodoret in seinem Psalmenkommentar habe fälschlich die sechste Spalte seiner hexaplarischen Vorlage für Theodotion gehalten, während sie in Wahrheit die Quinta war (p. XXIX r., besonders 5<sup>o</sup>). Es bleibt die Frage, was die von Mercati nicht herangezogene syrische Übersetzung beizutragen hat. Diese Frage ist um so dringlicher, als sich P. Kahle [*The Cairo Geniza*<sup>2</sup> (1959) 196; 243; 260] Mercatis Auffassung angeschlossen hat.

Zu Ps 4,1 hat man Theodorets ausdrückliche Nachricht, wonach Aquila und Theodotion statt εἰς τὸ τέλος vielmehr τῷ νικοποιοῦ übersetzt hätten (Varianten bei F. Field, a. O. 2,90 r. Anm. 1). Mercati führt die Stelle an (p. XXVI l.). Die syrische Übersetzung bietet im Text b-šullāmā, also mit den LXX übereinstimmend. Als Varianten werden am Rand für Aquila und Theodotion angeführt: l-‘ābeḏ zākūtā, was nichts anderes als τῷ νικοποιοῦ ist. Diese Feststellung, die schon Field gemacht hat, spricht gegen Mercatis Auffassung, und sie tut dies um so mehr, als die syrische Übersetzung Theodotion und Quinta überdies noch scheidet. Angesichts der Übereinstimmung aller sonstigen Zeugnisse erweist sich, daß Mercati das Zeugnis der hexaplarischen Notizen im Vatic. Graec. 754 (auf die seine absprechende Bewertung von Theodorets Angaben sich gründet) überschätzt hat.

In einem weiteren Fall gestattet die syrische Übersetzung, Varianten der Quinta und Theodotions zu vergleichen, die Theodoret überliefert hat.

Ps 24,14 lautet Symmachos' und Theodotions Variante: μυστήριον Κυρίου τοῖς φοβουμένοις αὐτόν, καὶ τὴν συνθήκην αὐτοῦ δηλώσει αὐτοῖς, zumindest Theodoret zufolge. Mercati bezweifelt, daß es sich um Symmachos handelt. Die syrische Übersetzung gibt für Aquila und Symmachos: wa-l-diatēkē dīleh, widerlegt also Mercatis Zweifel in diesem Punkt.

Statt *tuḳpā* der LXX weist sie der Quinta *rāzā* zu. Dies könnte dafür sprechen, daß Theodoret's »Theodotion« in Wahrheit die Quinta war. Es könnte indessen auch besagen, daß Symmachos, Theodotion und die Quinta dieselbe Variante gaben. Dergleichen kehrt bei Ps 64,7-8 wieder, wo Theodotion und Quinta *καταπραύνων* oder *ὁ καταπραύνων* gegenüber *ἐτοιμάζων* der LXX aufweisen (p. XXVII r.). Ebenso 128,4, wo Theodotions *κλοιούς* gegenüber *ἀχένας* der LXX von der Quinta geteilt wird (F. Field, a.O. 2,286 l.). Die syrische Übersetzung gibt für die Quinta *ḳullāḏē* »claustra«, und für Aquila und Symmachos *šarbūḳyātā ḏ-‘āḥrai ‘al nāmōsā: βρόχους παρανόμων* (F. Field, ebenda; G. Mercati p. XXIX l.).

Es handelt sich darum, solche Belege zu finden, die eindeutig sind, will sagen: die nicht gestatten, als mögliche Übereinstimmungen von Theodotion und Quinta gedeutet zu werden. Zu diesem Zweck müssen sämtliche Angaben über die Quinta, die sich in der syrischen Übersetzung ermitteln lassen, mit der Spalte f bei Mercati verglichen werden.

Ps 17,30 gibt die Quinta (Hē): *ḥasyā* »sanctus« oder *ḥesnā* (so Field = *ὁχύρωμα*, der indessen *ḥasyānā* lesen will: a.O. 2,111 Anm. 45) entsprechend *šappīr mḥaz(z)ḳā* bei Aquila = *εὐζωνος*. Hingegen f: *ὅτι ἐν σοὶ δραμοῦμαι μονόζωνος*.

Ps 17,36 gibt die Quinta: *w-nīḥūtāk asgyaṭan* = f: *καὶ ἡ πρᾶυτης σου πληθυνεῖ με*.

Ps 29,12 gibt die Quinta: *l-‘ōnītā* »hymnus, cantilena«. Hingegen f: *εἰς χαράν*.

Ps 30,3 gibt die Quinta: *hwī lī ḥēṭ ma‘mrā ‘aššīnā* = f: *γενοῦ μοι στερεὸν κατοικητήριον*.

Ps 31,8 gibt die Quinta: *eḳaw(w)nāḳ w-anhrāk* oder *w-enah(h)rāk*, demgegenüber f: *συνετιῶ σε καὶ φωτιῶ σε* gibt. Hier stimmt, wie Field richtig bemerkt (a.O. 2,136 Anm. 27), *anhrāk* zu *φωτιῶ* oder *φωτίσω σε*. Aber *eḳaw(w)nāḳ* ist *ἐλέγξω, νουθετήσω σε*, zu *kawwen Pa‘el* »correxit«.

Diese fünf Stellen stehen zur Verfügung. Drei von ihnen — Ps 17,30; 19,12; 31,8 — sprechen dagegen, daß Mercatis Spalte f mit der Quinta zusammenfallen könnte. Es bleiben Ps 17,36 und 30,3, wo Spalte f mit der Lesart, die die syrische Übersetzung für die Quinta (Hē) gibt, übereinstimmt. Beide Stellen beweisen jedoch nichts, weil hier Theodotion, wie sich in anderen Fällen feststellen ließ, mit der Quinta übereingestimmt haben könnte.

Hinzukommt, daß sich bereits ergeben hat: Theodoret lagen in seinem Psalmenkommentar echte Lesarten Theodotions vor. Er hat keinesfalls die Quinta mit diesem verwechselt. Die Voraussetzungen, auf die sich Mercatis Zuweisung der Spalte f an die Quinta gründete, sind damit beseitigt. Alles spricht dagegen, daß sie die Quinta gewesen ist. Auch die Bemerkung des Laurent. VI 3 zur Quinta: *τὰ δὲ παρακείμενα αὐτῆς ἐστὶν ὅσα ἐναλλάσσει παρ’ αὐτῆς* ist zu wenig geklärt, als daß sie herangezogen werden könnte. Dies gilt auch nach der Behandlung, die E. Schwartz

in: Nachrichten von d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen 1903, 697f. ihr gewidmet hat. Αὐτῆς könnte sich durchaus auf eine einstmals vorangegangene Erwähnung von Theodotions ἐκδοσις beziehen, und dann stimmte das Bild mit dem der Mercatischen Fragmente überein. Schwartz' Ergänzungsversuch, dem wiederum P. Kahle (a.O. 242f.) sich angeschlossen hat, ist ohnedies wenig wahrscheinlich.

Die einzige Lesart, die sich aus der Sexta heranziehen läßt:

Ps 17,46: nep(p)lūn w-netkap(p)rūn, nach Fields Übersetzung (a.O. 2, 113 Anm. 77) πεσοῦνται καὶ ἐκμαγῆσονται gegenüber f: ἐπαλαιώθησαν (καὶ) ἐχόλαναν

erweist, daß die Sexta mit f nichts zu tun hat. So bleibt als einzige Möglichkeit, daß f eben Theodotion ist. Ihn erwartet man denn auch an dieser Stelle von vornherein. Es lag kein Grund vor, seinen bekannten Namen bei einer verkürzten Fassung durch die unbekannte Quinta zu ersetzen. Schließlich zeigt Theodoret's Psalmenkommentar, daß eine Ausgabe mit vier Übersetzungen als deren vierte und letzte Theodotion enthielt. Es ist schwer begreiflich, warum Mercati diese sich doch anbietende Auffassung verschmäht und durch seine Umdeutung auf die Quinta ersetzt hat.

## Das Konzil von Florenz und die Einheit der Kirchen

von

Hermenegild M. Biedermann OSA

Das Wort von der Einheit der Kirche hat in unseren Tagen einen neuen Klang erhalten. Viele Ereignisse haben dazu beigetragen: der Beginn und der Fortschritt der ökumenischen Bewegung bei den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften; die Una-Sancta-Arbeit im katholischen Raum; die ostkirchlichen Studien bei Katholiken und Protestanten; vor allem auch eine starke Rückkehr zur Hl. Schrift überall in der Christenheit; damit verbunden wieder ein neues Interesse an den Vätern der frühen Kirche und schließlich an einer intensiven Beschäftigung mit der Geschichte der Kirchen von Seiten der christlichen Forschung. Auch das Erwachen des monastischen Ideals in den Kirchen der Reformation wäre hier zu erwähnen. Natürlich ist nicht zu übersehen, daß daneben allgemeine Momente mitspielten: die beiden Weltkriege und ihre Folgeerscheinungen, politische Umschichtungen, soziale Probleme, das Vordringen antichristlicher Ideologien, das Ende des Kolonialsystems und der Nationalismus der neuen Völker und Staaten, nicht zuletzt die Tatsache, daß Technik und Wirtschaft die Menschen »näher zusammenrücken« ließen und zugleich einen neuen, schon jetzt bis zu einem gewissen Grad einheitlichen Typus des Menschen dieser Zeit zu schaffen begannen.

Auf diese Situation, wie wir sie in einigen Stichworten nur eben andeuten konnten, traf die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII.<sup>1</sup> Sie erfolgte am letzten Tag der Weltgebetsoktav, dem 25. Januar 1959. Die Überraschung war bei Katholiken und Nichtkatholiken gleich groß; die Erwartungen und Hoffnungen aber, die sich damit verbanden, zielten am meisten auf die Frage der Einheit. Sicher hatte der Papst selber dazu einigen Anlaß gegeben. Die einsetzenden Spekulationen freilich überstürzten sich geradezu, und Rom mußte klären und mancherorts auch enttäuschen. Dennoch war die Diskussion nicht ohne Frucht geblieben. Es bildete sich dabei — übrigens teilweise parallel zur Entwicklung im Ökumenischen Rat — ein neuer Sprachgebrauch heraus. Hatte man bisher von Union bzw. Wiedervereinigung auf katholischer Seite geredet und geschrieben, so erkannte man jetzt das Unbehagen, ja die Ablehnung, die diese Formulierung bei allen Nichtkatholiken hervorrufen mußte. Ähnlich war es der Orthodoxie innerhalb der Ökumene

---

<sup>1</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz (= HK) 13 (1958/59) 272f. — Text der päpstlichen Allocutio: Acta Apostolicae Sedis (= AAS) 51 (1959) 65–69; HK 13 (1958/59) 287f.

ergangen. Man begann unio durch unitas, Rückkehr durch Einheit zu ersetzen<sup>2</sup>. Es könnte als ein Spiel mit Worten, ja als Bauernfängerei erscheinen. Aber dahinter stand in Wahrheit eine neue, sehr reale Einsicht: Es gibt auch anderswo in der Christenheit legitime Traditionen, die nicht mehr verloren gehen dürfen, die vielmehr in die — durch Gottes Gnade — einmal zu gewinnende Einheit als echte Bereicherung einzubringen sind<sup>3</sup>. Natürlich hat man immer gesagt, unitas sei nicht uniformitas. Aber wer hat diese Beteuerungen noch ernst genommen? Mit echter, manchmal freilich auch überlauter Überzeugung glaubten etwa katholische Kreise auf die Tatsache der unierten Ostchristen hinweisen zu können, die doch ihren Ritus und ihr Sonderbrauchtum bewahrt hätten und vollberechtigte Glieder der einen Kirche wären<sup>3a</sup>. Die Unierten selbst hatten es oftmals anders erlebt, und für die getrennten Ostchristen war die Entwicklung in den verschiedenen Unionskirchen eher der Nachweis des Gegenteils<sup>4</sup>.

Wir können uns kaum vorstellen, wie schwierig es werden kann, die mit Rom unierten Ostchristen auch nur zwischen der lateinischen katholischen Kirche und der Orthodoxie mit einer entsprechenden Bezeichnung einzuordnen. Sollen sie sich katholisch nennen? Aber katholisch nennen sich auch die orthodoxen Kirchen. Vielleicht, wie im Westen, römisch-katholisch? Man könnte es richtig verstehen, im Sinne von: mit Rom vereinigt, den Bischof von Rom, seinen Primat und seine Unfehlbarkeit anerkennend. Aber allgemein verbindet sich mit dieser Bezeichnung zunächst unwillkürlich die Vorstellung des lateinischen Ritus, und bei den Orientalen noch die andere von der Ortskirche im frühchristlichen Sinn. Das müßte sie wenigstens bei den Nichtkatholiken in ein schiefes Licht bringen und widersprüche zugleich dem eigenen Selbstverständnis dieser Christen. Denn die unierten Melkiten, Syrer usw. verstehen sich nicht nur als ein »Patriarchat«, sondern als echte »Kirche« neben der lateinischen, wenn auch mit dieser geeint in der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche«, ganz ähnlich, wie sich z. B. die Kirche von Konstantinopel und die Kirche von Rußland geeint wissen in der einen orthodoxen Kirche, die im übrigen ebenso die Prädikate des Nicaeno-Constantino-

<sup>2</sup> Vgl. Enz. *Ad Petri cathedram* v. 29. 6. 1959; AAS 51 (1959) 515–17; HK 13 (1958/59) 544.

<sup>3</sup> Vgl. Predigt Papst Pauls VI. am 18. 8. 1963 in Grottaferrata: *Osservatore Romano* v. 19./20. August 1963; HK 18 (1963/64) 20–22.

<sup>3a</sup> Zur Frage des Ritus speziell vgl. O. Rousseau, *La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence* = *Irénikon* 22 (1949) 233–69; W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg i. Br. — München 1963) 63f.; 183–92.

<sup>4</sup> Man denke an die Schwierigkeiten, die sich bei der Kodifizierung des Kirchenrechts für die Unierten ergaben, und die Einsprüche dagegen von Seiten der letzteren; s. dazu Erzbischof P. K. Medawar, *Einige Gedanken zur Synode von Kairo* (1958; unierte Melkiten) = *Stimme der Ostkirche*, hg. vom Patriarchat der melkitischen Kirche (Freiburg i. Br. — Wien 1962) 127–38; dsl., *Zum Schutz der Rechte der Ostkirche* = ebd., 144–66; *Katholizismus oder Latinismus* = ebd., 175–96.



politanum auf sich anwendet. Nur von diesem Selbstverständnis her ist es etwa auch erst gerecht zu werten, wenn die unierten Ukrainer die Errichtung eines eigenen ukrainischen Patriarchats wünschen: Damit erhalte ihr Bewußtsein, »Kirche« zu sein, eben seinen sachgemäßen Ausdruck<sup>5</sup>.

Die Geschichte kennt bisher zwei Versuche, die Einheit zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen. Sie sind, wenigstens im Westen, gemeinhin unter dem Namen der beiden Unionskonzilien von Lyon 1274 und von Ferrara-Florenz 1438/39 — letzteres auch wohl einfach Florentinum genannt — bekannt. Die Union, die jeweils abgeschlossen wurde, hatte aber keinen dauernden Bestand. Von daher stellt sich die Frage nach den Gründen des Scheiterns dieser feierlich eingegangenen Vereinbarungen. Sie stellt sich um so dringender, je stärker in der Gegenwart das Bewußtsein sich allgemein herausbildet, daß die Einheit der Christen sowohl vor dem Zeugnis der gemeinsam anerkannten Hl. Schrift wie vor dem Auftrag, allen Menschen das eine Heil zu künden, gefordert sei.

Die folgenden Ausführungen gelten ausschließlich dem Konzil von 1438/39. Im Gegensatz zu jenem von 1274 verdient es, rein unter dem Gesichtspunkt der Teilnehmer betrachtet, die Bezeichnung eines ökumenischen Konzils im Sinne des ersten Jahrtausends christlicher Geschichte. In Lyon war der Osten lediglich durch drei Abgesandte des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos vertreten, während noch der damalige Patriarch von Konstantinopel, Josef I., gegen die Union stand. Als dagegen die feierliche Eröffnung des vereinigten Konzils am 9. April 1438 in Ferrara stattfand, nahmen nicht nur der Papst und eine große Zahl von Kardinälen und lateinischen Bischöfen und Prälaten daran teil, sondern ebenso der byzantinische Kaiser Johannes VIII. Palaiologos, der Patriarch Josef II.<sup>6</sup>, die Prokuratoren der übrigen Patriarchate des Ostens und mit ihnen eine Reihe weiterer Vertreter der byzantinischen Hierarchie und des kaiserlichen Hofes. Lateiner und Griechen erkannten beide den ökumenischen Charakter des Konzils an<sup>7</sup>.

Wir sind in der glücklichen Lage, die wesentlichen Unterlagen für die Erforschung des Florentinums, wenn auch noch nicht vollständig, so doch

<sup>5</sup> Vgl. dazu den Vortrag S. S. des Patriarchen Maximos IV. vom 9. 8. 1960 in Düsseldorf = ebd., 44–57; ferner die Schlußansprache auf der Synode von Kairo = ebd., 169–74; Erzbischof N. Edelby, *Wirklichkeit und Berufung der Ostkirchen* = ebd., 58–68.

<sup>6</sup> Der Patriarch konnte allerdings krankheitshalber nicht persönlich erscheinen, richtete aber ein eigenes Schreiben an die Synode, in dem er die östlichen Prälaten ausdrücklich zur Teilnahme autorisierte. Text in *Acta Latina, Concilium Florentinum* (= CF), B VI, 30 s. Einen anderen, in dieser Form freilich unwahrscheinlichen Text bieten die griechischen Akten, CF, B V, 14 s.

<sup>7</sup> Bulle *Magnas omnipotenti Deo* Eugens IV., die bei der Sitzung vom 9. 4. 1438 lateinisch und griechisch verlesen wurde. Text in Ep. Pont., CF, A I, 2, 21–23; das Anm. 6 genannte Schreiben des Patriarchen Josef II.; vgl. J. Gill, *The Council of Florence*, 110 s.

zu einem großen Teil, in einer mustergültigen Ausgabe heranziehen zu können. Es ist das große Verdienst des gelehrten Jesuiten und Professors am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom Georg Hofmann, dieses Werk angeregt und zu einem beträchtlichen Teil auch selbst geleistet zu haben. Die Publikation begann im Jahre 1940 unter dem Titel: *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores*, editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. In einer *series A* erscheinen seitdem die Dokumente, die sich auf das Zustandekommen und den Verlauf des Konzils wie auf die Durchführung seiner Beschlüsse beziehen. Dabei sollen die lateinischen wie die östlichen Dokumente gleichermaßen berücksichtigt werden. Die *series B* dagegen gilt den Schriften und Schriftstellern, die zu den anstehenden Fragen sich geäußert haben, und zwar wiederum beiden Seiten. Bis jetzt sind in der *series A* erschienen: Bd. I: *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, in drei Teilen herausgegeben von G. Hofmann; Bd. III, Fasc. I: *Acta Camerae Apostolicae et Civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino*; Fasc. II: *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*; Fasc. III: *Orientalium documenta minora*; vom gleichen Herausgeber. In der *series B* sind veröffentlicht: Bd. II, Fasc. I; Ioannes de Torquemada O. P., Cardinalis Sancti Sixti: *Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum* (E. Candal) und Fasc. II: Fantinus Vallaresso, Archiepiscopus Cretensis: *Libellus de Ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina* (B. Schultze); Bd. IV, Fasc. I: Andreas de Escobar O.S.B., Episcopus Megarensis: *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus* (E. Candal); Fasc. II: Ioannes de Torquemada O. P., Cardinalis Sancti Sixti: *Oratio Synodalis de Primatu* (ed. crit. nova 1954, E. Candal); Bd. V, Fasc. I: *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Pars I: *Res Ferrariae gestae* (J. Gill); Fasc. II: *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Pars II: *Res Florentiae gestae* (J. Gill); Bd. VI: Andreas de Santacroce, Advocatus Consistorialis: *Acta Latina Concilii Florentini* (G. Hofmann); Bd. VII, Fasc. I: Bessarion Nicaenus, S.R.E. Cardinalis: *Oratio Dogmatica de Unione* (E. Candal); Fasc. II: Bessarion Nicaenus, S.R.E. Cardinalis: *De Spiritus Sancti processione, ad Alexium Lascarin Philanthropinum* (E. Candal). Es fehlen vor allem noch die Ausgaben der Reden des Georgios Scholarios<sup>8</sup>, des späteren Patriarchen Gennadios II.; der historia des Silvester Syropulos<sup>9</sup>; der Reden des Isidor von Kiev, wie der slavischen und weiterer Dokumente aus dem Osten, die aber bereits angekündigt sind.

<sup>8</sup> Sie liegen aber in einer Gesamtausgabe seiner Werke vor: L. Petit—X. A. Siderides—M. Jugie, *Oeuvres complètes de Georgios Scholarios* (von Bd. II an: de Gennade Scholarios) I—VIII (Paris 1928—36). Hier: I 295—375. Seine nachkonziliären antilateinischen Schriften in Bd. II und III 1—204.

<sup>9</sup> Bis jetzt nur in der (sehr ungenügenden) Ausgabe R. Creyghtons, *Vera historia unionis non verae* (Hagae Comitum 1660) vorliegend.

Georg Hofmann starb, fast 71jährig, am 9. August 1956. Sein Werk wurde durch das Orientale in Rom fortgesetzt. So dürfen wir auf die Herausgabe aller noch ausstehenden Dokumente und Schriften hoffen. Die Ausgabe wurde durch Einzeluntersuchungen gründlich vorbereitet. Sie sind in der Zeitschrift des gleichen Orientalischen Instituts, den *Orientalia Christiana Periodica*, veröffentlicht. Eine Reihe davon stammt wiederum aus der Feder Hofmanns. Weitere Professoren des Instituts, die uns oben als Herausgeber bereits begegnet sind, und andere Gelehrte haben dazu beigetragen. Wir können hier nicht die einzelnen Titel aufzählen. Zu erwähnen wäre daneben noch besonders, was die Rolle der russischen Kirche hinsichtlich des Florentinums betrifft, die Untersuchung von A. W. Ziegler in München: *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche* = Das östliche Christentum, hrsg. von G. Wunderle, Heft 4/5 (Würzburg 1938).

Inzwischen hat Joseph Gill eine Gesamtdarstellung veröffentlicht unter dem Titel *The Council of Florence* (Cambridge 1959). Das Werk zeichnet sich durch eine außerordentlich gute Kenntnis der gesamten Zusammenhänge und Vorgänge aus. Ihre Deutung freilich ist vielleicht doch nicht ganz frei von Einseitigkeiten zu Gunsten des westlichen Standpunkts. Dazu hat ausführlich Stellung genommen Thomas Cowley [*Le dernier concile d'Union: Florence, 1439* = *Istina* 1960, 2, 189–94]. J. Gill hat außerdem noch einmal die entscheidenden Verhandlungen, die schließlich zum Abschluß der Union führten, zu einer kurzen und klaren Darstellung zusammengefaßt in einem Beitrag (*L'accord gréco-latin au Concile de Florence*) zu dem Sammelband *Le Concile et les Conciles* (Chevetogne und Paris 1960).

\* \* \*

Eine sorgfältige Betrachtung des beginnenden 15. Jh. berechtigt uns zu dem Schluß, die gesamte Situation der Christenheit in Ost und West habe zu dieser Zeit mehr als je nach einem umfassenden Konzil verlangt, um die verlorene Einheit wieder zu gewinnen. Als im 11. Jh. die seit langem sich anbahnende Entfremdung zwischen Abendland und Morgenland in der endgültigen Trennung zwischen Rom und Konstantinopel offenbar wurde, da empfand man diese Tatsache, soweit wir es heute beurteilen können, kaum als eine ernste Erschütterung. Beide Kirchen waren sich ihres überkommenen Besitzstandes absolut sicher. Weite Teile der Kirchen wurden sich des unglücklichen Ereignisses überhaupt nicht bewußt, jedenfalls fühlte man die Abtrennung der anderen Kirche schon nicht mehr als einen echten Verlust<sup>10</sup>. In den folgenden Jahrhunderten kam es zwar immer wieder zu Verhandlungen, aber nur einmal, 1274, führten sie zu einem gewissen Abschluß, freilich ohne daß damit auch ein bleibendes Ergebnis erzielt worden wäre.

<sup>10</sup> Vgl. M. Jugie, *Le schisme byzantin* (Paris 1942) 229 s.

Hundert Jahre später wurde das Abendland selbst durch das große Schisma in zwei, zuletzt sogar in drei feindliche Lager gespalten. Papst und Gegenpapst belegten sich gegenseitig und die jeweiligen Anhänger mit feierlichen Bannflüchen. Glaube und Sitte des christlichen Volkes kamen gleicherweise zu Schaden und das Vertrauen zur Kirche und ihrer geistlichen Führung drohte dahinzuschwinden. In einem bisher unvorstellbaren Ausmaß erlebte man nun im Westen die schreckliche Not der Spaltung in der Kirche gleichsam am eigenen Leib. Es war wie eine Erlösung, als es schließlich gelang, 1417 zu einer wesentlichen Einigung zu kommen. Sie war das Werk eines Konzils, das von 1414—1418 in Konstanz tagte. In seinem Verlauf waren — nach langer Pause — zum erstenmal wieder auch Vertreter des Ostens erschienen<sup>11</sup>. Der neue Papst Martin V., auf dem Konzil durch das Verlangen nach Einheit an die Spitze der Kirche getragen, war schon dadurch fast mit Notwendigkeit vor die Frage der größeren Einheit, die auch den christlichen Osten mit einschließen mußte, gestellt. Tatsächlich begannen unter ihm erste Verhandlungen mit dem Ziel, ein neues allgemeines Konzil unter Teilnahme auch der Griechen einzuberufen<sup>12</sup>, während man diesen Gedanken von Seiten der Päpste bisher stets abgelehnt hatte<sup>12a</sup>.

In Byzanz hatte sich die Situation inzwischen ebenfalls geändert. Das mächtige Reich von einst war zusammengeschrumpft auf die Umgebung der Kaiserstadt, Thessaloniki und Morea. Schon Johannes V. Palaiologos hatte die Oberherrschaft des türkischen Sultans anerkennen und sich zu Tributzahlungen und Heeresfolge bereithalten müssen<sup>13</sup>. Ständig von der türkischen Übermacht bedroht, verdankte dieser Rest des Reiches sein Überleben nur noch den inneren Zwistigkeiten der Osmanen, die wiederholt zum Abbruch der Belagerung Konstantinopels führten<sup>14</sup>. Niemand konnte einen Zweifel darüber haben, daß Byzanz nicht mehr aus eigener Macht sich würde befreien können. Hilfe schien aber nur noch vom Westen kommen zu können. Kaiser Manuel II. (1391—1425) begab sich Ende des Jahres 1399 persönlich auf eine Reise dahin, besuchte Venedig und andere italienische Städte, Paris und London, um die abendländischen Mächte zu

<sup>11</sup> Vgl. J. Gill, *The Council*, 20 ss.; A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz*, 45; dazu die Chronik Ulrichs von Richental (Neudruck Meersburg 1936) LXXXVI mit CXLVIII; CXCVII (nach dem Augsburger Druck von 1536) bzw. 47 mit 113 und 193; 208 (nach der Ausgabe von Richard Michael Buck 1881?). — Ferner die sehr interessanten Schilderungen der Ankunft des Metropoliten von Kiev (die Chronik nennt als Datum einmal den 21. Januar, ein andermal den 19. Februar 1418): VII u. LII bzw. 47 u. 133—36, und der Liturgiefeyer, der der Chronist beiwohnen durfte: LII—LVI (mit 6 ganzseitigen Tafeln) bzw. 138—41; es handelt sich um den Metropoliten Gregorij Camblak; vgl. A. M. Ammann, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte* (Wien 1950) 125f.

<sup>12</sup> Vgl. J. Gill, *The Council*, 29 ss.

<sup>12a</sup> Vgl. W. de Vries, a. a. O., 60; 63.

<sup>13</sup> Vgl. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München 1952) 430ff.

<sup>14</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 442ff.

einer wirksamen Hilfeleistung zu bewegen. In Wirklichkeit erreichte er nicht mehr als unverbindliche Versprechungen, die dann ohne praktischen Erfolg blieben. Wenn man überhaupt von einem Erfolg reden kann, dann lag er auf einem ganz anderen Gebiet: Die Reise des Kaisers trug nicht wenig dazu bei, das Interesse für die geistigen Werte des Griechentums, das ohnedies in dieser Zeit der Frührenaissance bereits aufgebrochen war, zu stärken und zu vertiefen<sup>15</sup>. Insofern war sie wahrscheinlich nicht ohne Bedeutung für das spätere Konzil.

In der ganzen Zeit gingen die Verhandlungen zwischen Papst Martin V. und Konstantinopel weiter. Der Papst war sogar eine Zeitlang bereit, als Ort für das Unionskonzil Konstantinopel anzunehmen. Als aber offenbar wurde, daß auf diesem Konzil die Fragen, die man schon in Lyon geklärt zu haben glaubte, neu diskutiert werden sollten, zeigte er sich seit 1422 entschieden zurückhaltender<sup>16</sup>. Es ist im übrigen nicht sicher, ob Manuel II. überhaupt am Zustandekommen einer Kirchenunion wirklich interessiert war<sup>16a</sup>. Vielleicht befolgte er tatsächlich mehr den Grundsatz, den er dann als Rat seinem Sohn Johannes VIII. auf dem Totenbett gegeben haben soll: stets zwar den Anschein einer Unionsbereitschaft aufrechtzuerhalten, aber die Union selbst niemals ernsthaft zu betreiben, um so einerseits vom Abendland leichter Hilfe zu bekommen, andererseits die Türken in einer gewissen Angst vor dieser Einigung mit dem Westen zu erhalten<sup>17</sup>. Seine Reise nach dem Westen mochte ihm zudem gezeigt haben, daß auch der Einfluß des Papstes keine Gewähr für eine wirksame Hilfe der westlichen Mächte bieten konnte<sup>18</sup>.

Auf der anderen Seite ist es aber eine Tatsache, daß in Byzanz durchaus nicht nur die politischen Erwägungen<sup>19</sup> den Gedanken einer Einigung der Kirchen nahelegten; es gab vielmehr auch kirchliche Kreise, die ihm positiv gegenüberstanden. So bewegten den Patriarchen Josef II. sicher religiöse Motive, als er von seiner Seite die Vorbereitungen forderte und sich schließlich trotz seines hohen Alters und seiner schwachen Gesundheit persönlich zum Konzil begab<sup>20</sup>. Es ist allerdings schwierig, den

<sup>15</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 441; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin* II (Paris 1932) 320–22.

<sup>16</sup> Vgl. J. Gill, *The Council*, 35 s.; weiter M. Jugie, *Le schisme byzantin*, 251.

<sup>16a</sup> Vgl. aber die Chronik des Ulrich von Richental (113), wo uns berichtet wird, daß auch Kaiser Manuel II. Gesandte geschickt und Interesse an der Union gezeigt habe; s. dazu Gill, *The Council*, 21 s.

<sup>17</sup> S. G. Phrantzes, *Chronikon*, hrsg. von J. B. Papadopoulos, I (Leipzig 1935) 178; vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 445f.

<sup>18</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 440f.

<sup>19</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 446: hier natürlich negativ gewertet; Gill, *The Council*, 88.

<sup>20</sup> Vgl. J. Gill, *Joseph II, Patriarch of Constantinople* = OrChrP 21 (1955) 82 s., 90; vgl. *Relatio Petri Ep. Dignensis* vom 1. 3. 1438 in Ferrara = CF A III, 57.

wirklichen Umfang dieser Kreise abzustecken, noch mehr, ihren Einfluß auf die byzantinische Kirche als Ganzes nachzuprüfen. Sicher ist, daß in der breiten Masse des Volkes und offenbar auch beim überwiegenden Teil des Mönchtums der Gedanke einer Union zu dieser Zeit kaum auf Sympathie rechnen konnte. Es ist die Tragik, daß man diese Tatsache offenbar übersah oder wenigstens in ihrer vollen Bedeutung nicht erkannte. Zu lange hatte man den Lateinerhaß heranwachsen lassen und noch selbst geschürt. Der lateinische Kreuzzug war keineswegs vergessen, und die Spuren der abendländischen Gewaltherrschaft waren noch lange nicht beseitigt. Mißtrauen war gesät worden und hatte seine Frucht getragen. Mochte darum auch die Einsicht in die Not der Spaltung nicht wenige führende Menschen in der Kirche wie im Staat nach einer Heilung Ausschau halten lassen<sup>21</sup>, so hatte das Volk diese Not noch nicht einmal als solche erkannt, noch weniger machte man sich hier Gedanken über ihre Behebung.

Es fragt sich übrigens, welche Vorstellungen selbst die führenden und einer Einigung geneigten Persönlichkeiten von dieser hatten. Soweit wir sehen können, waren manche, vielleicht die meisten, geneigt, mit einem Sieg der eigenen Überlieferung auf einem Konzil zu rechnen<sup>22</sup>. Es ist eine Tatsache, daß die byzantinische Hierarchie nur zu einem kleineren Teil über eine wirkliche theologische Bildung verfügte<sup>23</sup>. Nicht von ungefähr begegnen wir auf dem Konzil in den Diskussionen so häufig den gleichen drei Namen: Markos Eugenikos, Bessarion und Isidor, wozu noch der Laie Georgios Scholarios sich gesellt. Trotzdem hatte man offenbar die Überzeugung, den Lateinern mächtig überlegen zu sein. So war man nachher um so mehr überrascht, als sich deren theologische Bildung, ja ihre Überlegenheit in der Diskussion herausstellte. Es war diese Tatsache, die nicht geringe Verwirrung im Verlauf des Konzils auslöste und die zwar auf dem Konzil, menschlich gesprochen, zu seinem Ausgang nicht wenig beigetragen, aber auf der anderen Seite vielleicht auch seinen Erfolg nach der Rückkehr der Byzantiner miterschüttern half<sup>24</sup>.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß die Erfahrungen aus dem abendländischen Schisma und bei seiner endlichen Überwindung im Westen den Gedanken eines Unionskonzils sicher gefördert haben. Wenn wir aber nach weiteren Gründen ausschauen, die auf die westliche Haltung nach dieser Seite Einfluß nahmen, so dürfen wir sicher daran erinnern, daß auch das Abendland mehr und mehr die gemeinsame Gefahr des Islam spürte. Freilich waren es erst die östlichen Randgebiete. Aber man hatte bereits am eigenen Leib seine militärische Macht erfahren, und das Vor-

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Georgios Scholarios »Über die Notwendigkeit, Konstantinopel zu Hilfe zu kommen«: *Oeuvres complètes* I 296–306.

<sup>22</sup> Es scheint, daß auch der Patriarch diese Auffassung teilte: vgl. Gill, *Joseph II* = OrChrP 21 (1955) 83 s.

<sup>23</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 227–29.

<sup>24</sup> Vgl. die Zeugnisse bei Gill, *The Council*, 227.

dringen der Osmanen vom Südosten her schien jedenfalls immer bedrohlicher zu werden<sup>25</sup>. Gewiß war auch das eine politische Erwägung. Sie entsprach den Überlegungen der byzantinischen Machthaber. Aber sie konnte eher auf diesem Gebiet zu einer Gemeinsamkeit des Interesses führen. Bei der engen Verquickung, die noch immer Staat und Kirche verband, und zwar im Osten wie im Westen, erhob sich hinter diesen politischen Überlegungen auch im Westen sehr leicht die Idee der kirchlichen Union. Es war eher ein Zeichen besonderer Weite, daß bereits im 14. Jh. Päpste die westlichen Fürsten zur Hilfeleistung für Konstantinopel ohne Rücksicht auf die kirchliche Trennung aufforderten<sup>26</sup>. Aber auch hinter diesen Versuchen, Byzanz aus der Umklammerung durch die Osmanen zu retten, steht immer die Hoffnung, schließlich auf diesem Weg doch die Einheit wieder herzustellen<sup>27</sup>.

Mehr im kirchenpolitischen Raum kam für den Westen dazu ein weiteres Moment, dessen Bedeutung wir kaum überschätzen können. Auf dem Konzil von Konstanz hatte im Grunde der Konziliarismus den Sieg über das Papsttum davongetragen. Von letzterem aus gesehen durfte es dabei nicht bleiben. Die Auseinandersetzung begann darum sofort auf dem neuen Konzil von Basel. Die Möglichkeit einer Union mit den Griechen wurde von beiden Parteien als vielleicht entscheidender Faktor in ihr Kalkül einbezogen. Das Konzil ebenso wie der Papst erhofften sich von ihrem Zustandekommen die Festigung ihrer Position. Konstantinopel erlebte ein Schauspiel, das unter anderen Umständen eine Union eher hätte verhindern müssen. Beide rivalisierenden Parteien bemühten sich, den byzantinischen Kaiser und die byzantinische Kirche für sich zu gewinnen. Der Höhepunkt war erreicht, als am 3. Oktober 1437 es zwischen den Schiffen beider Gesandtschaften vor Konstantinopel zu einem offenen Waffengang zu kommen drohte. Es brauchte das persönliche Eingreifen des Kaisers, diese Gefahr zu bannen<sup>28</sup>. Für die päpstliche Seite war es von Vorteil, daß ihre Abgesandten früher eingetroffen waren und wohl auch die günstigeren Angebote machen konnten<sup>29</sup>. Entscheidend war aber, daß man in Byzanz immer noch im Papst allein den wirklichen Vertreter der westlichen Kirche sah<sup>30</sup>. Zwar hatte man immer wieder betont, daß allein auf einem allgemeinen Konzil die Einigung wiederherzustellen sei. Aber man war

---

<sup>25</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 437.

<sup>26</sup> Vgl. W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz* (Berlin 1903) 703 ff.

<sup>27</sup> Ebd. 706; vgl. W. de Vries, a. a. O., 61–65.

<sup>28</sup> Vgl. die Anm. 20 genannte *Relatio* des B. von Digne = CF A III, fasc. II, 57–59, und die ausführliche Darstellung bei Gill, *The Council*, 79–82.

<sup>29</sup> Sie betrafen vor allem die Frage des Konzilsortes. Die Griechen hatten zuerst auf Konstantinopel bestanden, gingen aber schließlich mit Rücksicht auf die politische Lage davon ab. Der Papst schlug eine italienische Stadt vor, was den Griechen mehr entsprach als Avignon, auf das sich die Mehrheit von Basel geeinigt hatte.

<sup>30</sup> Vgl. die *Relatio* des B. von Digne = CF A III, fasc. II, 51; Gill, *The Council*, 66.

überzeugt, daß ein solches Konzil nur unter Mitwirkung des Papstes, nicht gegen ihn zustande kommen dürfe. Dementsprechend fiel auch die letzte Entscheidung zu Gunsten der Einladung durch Eugen IV. Das war ohne Zweifel ein Erfolg des Papsttums und mußte zugleich eine Festigung seiner Stellung bedeuten.

Das Konzil von Basel hatte sich verpflichtet, die Teilnehmer von Konstantinopel durch eine von ihm bereitgestellte Flotte nach dem Westen zu bringen und ebenso für ihren Unterhalt während des Konzils und für ihre Rückführung aufzukommen. Der Papst trat in diese Verpflichtungen ein, als sich Konstantinopel für seinen Plan entschied. Möglicherweise erschien den Griechen auch nach dieser Seite die Person des Papstes die bessere Garantie für die Einhaltung dieser Verpflichtung zu bieten<sup>31</sup>.

Es gab freilich noch viele Schwierigkeiten, die ausgeräumt werden mußten, bevor die Verhandlungen des Konzils in Gang kommen konnten. Erst nach der Ankunft der Griechen wurde man sich dessen auf beiden Seiten bewußt. Die lateinischen Prälaten stießen sich daran, daß weder der Kaiser noch der Patriarch dem päpstlichen Kardinallegaten Albergati beim Eintreffen in Venedig auch nur einen Schritt entgegengehen wollten, fast noch mehr an der Ausdrucksweise des Patriarchen, der den Papst als »Bruder« bezeichnete. Die Griechen wiederum wehrten sich entschieden gegen die am päpstlichen Hof gebräuchliche Etikette. So lehnte der Patriarch entrüstet den Fußkuß ab. Als man die erste gemeinsame Sitzung vorbereitete, gelang es nur nach manchen Verhandlungen, einen Kompromiß in der Sitzordnung herbeizuführen<sup>32</sup>.

Dagegen zeigte sich der Papst großzügig in der Frage, wie die theologischen Streitpunkte zu behandeln und zu lösen seien. Er war durchaus bereit, auch jene Probleme, die für das lateinische Verständnis durch das Konzil von Lyon 1274 bereits gelöst waren, von neuem zu diskutieren und in offenen Gesprächen, bei denen beide Parteien ihre Standpunkte ungehindert vertreten konnten, zu klären. Man wird zugestehen müssen, daß in diesen Verhandlungen von Seiten Roms wirkliche Fairneß gewahrt wurde<sup>33</sup>.

Trotzdem gab es Schwierigkeiten ohne Ende. Kaiser Johannes VIII. bestand darauf, daß die offiziellen Sitzungen um mehrere Monate verschoben wurden, damit die westlichen Fürsten zuerst noch eintreffen könnten<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Zu den Verhandlungen zwischen Basel und Konstantinopel, Papst und Konstantinopel, Papst und Basel vgl. Gill, *The Council*, 51–84.

<sup>32</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 103; 107; s. *Acta Graeca*, CF, B V, 11. Umgekehrt gab es Schwierigkeiten der Etikette auch von seiten des Kaisers: Gill, l. c., 142; 146.

<sup>33</sup> So konnte vor allem Markos Eugenikos bis zum Ende seine Einwände vorbringen und immer neue Diskussionen auslösen, während die lateinischen Theologen sich aufrichtig bemühten, jeden Einwand zu lösen. Im 14. Jh. hatten dagegen die Päpste das vom Osten geforderte Konzil abgelehnt, gerade weil sie eine erneute Debatte über die früheren Entscheidungen als unmöglich glaubten ansehen zu müssen; vgl. o. Anm. 12a.

<sup>34</sup> *Acta Graeca*, CF, B V, 10 s.; vgl. Gill, *The Council*, 111 s.



Für den Papst bedeutete es eine große finanzielle Belastung, da sich damit die Dauer des Konzils selbst verlängern und seine Ausgaben ins Ungeheure wachsen mußten. Aber es ging dem Kaiser darum, die Zeit des Konzils auch für seine politischen Pläne fruchtbar zu machen und die militärische Hilfe der abendländischen Mächte bei dieser Gelegenheit zu gewinnen. Der Papst mochte diese Motive wohl einsehen. Jedenfalls erklärte er sich mit dem Aufschub einverstanden, doch bestand er darauf, daß wenigstens inoffizielle Gespräche über die theologischen Kontroverspunkte aufgenommen wurden, damit die Zeit nicht völlig ungenutzt verstreiche<sup>35</sup>.

Die finanziellen Mittel des Papstes waren nicht sehr groß. Er mußte sehr rasch zu Anleihen seine Zuflucht nehmen<sup>36</sup>. So kam es zu teilweise bedeutenden Verzögerungen bei der Auszahlung des Unterhaltes. Die Verzögerung der offiziellen Diskussion durch das Verlangen des Kaisers machten diesen Notstand des Papstes nur noch dringender. Dennoch mußte es einen peinlichen Eindruck hervorrufen, daß im Laufe der Verhandlungen die Auszahlung fast regelmäßig dann mit einemmal erfolgte, wenn die Griechen jeweils einen Schritt entgegengekommen waren. Es wird schwer sein, nachzuprüfen, ob die Schuld an dieser Tatsache wirklich in allen Fällen den Papst trifft, oder ob er eben mit seinen Bemühungen, die Mittel zu beschaffen, nicht eher zum Ziel kam. Daß man von griechischer Seite wenigstens teilweise zu einer ungünstigeren Beurteilung neigte, ist jedenfalls verständlich. Die Gegner der Union sollten später daraus ihre Argumente gewinnen für die Behauptung, die Unterschrift der Teilnehmer sei erkaufte gewesen<sup>37</sup>.

Eine vorurteilslose Betrachtung der Vorgänge wird freilich zeigen, daß diese Beschuldigung nicht zu Recht besteht. Andererseits läßt sich nicht übersehen, daß die Griechen durch die Situation in ihrer Heimat sich bedrängt fühlten und darum bei manchen Verhandlungen, vor allem gegen Ende, vielleicht rascher zu einem Einlenken bereit waren. Auch der Kaiser nahm in diesem Sinne sicherlich Einfluß auf die byzantinischen Synodalen<sup>38</sup>. Doch gilt das keinesfalls von den Diskussionen über den entscheidenden Problembereich, nämlich über den Ausgang des Heiligen Geistes. Denn hierauf wurde nicht nur sehr viel Zeit verwandt, der Kaiser dachte auch nicht daran, den unbeugsamen Gegner jeder Einigung, Markos Eugenikos von Ephesos, als Hauptredner der Griechen abzuberauben. Eher konnte man zu einem solchen Schluß kommen bei der Behandlung

<sup>35</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 113 ss.

<sup>36</sup> Vgl. J. Gill, *The Cost of the Council of Florence* = OrChrP 22 (1956) 299–318.

<sup>37</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 170; 238 s. u. ö.; zu dem zuletzt genannten Vorwurf s. aber Gill, l. c., 290 s.

<sup>38</sup> Dem widerspricht kaum, daß er selbst dem Papst erklärte, er sei nicht »Herr der (griechischen) Synode«, noch wolle er sie gewaltsam zu einer Erklärung zwingen: *Acta Graeca*, CF, B V, 421.

der Fragen über den Läuterungsort, über die Eucharistie und über den Primat des Papstes. Hier gelangte man zum Ende überraschend schnell zu einer Einigung. Doch darf man vielleicht nicht außer acht lassen, daß auch diese Punkte vorher teilweise schon ausführlicher behandelt worden waren, am meisten die Lehre vom Läuterungsort, über die man in Ferrara diskutiert hatte, als die offizielle Arbeit auf Wunsch des Kaisers aufgeschoben worden war. Einen unglücklichen Eindruck machte allerdings eine Rede Eugens IV. vor den Griechen, in der er sie daran erinnerte, daß sie im Grunde ganz von ihm abhingen: Wie wollten sie, ohne die Union erreicht zu haben, überhaupt nach Hause zurückkehren? Wäre sie dagegen erst erreicht, dann würden sowohl die westlichen Fürsten wie alle Lateiner mit großzügiger Hilfe sie unterstützen<sup>39</sup>. Diese Rede wurde in der Pfingstwoche 1439 gehalten, nicht lange vor dem Tod des Patriarchen Josef II.<sup>40</sup> Wir glauben aber nicht, daß alle diese Momente einen wesentlichen Einfluß auf die letzte Entscheidung der Griechen nehmen konnten. Die Haltung eines Bessarion von Nikaia oder eines Isidor von Kiev wie eines Georgios Scholarios und mancher anderer spricht sicher für das Gegenteil; nicht weniger der Widerstand, den Markos Eugenikos bis zum Ende aufrechterhalten konnte<sup>41</sup>.

Sicher hat die Beweisführung der Lateiner die Griechen zunächst verwirrt. Die scholastische Methode, die jene anwandten, war ihnen fremd und kaum zugänglich. Aber man hatte im Laufe der Debatten einen Weg gefunden, auf dem man sich verständigen konnte. Es war die Lehre der Väter, die man auf beiden Seiten befragte. Dabei ging man von dem Axiom aus, das vor allem bei den Griechen als unantastbar galt: Die Heiligen können sich, da sie vom Heiligen Geist erfüllt und geleitet seien, nicht widersprechen. Es war dieses Axiom, auf Grund dessen man schließlich zur Einigung in der Frage über den Ausgang des Heiligen Geistes gelangte. Auch Markos Eugenikos erkannte es an<sup>42</sup>. Er baute seinen Widerstand darum auf den Zweifel über die Echtheit der vorgelegten Handschriften auf, der freilich nach Ausweis der Textzeugen nicht aufrechtzuerhalten war. Auch von der Mehrzahl der Griechen wurde das unumwunden zugestanden.

<sup>39</sup> *Acta Graeca*, CF, BV, 422–24; Gill [*The Council*, 254] zitiert den Schluß der Rede, wobei ihm ein Übersetzungsfehler unterläuft; es heißt im Text: »Und wir, welche Trauer werden wir in uns selber empfinden?«

<sup>40</sup> Josef II. starb am 10. Juni 1439 und wurde in der Kirche S. Maria Novella in Florenz feierlich beigesetzt, ein klares Zeichen dafür, daß der Papst mindestens an seinen Willen zur Union glaubte. Vgl. dazu *Acta Graeca*, CF, BV, 444 s.; *Acta Latina*, CF, BVI, 224 s.

<sup>41</sup> Vgl. J. Gill, *L'accord gréco-latin au Concile de Florence* = *Le Concile et les Conciles* (Chevetogne-Paris 1960) 191 ss.

<sup>42</sup> S. z. B. die Erklärung des Georgios Amirutzis vor der griechischen Synode in: *Orientalium doc. minora*, CF, AIII, fasc. III, 36–39; zum Ganzen Gill, *The Council*, 230 ss.

Menschlich gesprochen war es ein Unglück, daß Patriarch Josef II. etwa einen Monat vor Abschluß der Union starb. Man wird aber kaum bestreiten können, daß er ihr zustimmte und vor allem mit den lateinischen Erklärungen zum Dogma über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn einverstanden und von ihrer Gültigkeit überzeugt war<sup>43</sup>. Die Einigung hinsichtlich der übrigen bereits genannten Kontroverspunkte, die erst nach seinem Tode erfolgte, wurde praktisch dadurch erleichtert, daß man sich auf die positiven Aussagen beschränkte und auf diese Weise manche Schwierigkeit einfach umging. So wurde etwa in der Frage des Läuterungsortes nur allgemein von sühnenden Strafen gesprochen, dagegen jeder Hinweis auf den Begriff des Feuers vermieden, wie das ja auch schon in Lyon geschehen war. In der Diskussion über die Eucharistie beschränkte man sich auf die Materie des Sakramentes, klammerte dagegen die Frage der Epiklese aus<sup>44</sup>.

Besonders wichtig war die Entscheidung über den Primat des römischen Bischofs. Die lateinischen Konzilsteilnehmer waren daran interessiert, ihn möglichst klar gegenüber dem gerade in Basel noch einmal stark hervortretenden Konziliarismus zu definieren, die byzantinischen dagegen wollten begreiflicherweise bei dieser Definition alles ausschließen, was ihren eigenen Überlieferungen zu widersprechen schien. So wurde einerseits erklärt, daß der heilige apostolische Stuhl und der römische Bischof den Primat in universum orbem innehabe; daß der römische Bischof selbst der Nachfolger des hl. Petrus als des princeps apostolorum und der wahre Stellvertreter (vicarius) Christi sei und darum das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen; daß ihm im hl. Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt, die gesamte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten, übertragen worden sei, andererseits eine wichtige Klausel am Schluß beigefügt: »in der Weise, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist«. Wir haben diese Definition deswegen so ausführlich gebracht, weil wir an ihr besonders klar erfahren können, wie am Ende gleiche Texte von den Teilnehmern sehr verschieden aufgefaßt wurden. Es dreht sich dabei eben um den letzten Abschnitt der Definition. Die Lateiner legten natürlich größten Wert auf die vorausgegangene, als umfassend dargestellte Bedeutung des römischen Primats. Ohne Zweifel war damit dem Konziliarismus im Westen bereits der Todesstoß versetzt. Die Schlußformel aber betrachtete man hier mehr als eine Begründung der ganzen Definition durch die ökumenischen Konzilien und die kanonische Überlieferung.

Im Gegensatz dazu war den byzantinischen Prälaten die vorausgegangene Definition nur deshalb annehmbar, weil der Umfang des Primats nach

---

<sup>43</sup> S. o. Anm. 40.

<sup>44</sup> Vgl. die Definitionen des Unionsdekrets: *Acta Graeca*, CF, BV, 463.

ihrer Auffassung durch die Schlußformel auf das rechte Maß zurückgeschnitten war. Sie sahen also darin eine Einschränkung, die Lateiner dagegen eine Bestätigung der päpstlichen Gewalt. Wie weit das im Augenblick des Konzils beiden Parteien klar war, daß sie hier jeweils ein verschiedenes Verständnis zugrunde legten, wird schwer festzustellen sein. Objektiv gesehen erwies sich der Text jedenfalls wegen dieser Zweideutigkeit als eine gefährliche Lösung der anstehenden Glaubensfrage.

Die Orientalen legten großen Wert auch darauf, daß im Anschluß an den Primat noch einmal die Ordnung der östlichen Patriarchate festgelegt und anerkannt wurde, und zwar unter Berufung wiederum auf die Überlieferung in den Kanones und unter ausdrücklicher Bestätigung aller ihrer Privilegien und Rechte. Ohne Zweifel sah der Osten darin zugleich eine, wenn auch späte, volle Anerkennung des berühmten can. 28 des Chalkedonense durch Rom und das Konzil.

Man hat kürzlich das Konzil von Florenz als einen »Meilenstein im Einigungsgespräch der im Glauben getrennten Christen« bezeichnet<sup>45</sup>. Man mag es wohl so nennen, aber man wird doch durch die Erfahrungen, wie sie sich während des und nach dem Konzil ergaben, gegenüber einer zu optimistischen Deutung Zurückhaltung üben müssen. Sicher wurde dabei ein großer Teil der wichtigen Fragen erörtert. Aber man gewinnt zugleich den Eindruck, daß es dem Konzil nicht gelang, eine wirklich gemeinsame Sprache zu finden. Die theologische Denkweise war zu verschieden, ohne daß man sich dessen offenbar genügend bewußt wurde. Es gelang jedenfalls nicht, eine vollkommen eindeutige Terminologie zu finden und anzuwenden. Uns scheint das aber die unabdingbare Voraussetzung für eine Einigung ohne Vorbehalt zu sein. Und solche Vorbehalte begegnen uns immer wieder, besonders auf Seiten des Ostens<sup>46</sup>. Daneben wiegt es nicht einmal so schwer, daß vielleicht tatsächlich manche Unterschriften nur aus einem gewissen Druck der Verhältnisse heraus geleistet wurden. Anders wäre es sonst kaum zu erklären, daß alle damals behandelten und, wie man glaubte, gelösten Kontroversfragen auch heute noch in unverminderter Schärfe bestehen. Die theologische Frucht der Verhandlungen hätte ja durchaus Bestand haben können, auch wenn man die Union aus anderen Gründen nicht aufrechterhalten hätte. Daß solche von der theologischen Lösung unabhängigen Gründe existierten und das weitere Schicksal der Union wesentlich bestimmten, müssen wir jedenfalls zugeben. Wir werden gleich darauf zurückkommen. Aber für das eigentliche Einigungsgespräch sind sie ohne Bedeutung. Dennoch müßten wir bei einer Begegnung in unserer

<sup>45</sup> M. Lehmann, *Das Konzil von Florenz und die Ostkirchen* = OSt 12 (1963) 295.

<sup>46</sup> Daß man, wie es scheint, von westlicher Seite weniger hatte, wird seinen Grund einerseits im Gefühl der Überlegenheit, andererseits in einer zu geringen Kenntnis der östlichen Denkweise gehabt haben; sie fehlten aber jedenfalls nicht ganz, wie die zahlreichen offenen Fragen der Lateiner an die Griechen noch nach der Union zeigen: *Acta Graeca*, CF, BV, 468.

Zeit alle Themen des Konzils von Florenz von neuem aufgreifen und zu einer Lösung zu führen suchen, ohne daß uns das Konzil selbst wesentlich mehr als Materialien zu diesem Gespräch beisteuern könnte. Ihre Auswertung aber müßte auf eine neue Weise und in einer Sprache geschehen, die auch dem Osten zugänglich wären.

Wir sprachen eben schon davon, daß das Schicksal der Union im weiteren Ablauf der Geschichte nicht zuletzt von un- oder außertheologischen Gründen mindestens mitbestimmt wurde. Wir möchten allerdings glauben, daß sie sogar wesentlich bestimmend waren. Ohne daß wir den Anspruch erheben könnten, im folgenden alle zu nennen, wollen wir versuchen, wenigstens einige der wichtigsten aufzuzeigen.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die beiden auf Josef II. unmittelbar folgenden Patriarchen, Metrophanes II., der als Metropolit von Kyzikos am Konzil teilnahm, und Gregorios Mammas, der als Hegumenos des Klosters Pantokratoros ebenfalls auf dem Konzil war, an der Union festhielten<sup>47</sup>. Als ungebrochene Gegner aber waren die Brüder Markos<sup>47a</sup> und Johannes Eugenikos in ihre Heimat zurückgekehrt. Vor allem ersterer war unermüdlich in seinem Kampf gegen Rom und die Einheit. Hier begegnen wir einer ersten, kaum lösbaren Frage: Auf dem Konzil hatte sich Kaiser Johannes VIII. Palaiologos für den Abschluß der Union eingesetzt. Nach seiner Rückkehr tat er praktisch nichts, sie nun auch zu fördern, und nichts, um die Gegnerschaft eines Markos Eugenikos unwirksam zu machen<sup>48</sup>. Man mag vielleicht darauf hinweisen, daß er persönlich durch den Tod seiner Gattin, die am Tag vor seiner Rückkehr gestorben war, zunächst sehr mitgenommen war, man kann auch darauf hinweisen, daß die Hilfe, die er sich auf militärischem Gebiet vom Westen erwartet hatte, ausblieb bzw. scheiterte. Entscheidend war die Schlacht von Varna 1444, bei der das »Kreuzheer« des Westens durch Sultan Murad II. vernichtend geschlagen wurde. Im Grunde war damit bereits das Schicksal Konstantinopels entschieden<sup>49</sup>. Im übrigen mochten ihn die Spannungen im Kaiserhaus selbst nicht wenig an einem härteren Vorgehen hindern.

1448 starb Kaiser Johannes VIII. Ihm folgte sein Bruder Konstantin XI., der als Despot von Morea eine Zeitlang erfolgreich gegen die Osmanen gekämpft hatte, aber ihnen schließlich 1446 ebenfalls erlegen war<sup>50</sup>. Erst

<sup>47</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 350 ss.; 369; B. K. Stephanides, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* (Athen 1948) 364; speziell zu Gregorios Mammas vgl. DThC VI 1863 s.

<sup>47a</sup> Das beste Zeugnis ist seine Ansprache auf dem Totenbett: PO XVII 484–86: Selbst von seinem Begräbnis und von den Fürbitten für seine Seele sollen der (unierte) Patriarch und seine Parteigänger ausgeschlossen sein!

Zu Markos Eugenikos vgl. auch Archimandrit Amvrosij, *Svjatoj Mark Efesskij i Florentijskaja Unija* (Jordanville 1963).

<sup>48</sup> Allerdings ließ er Markos etwa zwei Jahre (Ende 1440–42) auf der Insel Lemnos festhalten, um dessen geplante Reise zum Athos zu verhindern: Gill, *The Council*, 355; Arch. Amvrosij, l. c., 352 ss.; DThC IX 1970.

<sup>49</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 448–52.

<sup>50</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 450.

unter ihm wurde am 12. Dezember 1452 durch Isidor von Kiev als Päpstlichen Kardinallegaten die Union in der Hagia Sophia feierlich verkündigt<sup>51</sup>. Das war allerdings nur fünf Monate vor dem Fall der Stadt. Es ist leicht verständlich, daß der Eroberer kein Interesse an der Aufrechterhaltung der Einigung hatte und darum als ersten Patriarchen einen entschiedenen Gegner, Georgios Scholarios (als Patriarch Gennadios II.) erhob. Damit erweist sich hinreichend als einer der Gründe für das schließliche Scheitern der Union in Byzanz selbst am Ende die gesamte politische Entwicklung dieser Zeit.

Politische Gründe waren es auch vor allem, die die Union von vornherein im russischen Raum verhinderten. Doch müssen wir es uns in diesem Zusammenhang versagen, näher darauf einzugehen. Wir verweisen dafür auf die Arbeit von Adolf Ziegler (*Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*), die wir eingangs bereits genannt haben<sup>52</sup>.

Wir müssen aber noch einmal auf Byzanz selbst zurückkommen; denn so wichtig die eben aufgezeigten politischen Zusammenhänge waren, so bestimmten sie doch keineswegs für sich allein, ja vielleicht nicht einmal an erster Stelle, das Scheitern des Einigungswerkes. Es war vielmehr die Haltung, die das Volk und an seiner Spitze das Mönchtum einnahmen, die dafür besonders entscheidend wurde. Hier hatte man eigentlich schon vor dem Konzil selbst die Hauptsache versäumt. Ohne Zweifel wäre es notwendig gewesen, vor allem die Mönche für den Gedanken einer Einigung zu gewinnen. Sie waren die unbestrittenen Führer und Seelsorger der breiten Massen. Sie standen aber auch am entschiedensten gegen jeden Plan, eine Einheit zwischen Orthodoxie und Rom herbeizuführen. In diesen Kreisen fanden darum die leidenschaftlichen Appelle eines Markos Eugenikos nach dem Konzil den lautesten Widerhall. Das ging so weit, daß man den eigenen Patriarchen ablehnte, weil er zur Union stand, und selbst die Gottesdienste mied, die er oder andere unionsfreundliche Bischöfe hielten<sup>53</sup>. Zwar gilt das nicht für den gesamten östlichen Raum gleicherweise, aber zuletzt fiel die Entscheidung eben doch in Konstantinopel selbst.

<sup>51</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 387 s.; Ostrogorsky, a. a. O., 451. Nur in diesen letzten Monaten waren übrigens auch die Massen des byzantinischen Volkes für die Union, während sich unter den führenden Autoritäten wenigstens eine Kompromißbereitschaft (außer bei Scholarios) abzeichnete — beides sicher aus politischen Gründen; vgl. Gill, *The Council*, 384 ss. — Die Darstellung bei Ostrogorsky (a. a. O., 451) verzeichnet und vereinfacht die Vorgänge im Sinne des Anti-Unionismus.

<sup>52</sup> Vgl. auch A. M. Ammann, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*, 142–44; Gill, *The Council*, 358–63.

<sup>53</sup> Eine interessante Parallele dazu aus unseren Tagen ist die Ablehnung der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von seiten des heutigen athonitischen Mönchtums (und eines Teils der Kirche von Griechenland).

Eine Schlüsselfigur in diesen Kämpfen war neben Markos Eugenikos vor allem Georgios Scholarios. Auf dem Konzil war er entschieden für die Union eingetreten, ja er hatte sogar in zwei Reden einen wichtigen Beitrag zu ihrem Zustandekommen geleistet<sup>54</sup>. Soweit wir sehen können, stand er auch nach seiner Rückkehr zunächst noch zu ihr<sup>55</sup>. Allgemein wird anerkannt, daß er, damals noch Laie, aber als solcher bereits kaiserlicher Hofprediger und berühmt wegen seiner theologischen Bildung, sehr ehrgeizig war. Vielleicht hat darum die Tatsache, daß ausgerechnet er ohne Anerkennung von seiten des Papstes blieb, während andere mit Auszeichnungen und Pensionen bedacht wurden, seine Begeisterung für die Einheit abgekühlt<sup>56</sup>. Jedenfalls gelang es Markos Eugenikos, seinem ehemaligen Lehrer, ihn mehr und mehr auf seine Seite zu ziehen und ihm schließlich sogar auf dem Sterbebett das Versprechen abzunehmen, daß er an seiner Statt den Kampf gegen Rom weiterführen werde<sup>57</sup>. Scholarios hat sein Versprechen voll eingelöst. Daß er, vielleicht aus persönlicher Enttäuschung, Mönch wurde (1450), mußte seine Einflußmöglichkeiten im Mönchtum nur vermehren<sup>58</sup>.

Wie weit die Entscheidungen des Konzils davon entfernt waren, die theologische Diskussion selbst zu einem Abschluß gebracht zu haben, zeigt sich nicht nur in der unversöhnlichen Gegnerschaft des Markos Eugenikos, sondern noch mehr in der Tatsache, daß diese Debatte nach der Rückkehr der Konzilsteilnehmer in Konstantinopel sofort wieder auflebte. Bereits 1441 veröffentlichten mehrere von ihnen eine Erklärung, worin sie die Union verwarfen und die Erwähnung des Papstes in der Liturgie ablehnten, »solange die Lateiner an dem festhielten, was ursprünglich die Spaltung verursacht habe«<sup>59</sup>. In Florenz haben die Griechen darauf bestanden, daß sich an ihrer Liturgie nichts ändern dürfe und daß sie vor allem das Filioque nicht in das Symbolum aufnehmen müßten<sup>60</sup>. Das war ihnen auch zugestanden worden. Nun zeigte es sich, daß sie mit diesen Zugeständnissen nicht zufrieden waren, sondern von neuem das lateinische Dogma trotz ihrer Unterschrift, die sie unter das Unionsdekret gesetzt hatten, zurückwiesen. Es gelang den Gegnern der Union sogar, sich zu einer Art Synode,

<sup>54</sup> *Oeuvres complètes* I 295–375; vgl. auch seine Briefe an Kaiser Johannes VIII. = ebd. IV, 425 s., und an Papst Eugen IV. = ebd. IV 432 s.

<sup>55</sup> Vgl. seine Entgegnung auf die *κεφάλαια συλλογιστικά* des Markos Eugenikos: *Oeuvres complètes* III 476–538; dazu die Vorbemerkung ebd. XLV-L; s. auch den Brief des letzteren an Scholarios (1446) in: PO XVII 460–64 (ed. L. Petit).

<sup>56</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 400 s.

<sup>57</sup> Vgl. den Bericht über die letzten Worte des sterbenden Markos und die Antwort des Scholarios in: PO XVII 484–91 (ed. L. Petit).

<sup>58</sup> Zu Scholarios allgemein vgl. DThC XIV 1521–70; *Oeuvres complètes* I IX–XIV (= courte biographie) und die Einführungen zu den einzelnen Bänden über das literarische Werk des Scholarios; ferner Gill, *The Council*, 366 ss.

<sup>59</sup> Gill, *The Council*, 353.

<sup>60</sup> Vgl. die beiden Voten des Patriarchen und des Kaisers vom 2. Juni 1439: *Acta Graeca*, CF, BV, 432–34; dazu Gill, *The Council*, 258–60.

die sie Synaxis<sup>61</sup> nannten, zu vereinigen, offenbar unter stillschweigender Duldung von seiten des Kaisers. Ende 1444, oder wahrscheinlicher in der ersten Hälfte des Jahres 1445, wurden die theologischen Fragen erneut offiziell in 15 Diskussionen erörtert in Gegenwart des Kaisers, des Kardinallegaten und des Patriarchen Gregorios Mammās, wobei Scholarios die Seite der Unionsgegner anführte. Auch diese Diskussionen hatten keine positiven Folgen für die Durchführung der Union<sup>62</sup>. Denn noch 1451 überbrachte Bryennios einen Brief der genannten Synaxis nach Rom, worin sie abermals die Union von Florenz und die auf diesem Konzil vertretene Lehre verwarfen. Stattdessen schlugen sie zur Lösung der Schwierigkeiten ein neues Konzil vor, das in Konstantinopel zusammentreten und bei dem der Westen nur durch eine kleine Gruppe von Abgeordneten vertreten sein sollte. Man wollte also damit gleicherweise zum Ausdruck bringen, daß das Konzil von Florenz in Wirklichkeit gar nicht als ein ökumenisches zu betrachten sei, während man die alte Forderung des Ostens erneuerte, daß nur ein solches ökumenisches Konzil die Spaltung beenden könne<sup>63</sup>. Jedenfalls ergibt sich mit aller Klarheit aus diesen Vorgängen, daß zumindest in Konstantinopel der Widerstand gegen die Beschlüsse von Florenz in der ganzen Zeit lebendig blieb, ja wahrscheinlich ständig an Kraft gewann.

Wir wissen nicht, ob die Aufkündigung der Union durch eine Synode der drei orientalischen Patriarchate im Jahre 1443 eine Rolle dabei spielte. Möglich ist es immerhin<sup>64</sup>. Dagegen läßt sich sicherlich nicht aufrechterhalten, daß bereits 1450 eine Konstantinopolitaner Synode unter Teilnahme der drei orientalischen Patriarchen ebenfalls die Union aufgekündigt und gleichzeitig den Patriarchen Gregorios III. Mammās abgesetzt habe<sup>65</sup>. Daß letzterer um diese Zeit selbst des Kampfes müde wurde und Konstantinopel verließ, um sich auf den Weg nach Rom zu machen, bedeutete freilich keinen guten Dienst für die Sache der Einheit. In diesem Zusammenhang können wir überhaupt fragen, ob das Verhalten etwa eines Bessarion und selbst eines Isidor (nach dessen Rückkehr von seiner russischen Mission) dem Anliegen der Union nicht mehr geschadet als genützt hat. Sie nahmen beide das Kardinalat an und waren damit in den Augen des Ostens volle

<sup>61</sup> Den Namen einer Synode konnten sie sich nicht beilegen wegen ihrer Opposition zum Patriarchen, dem Haupt der ordentlichen Synode. Nach dem Tode des Markos Eugenikos war Georgios Scholarios als Laie ihre Seele und ihr tatsächlicher Führer.

<sup>62</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 365–68. — Am Ende wollten beide Parteien gewonnen haben.

<sup>63</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 377.

<sup>64</sup> Vgl. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* VII (Paris 1916) 1227: Der Patriarch Metrophanes wird hier als Häretiker bezeichnet, der von ihm geweihte Klerus als abgesetzt erklärt und der Kaiser selbst mit der Exkommunikation bedroht. Das Konzil von Florenz wird als »antikanonisch, tyrannisch und betrügerisch« verworfen.

<sup>65</sup> Vgl. Hefele-Leclercq, l. c., 1229–33; A. A. Vasiliev, *L'empire byzantin* II, 374 s.



Lateiner geworden. Es hätte aber gerade des Einsatzes dieser beiden griechischen Hierarchen unter ihren Landsleuten bedurft, um den Gegnern wirksam entgegenzutreten.

Wie wenig man im übrigen auch auf römischer Seite gelernt hatte, die Mentalität des Ostens besser zu verstehen, mögen nur zwei Tatsachen beleuchten. Als Metrophanes II. 1440 zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben wurde, teilte er seine Wahl dem Papst und ebenso mehreren Kardinälen mit. Dabei gebrauchte er den herkömmlichen Titel eines Ökumenischen Patriarchen für sich und nannte den Papst und die Kardinäle seine Mitdiener. Das erregte in Rom und auch beim Papst gewaltigen Anstoß<sup>66</sup>, noch genau so wie die ähnliche Ausdrucksweise des Patriarchen Josef II. am Vorabend des Konzils. Es ist kaum anzunehmen, daß keine Kunde davon Konstantinopel erreicht haben sollte.

Unglücklich war auch das Auftreten des Kardinallegaten Condulmaro. Als er 1444 nach Konstantinopel kam, bestand er dort ohne jede Rücksicht auf die prekäre Situation auf der Einhaltung des ganzen Zeremoniells und der Etikette, wie sie für päpstliche Legaten im Westen galten<sup>67</sup>.

Bei allem müssen wir uns schließlich noch einmal an das tiefeingewurzelte Mißtrauen gegen Rom erinnern, das sich seit Jahrhunderten herausgebildet hatte und zu dessen Wachstum der Westen selbst nicht wenig beigetragen hatte. Besonders wäre hier, neben der Kreuzzugsbewegung im allgemeinen, der vierte, sog. lateinische Kreuzzug zu nennen, dessen Folgen weder psychologisch noch religiös aufzuarbeiten gelungen war. Oder die Pläne eines Karl von Anjou, die einst einen Michael VIII. zum Abschluß der Union von 1274 drängten<sup>68</sup>. Weite Kreise standen selbst dem Gedanken einer Hilfe aus dem Westen stets mit Mißtrauen gegenüber. Wenn uns aus den Tagen vor dem Fall Konstantinopels ein Wort überliefert ist, das einer der höchsten Beamten des Reiches gesprochen haben soll: »Besser wäre es, mitten in der Stadt den türkischen Turban als die lateinische Mitra zu sehen«, so offenbart uns das die ganze Last dieses Mißtrauens mit aller Deutlichkeit<sup>69</sup>. Und wenn wir erfahren, daß auch im Jahre 1963 Erzbischof Chrysostomos von Athen und Ganz Griechenland sich wieder auf den lateinischen Kreuzzug berief, um damit jede Beteiligung der Orthodoxie am Vaticanum II durch die Entsendung von Beobachtern abzulehnen, dann können wir vielleicht noch besser ermessen, wie tief zu jener Zeit Mißtrauen und Ablehnung gereicht haben mögen<sup>70</sup>.

Das Unionswerk des Florentinums ist also, aufs Ganze gesehen, am Ende gescheitert, soweit die Einheit zwischen Rom und der Orthodoxie in Frage steht<sup>71</sup>. Wir haben versucht, sowohl äußere wie besonders innere

<sup>66</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 352.

<sup>67</sup> L. c., 364.

<sup>68</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 363ff.; M. Jugie, *Le schisme byzantin*, 259 ss.

<sup>69</sup> Vgl. Ostrogorsky, a. a. O., 451; dazu Gill, *The Council*, 375 s.

<sup>70</sup> Vgl. den Bericht von G. Mergl = *Christ und Welt* XVI/40 (4. 10. 1963) 12.

<sup>71</sup> Vgl. Gill, *The Council*, 410 s.

Gründe — ohne erschöpfend sein zu wollen — dafür aufzuzeigen. Es wäre aber sicher unrichtig, zu behaupten, das Konzil habe keinerlei Ergebnisse hervorgebracht. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß es für ein künftiges Gespräch um die Einheit zum mindesten wichtige Materialien bereitgestellt hat. Sie sind keineswegs wertlos, wenn auch der richtige Weg zu ihrer Auswertung wahrscheinlich erst noch gefunden werden muß. Im übrigen war das Florentinum sicher von großer Bedeutung für das Zustandekommen der beiden Teilunionen mit den Ukrainern (1596)<sup>72</sup> und Rumänen (1700)<sup>73</sup>. Zugleich offenbaren uns der Verlauf und der Mißerfolg des Konzils mit fast überklarer Deutlichkeit die Fragen und Aufgaben, die für eine Einigung zur Lösung anstehen, soweit sie überhaupt von Menschen gelöst werden können.

Vor allem geht es um die Frage der Ökumenizität eines Konzils selbst. Noch immer hält der Osten daran fest, daß die Einheit nur auf einer ökumenischen Synode wiederhergestellt werden könne. Es steht nach Ausweis der Quellen aber außer Frage, daß man zu seiner Zeit sowohl von lateinischer wie von griechischer Seite das Konzil von 1438/39 als ökumenisch ansah und anerkannte. Nur wenige Jahre später wollte man ihm diesen Charakter in Byzanz wieder absprechen. Schon diese Tatsache, die vielleicht erst noch weiter zu klären sein wird, läßt erkennen, daß wir jedenfalls nicht mit übereinstimmenden Auffassungen rechnen können<sup>74</sup>.

Dabei war in Wirklichkeit das ganze Problem zur Zeit des byzantinischen Kaisertums eher noch einfacher als heute. Vor allem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat die orthodoxe Lehre über die ökumenischen Synoden eine Entwicklung genommen, die sie von unserer katholischen Tradition noch weiter entfernt hat. Ohne hier näher auf diese Entwicklung selbst einzugehen, möchten wir nur auf zwei wichtige Ausgangspunkte verweisen: auf die Enzyklika der östlichen Patriarchen vom Jahre 1848<sup>75</sup> und auf die Theologie Aleksej S. Chomjakovs<sup>76</sup>. Vor allem bei letzterem wird deutlich die Ökumenizität einer Synode von der Zustimmung der gesamten Kirche abhängig gemacht. Übrigens wird gerade mit diesem Argument neuestens auch die Verwerfung des Florentinums begründet.

<sup>72</sup> Vgl. Ammann, *Abriß*, 213; W. de Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* = Das östliche Christentum NF 12 (Würzburg 1951) 103ff. B. Waczyński, *Nachklänge der Florentiner Union in der polnischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen* = OrChrP 4 (1938) 441–72.

<sup>73</sup> W. de Vries, ebd., 108f.

<sup>74</sup> Zur orthodoxen Auffassung vgl. etwa J. A. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* = Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, I (Stuttgart 1959) 18–20; 98, Anm. 1; Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche* (Stuttgart 1950) 73f.

<sup>75</sup> J. A. Karmiris, *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας* II (Athen 1953) 920; Mansi, *Collectio amplissima* 40, 407.

<sup>76</sup> Vgl. B. Schultze, *A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz* = OrChrP 4 (1938) 473–96.

Offen stehen auch noch alle dogmatischen Fragen, die man auf dem Florentinum bereits gelöst glaubte: das Dogma vom Ausgang des Heiligen Geistes; die Berechtigung der Einfügung des Filioque in das Symbolum; die Kontroversen in der Lehre von der Eucharistie hinsichtlich der Form des Sakraments und des Charakters der »Wandlung«; die Lehre vom Läuterungsort und überhaupt die Eschatologie. Dazu kommen heute auch die beiden neuen mariologischen Dogmen der katholischen Kirche.

Kaum jemand wird bezweifeln wollen, daß die letzte und schwerste Frage, die es zu lösen gilt, das Verständnis der Kirche in seinem gesamten Umfang zum Inhalt hat. Dabei steht sicher für die Orthodoxie obenan, und zwar einstweilen noch als ein schlechthin unlösbares Problem, das katholische Dogma vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes. Eng damit verbunden ist die andere Frage nach der Grundlage und nach dem Ausdruck der kirchlichen Einheit wie nach der Bedeutung ihrer Katholizität. Wir erkennen mit Dankbarkeit, daß nach dieser Seite auf dem II. Vatikanischen Konzil ein Aufbruch zu einem neuen Selbstverständnis der Kirche offenbar geworden ist, wie auch, daß sich in der orthodoxen Theologie ein starkes Bemühen um das gleiche Ziel abzeichnet. Wir müssen uns dabei im klaren sein, daß wir als erste Frucht dieses Ringens zunächst nur die unabweisbare Einsicht gewinnen werden, wie weit der Weg zur Einheit noch ist. Diese Einsicht ist aber die notwendige Voraussetzung für jedes gemeinsame Gespräch.

Wie in den Tagen des Konzils von Florenz gilt schließlich auch heute noch, daß wir neben dem Mühen um die Lösung der theologischen Fragen die andere Aufgabe nicht übersehen dürfen — und das gilt nicht nur vom Verhältnis zwischen der lateinischen und der orthodoxen Kirche: daß es nämlich auch das Mitgehen der ganzen Kirche, d. h. auch des gläubigen Volkes braucht, damit eine Einheit zustande kommt und von Bestand ist. Es zeugte aber von Überheblichkeit, wenn wir dabei nur auf die Orthodoxie blickten, als sei dort allein dieses Problem gegeben. Denn auch im Raum der römisch-katholischen Kirche ist hier erst noch das meiste zu tun. Wir dürfen uns auch nicht darüber täuschen, daß es sich dabei um keine geringe Aufgabe handelt. Die innere Abgeschlossenheit, in der die beiden Kirchen durch Jahrhunderte einander gegenüberstanden, wird nicht leicht aufzubrechen sein. Möglicherweise wird — und das ist eine große Hoffnung — der Herr der Geschichte selbst uns die Wege zueinander öffnen, sei es auch durch die furchtbare Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube, in die die Menschheit dieser Tage gestellt ist.

## Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis

von

Alexander Böhlig

Die letzte Schrift des Codex V von Nag Hammadi, in dem hauptsächlich gnostische Apokalypsen enthalten sind, bildet eine Adamapokalypse<sup>1</sup>. Das Adamschrifttum, das wir bisher kennen, ist durchaus nicht gering; doch war uns der vorliegende Text bisher nicht bekannt. Immerhin gibt es aber zu denken, daß die Prophezeiung, die Welt werde durch Wasser und Feuer vernichtet werden, bereits bei Josephus dem Adam in den Mund gelegt wird<sup>2</sup>.

Die eigentliche Apokalypse wird eingeleitet mit der Geschichte des Falles Adams und Evas. Im Verlaufe dieser Urgeschichte erhält Adam eine Offenbarung durch drei Männer<sup>3</sup> im Schafe. Unwillkürlich denkt man dabei an die drei Männer, die dem Abraham im Hain Mamre erscheinen<sup>4</sup>, aber auch an die drei Uthras der Mandäer<sup>5</sup>. Was Adam von ihnen erfahren hat, gibt er an seinen Lieblingssohn Seth weiter, zumal darin wichtige Prophezeiungen über Seth und das zu ihm gehörige Geschlecht gegeben sind. Seth ist ja der Sohn, in den die Gnosis einging, die Adam und Eva verloren<sup>6</sup>. Nichts liegt also näher, als in unserem Text eine typische Schrift der gnostischen Sekte der Sethianer zu sehen.

Der Text ist unzweifelhaft gnostisch und auch eine Sethschrift. Es muß aber stark bezweifelt werden, ob er nur von den Sethianern im engeren Sinne geschaffen worden ist; er weist vielmehr auf einen vorchristlichen Ursprung aus jüdisch-iranischer Gnosis hin. Auch die im Fund von Nag Hammadi erhaltene Schrift über die Stelen des Seth scheint zumindest als Traditionsstoff dem Josephus bekannt gewesen zu sein. Die Bedeutung des Seth als Erfinders der Astrologie paßt sehr wohl zu seiner Bedeutung als Gnostiker; sie ist eben ein Ausdruck seiner Sophia<sup>7</sup>.

Die Bibliothek von Nag Hammadi und die übrigen koptisch-gnostischen Schriften bieten zahlreiche Belege für die Bedeutung, die Seth für die Gnostiker besaß. Es sind dies

### 1. die Adamapokalypse,

---

<sup>1</sup> Codex V, S. 64–85, ediert bei A. Böhlig-P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* = Sonderband der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle/Saale 1963) 86–117.

<sup>2</sup> Ant. Jud. I 2, 3, § 68–70.

<sup>3</sup> 65, 24 ff.

<sup>4</sup> Gn 18, 1 ff.

<sup>5</sup> Ginza, übersetzt von M. Lidzbarski (Göttingen 1925), 11. Buch.

<sup>6</sup> 65, 3 ff.

<sup>7</sup> J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés* I (Paris 1938) 46.

2. das Ägypterevangelium (gnostisch), das viel Material zur Interpretation der Adamapokalypse bietet<sup>8</sup>,
3. die Apokalypse des Dositheos der Stelen des Seth<sup>9</sup>,
4. der zweite Logos des großen Seth<sup>10</sup>,
5. die Allogenesbücher, die von der besonderen Art des Seth sprechen<sup>11</sup>,
6. die Apokalypse des Zostrianos, die die Stelen des Seth erwähnt und auch von Setheus spricht<sup>12</sup>,
7. das »Unbekannte altgnostische Werk« des Codex Brucianus<sup>13</sup>,
8. das Johannesapokryphon, das von Seths irdischer Erzeugung berichtet, aber auch von seiner und seiner Nachkommenschaft Existenz im Himmel<sup>14</sup>.

Innerhalb der hier behandelten Adamapokalypse läßt sich die eigentliche Apokalypse folgendermaßen aufteilen:

1. Die Sintflut als Angriff des niederen Weltschöpfers auf alle Menschen — Bewahrung der Sethmenschen und des Noah 67,22—73,24.
2. Die Vernichtung durch Feuer als Angriff auf die Sethmenschen und ihre Beisassen — ihre Bewahrung 73,25—76,7.
3. Das Kommen des Phoster zur Rettung der Noahsöhne 76,8—77,27; Exkurs: Die vierzehn Aussagen über die Entstehung des Phoster 77,27—83,4.
4. Buße der Völker und Urteilsspruch 83,4—85,18.

Als Voraussetzung muß bei der Besprechung der Probleme erwähnt werden, daß das hellenistische Begriffsrepertoire eingehend verwendet wird (Logos, Aer, Nous etc.), dagegen begegnet keine Erwähnung Jesu bzw. Christi. Die einzige Stelle, die als Anspielung aufgefaßt werden könnte, ist, wie wir noch sehen werden, anders aufzufassen und läßt sich auch vorchristlich erklären.

Daß es sich um eine ausgesprochen gnostische Schrift handelt, geht schon allein aus dem häufigen Vorkommen von Gnosis (16mal auf 22 Seiten) hervor<sup>15</sup>. Bereits in dem einleitenden Bericht, in dem Adam über sich selbst spricht, ist das zentrale Thema, wie Adam durch Eva die Gnosis erlangt und sie dann wieder verliert. Die verborgene Gnosis Adams geht in die Nachkommenschaft des Seth ein. Diese Nachkommen werden immer wieder geschildert als Menschen, die zur Gnosis gehören<sup>16</sup>, die

<sup>8</sup> Nag Hammadi cod. III: 40,12—69,20; cod. IV: 50—81.

<sup>9</sup> Nag Hammadi cod. VII: 118,10—127,27.

<sup>10</sup> Nag Hammadi cod. VII: 49,10—70,12.

<sup>11</sup> Nag Hammadi cod. XI: Plexiglasseite 41,1ff.

<sup>12</sup> Nag Hammadi cod. VIII: 1,1—132,9.

<sup>13</sup> C. Schmidt-W. C. Till, *Koptisch-gnostische Schriften I* (Berlin 1959): vgl. Index unter »Setheus«.

<sup>14</sup> M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wiesbaden 1962).

<sup>15</sup> Vgl. Index in: Böhlig-Labib, *Apokalypsen*.

<sup>16</sup> 69,15.

von der Gnosis ausgesondert sind<sup>17</sup>, die aus ihr entstanden sind<sup>18</sup>, die nur sie im Herzen haben<sup>19</sup> und durch sie, die Gnosis Gottes, Gott in einer Weisheit der Gnosis kennen<sup>20</sup>. Der Phoster wird als Phoster der Gnosis bezeichnet<sup>21</sup>.

Daß die Schrift aus Täuferkreisen stammt, wird besonders gegen Ende der Schrift ganz offensichtlich. Die himmlische Stimme verkündet Michev, Michar und Mnesinous Strafe, weil sie als Hüter der heiligen Taufe ihre Pflicht versäumt haben<sup>22</sup>. Direkt die gleiche Ausdrucksweise wie bei den Mandäern zeigt etwa der Satz: »Denn ihr habt das Wasser des Lebens befleckt und habt es zu dem Willen der (bösen) Kräfte gezogen, in deren Hand ihr gegeben seid, um ihnen zu dienen«<sup>23</sup>. Daß der Exkurs, der die Entstehung der verschiedenen Heilande schildert, gerade die Aussage von vierzehn Reichen bringt, erinnert an das mandäische Gebet Sethels, dessen Deutung Mani gibt<sup>24</sup>. Aber die Taufe wird in diesen Sekten, wie Thomas festgestellt hat, bereits ein Faktum der Spiritualisierung, das die Kultformen des Opfers verdrängt und den Weg zur Gnosis bereitet<sup>25</sup>. Der vorliegende Text kann diese These voll bestätigen. Ja, der Weg, der von der Taufe zur Gnosis führt, wird am Schluß der Schrift eindeutig bezeugt: »Dies ist die verborgene Gnosis Adams, die er Seth gegeben hat, d. h. die heilige Taufe derer, welche die ewige Gnosis kennen ...«. Gnosis ist die wirkliche Taufe<sup>26</sup>.

Die Spiritualisierung wird auch an der Beurteilung des Gesetzes deutlich. Die reinen Menschen haben nicht ein Gesetz, das aufgeschrieben ist, erhalten, sondern die Worte Gottes sind ihnen durch Engel übergeben worden<sup>27</sup>. Somit wird Gesetz und Gnosis gleichgesetzt. Durch solche Umdeutungen macht man sich die jüdische Tradition dienstbar. Adams Traum erinnert an Abrahams Traum in Jub 14,1 ff., weil in beiden eine Verheißung für die Nachkommenschaft gegeben wird. Der Klage der Söhne Noahs über die Dämonen<sup>28</sup> entspricht die Umkehrung ins Gegenteil in unserem Text, wo sich die Söhne Noahs über die Söhne Seths bei dem niederen Weltschöpfer Saklas beklagen, der dann die Sethmensen mit Feuer zu vernichten sucht, nachdem es ihm mit der Sintflut nicht gelungen

<sup>17</sup> 71, 12.

<sup>18</sup> 72, 1; 73, 20.

<sup>19</sup> 72, 14.

<sup>20</sup> 85, 16.

<sup>21</sup> 76, 10.

<sup>22</sup> 84, 4 ff.

<sup>23</sup> 84, 17–23.

<sup>24</sup> Kephalaia I, bearbeitet von H. J. Polotsky und A. Böhlig (Stuttgart 1940), Kap. X: 42f.

<sup>25</sup> J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux 1935) 429 und Anm. 3.

<sup>26</sup> 85, 22 ff.

<sup>27</sup> 85, 3 ff.

<sup>28</sup> Jub 10, 2.

war<sup>29</sup>. Auch diese Vernichtung durch Feuer findet sich in einem entsprechenden Zusammenhang bei den Mandäern<sup>30</sup>. Folgt man der These, daß die Mandäer ursprünglich syro-palästinisch anzusehen sind, und schreiben wir unseren Text den Kreisen zu, aus dem auch die Mandäer sich herausentwickelt haben, so wird noch eine andere Erscheinung viel leichter begreiflich, der iranische Einfluß. Er ist dadurch so naheliegend, daß der Weg nach Syrien über den oberen Euphrat nördlich der Wüste ständig begangen war.

Auch wenn man den Versuch zur Vernichtung der Sethmensen durch Wasser in der ersten Periode, durch Feuer in der zweiten Periode noch nicht als iranische Beeinflussung gelten lassen möchte, so ist doch das Kommen des Phoster in der dritten Periode kaum anders zu erklären. Dabei scheinen sich aber mehrere Gedankengänge zu überkreuzen. Einerseits kann der Phoster Zarathustra oder der Sošyant sein, andererseits hat er auch, wie aus den folgenden vierzehn Geburtsgeschichten hervorgeht, eindeutig Züge des Mithras. Man muß außerdem beim Erscheinen eines Phoster an dritter Stelle an den manichäischen Dritten Gesandten denken, der in gewisser Überlieferung auch Mithra<sup>31</sup> genannt werden kann. Der Phoster kommt in Herrlichkeit, er kommt zur Erlösung und wirkt als Wundertäter, um den Oberarchon zu beschämen. Der Mensch, in dem der Phoster auftritt, oder vielmehr sein Fleisch, wird gestraft. Das entspricht der Vorstellung vom leidenden Heiland. Der syrische Schriftsteller Theodor bar Konai überliefert einen Abschnitt, in dem Zarathustra das Leiden des Heilands voraussagt<sup>32</sup>. Doch liegt hierin nicht das Leiden Christi vor, sondern viel eher eine ältere Vorstellung vom leidenden Messias<sup>33</sup>, die gerade in einem jüdisch-iranischen Text ebenso ihren Platz haben kann. Die Gleichsetzung des Seth mit Zarathustra ermöglicht die Verbindung solcher Vorstellungen innerhalb einundderselben Schrift<sup>34</sup>. Zarathustra sagt bei Theodor bar Konai von dem Messias: »Ich bin Er, und Er ist Ich. Ich bin in Ihm, und Er ist in Mir.« Der Messias kann also mit Sōšyans, dem dritten Sohne Zarathustras, gleichgesetzt werden<sup>35</sup>. Die Einteilung der Weltzeit in ein Schema von drei Epochen ist gleichfalls aus iranischen Anschauungen neben einem Schema von vier Epochen bekannt. Die Geburtsschilderungen des Phoster sprechen davon, daß die Heilande auf dem Wasser erscheinen, wie das bei den Söhnen Zarathustras der

<sup>29</sup> 73,25 ff.

<sup>30</sup> Ginza 260,28 ff.

<sup>31</sup> Vgl. M 583 ed. Lentz in: E. Waldschmidt-W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* = Sitz.-Ber. d. Preuß. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1933, 545f.

<sup>32</sup> Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* II 126 ss.

<sup>33</sup> Vgl. Joach. Jeremias,  $\pi\alpha\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$  = ThWb V 676 ff.

<sup>34</sup> Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* I 45 ss.

<sup>35</sup> Vgl. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938) 30f.; Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* I 52 ss.

Fall ist. Nach den Geburtsschilderungen selbst wird auf geheimnisvolle Weise ein Knabe geboren. Er wird an einen schwer zugänglichen Ort entrückt. Dort wird er ernährt. Sobald er dann Kraft und Herrlichkeit empfangen hat, kommt er auf das Wasser. Diese Schilderungen sind nach einer sinnvollen Gliederung aneinander gereiht, je nach den Erzeugern, die von Irdischen hin zum Geistigen aufsteigen. Es handelt sich 1. um Menschen (in den Erzählungen 1–4), 2. um physikalisch-materielle Größen (in den Erzählungen 5–8), 3. um Götter in Begierdeakten (in den Erzählungen 9–11), 4. um höhere naturwissenschaftlich-philosophische Größen (in den Erzählungen 12–14). Einige der dabei auftretenden mythischen Vorstellungen lassen sich eindeutig aus iranischem Gedankengut erklären und sind dabei mit jüdischem kombiniert. Der Heiland wird wie Mithras in einer Höhle geboren (7. Darstellung)<sup>36</sup>. In der nächsten, der 8. Darstellung<sup>37</sup>, wird er ebenso wie Mithras aus einem Felsen geboren. Die Vorstellung, daß der Fels von einer Wolke umhüllt wurde, dürfte dem jüdischen Denken entnommen sein. Bei Hieronymus<sup>38</sup> ist diese Geburt allerdings aus einem Begierdeakt erklärt. Ps.-Plutarch<sup>39</sup> berichtet davon, daß Gott seinen Samen nach dem Felsen warf, wovon dieser schwanger wurde. In abgewandelter Form findet sich dieser Begierdeakt in der 10. Aussage unseres Textes<sup>40</sup>: Gott wirft seinen Samen nach einer Wolke. Die häufige Erwähnung einer Jungfrau, von der der Sōšyans geboren wird, läßt an die bereits aus dem Avesta bekannte Vorstellung denken<sup>41</sup>. Dort wird durch ein Mädchen namens Eredat-fedhrī der Saošyant Astvat-Ereta geboren, der der Welt das Heil bringen soll. Aus ihm entwickelt man die aus der Pehlevi-Literatur bekannten eschatologischen Vorgänger des Sōšyans<sup>42</sup>. Entspricht nicht einer solchen Methode die Entwicklung unserer vierzehn Heilande? Auch an den Stellen, wo man in den Erzählungen 12–14 zunächst nur griechische Spekulation vermuten möchte, kann auf iranische Vorstellungen hingewiesen werden. Die zwei Erleuchter Sonne und Mond, aus denen der Heiland in der 12. Aussage entsteht<sup>43</sup>, genießen bei den Iranern stets besondere Verehrung<sup>44</sup>. Der Logos des 13. Berichts<sup>45</sup> findet sich im iranischen Kalender als Bezeichnung des 29. Tages im Monat wieder als »Gotteswort«<sup>46</sup>. Der 30. Tag »Unend-

<sup>36</sup> 80, 13.

<sup>37</sup> 80, 20 ff.

<sup>38</sup> PL XXIII 219.

<sup>39</sup> De fluviis 23, § 4.

<sup>40</sup> 81, 16 ff. Daß der Gott hier nach der Wolke wirft, darf doch wohl als ein Schwanken in der Tradition angesehen werden.

<sup>41</sup> Yašt 13.

<sup>42</sup> H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 306.

<sup>43</sup> 82, 6 ff.

<sup>44</sup> Nyberg weist (a. a. O., 59 f.) darauf hin, daß gerade bei Mithra der Doppelcharakter vorhanden ist.

<sup>45</sup> 82, 12 ff.

<sup>46</sup> Nyberg, a. a. O., 379.



liche Lichter«, der im Sinne des Kalenders auf den höchsten Gott als Inbegriff der ganzen göttlichen und himmlischen Welt hinweist<sup>47</sup>, entspricht der Charakterisierung unserer 14. Erzählung, die das Leuchten der vom höchsten Heiland Erwählten beschreibt<sup>48</sup> und ebenfalls mit der Herkunft aus einem fremden Aër ihn mit einer negativen Aussage darstellt<sup>49</sup>. Vielleicht ist es nicht zu kühn, für die ersten zwei Erzählungen noch Hypothesen aufzustellen. Könnte in dem teils zerstörten ersten Bericht Seth als Vater des Heilands<sup>50</sup> und im zweiten, in dem ein Prophet<sup>51</sup> als Vater genannt wird, Zarathustra als Vater gedacht sein?

Wie synkretistisch im übrigen in diesen Darstellungen verfahren wurde, zeigt auch das Vorkommen von Solomon und den Pieriden in den Erzählungen.

Die Schrift kann nach diesen kurz zusammengefaßten Beobachtungen folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Es handelt sich um eine gnostische Schrift; allerdings ist es sehr fraglich, ob man ihre Herkunft auf die Sethianer beschränken darf.
2. Sie stammt aus dem Kreise syro-palästinischer Täufersekten. Sie kann auch auf das Judenchristentum gewirkt haben, z. B. in der Lehre vom wahren Propheten.
3. Es ist ein starker Zug zur Spiritualisierung in ihr zu beobachten.
4. Der iranische Einfluß muß sehr hoch veranschlagt werden.
5. Die philosophische und mythologische Terminologie zeigt die typischen Züge des hellenistischen Synkretismus.

<sup>47</sup> Nyberg, a. a. O., 379.

<sup>48</sup> 83, 1-4.

<sup>49</sup> 82, 25 ff.

<sup>50</sup> 77, 29 ff.

<sup>51</sup> 78, 7 ff.

## L'Eucologe de Sérapion est-il authentique?

par

Bernard Botte

Le manuscrit de l'Athos, Lavra 149 (XI<sup>e</sup> siècle), contient un recueil de trente prières liturgiques connu sous le titre d'Eucologe de Sérapion. En réalité le recueil ne porte pas de titre général, chaque prière ayant le sien. Mais celui de la première prière, l'anaphore, est: Εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου<sup>1</sup>. Le même nom revient avant la quinzième prière: Προσευχὴ (προσευχαί?) Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμουέως<sup>2</sup>.

Dans une étude très pénétrante, dom B. Capelle a montré l'unité du recueil<sup>3</sup>. Il remarque cependant que l'anaphore porte des traces de remaniements et il suppose que Sérapion a utilisé une anaphore plus ancienne et l'a adaptée suivant ses idées et son style. De toute manière, pour dom Capelle comme pour tous ceux qui se sont intéressés à ce document, c'est bien Sérapion, évêque de Thmuis dans le delta du Nil, ami et confident de saint Athanase, qui est responsable du recueil, même s'il a remployé des matériaux antérieurs. L'attribution à Sérapion paraissait confirmée par le fait que l'anaphore a des caractéristiques qui la rattachent au type alexandrin de l'eucharistie.

Nous aurions donc là le plus ancien livre liturgique, après la Tradition apostolique de saint Hippolyte, daté et localisé aussi exactement que nous pouvons le souhaiter. Sérapion, en effet, nous est bien connu par ses relations avec saint Athanase<sup>4</sup>. Il était déjà évêque en 339. En 353 il fait partie de l'ambassade envoyée par saint Athanase en Occident auprès du pape Libère et de l'empereur Constance. Vers 359 saint Athanase lui envoie, sur sa demande, plusieurs lettres au sujet de la divinité du Saint-Esprit. Nous pourrions donc nous faire une idée exacte de la liturgie alexandrine vers 350—360, au moment de la crise arienne.

Dom Capelle cependant se croit obligé de faire quelques réserves: le recueil lui paraît si personnel, si différent de tout ce qu'on sait par ailleurs

<sup>1</sup> F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II (Paderborn 1905) 172. Je cite l'eucologe d'après cette édition qui a rétabli l'ordre liturgique des prières d'après Brightm. Pour les autres éditions, voir Funk p. XL. Dans l'édition de Funk, l'anaphore porte le n° XIII.

<sup>2</sup> Dans l'édition de Funk, n° XXII. Le manuscrit porte: προσευχ. et on peut hésiter entre le singulier et le pluriel.

<sup>3</sup> B. Capelle, *L'Anaphore de Sérapion, essai d'exégèse* = Mus 59 (1946) 425—43.

<sup>4</sup> Sur Sérapion, voir l'introduction de J. Lebon dans *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion* = Sources chrétiennes 15 (Paris 1947) 12—17.

de la liturgie d'Alexandrie qu'il faut le mettre à part. Le style et les idées en font un document singulier qui se situe en marge de la tradition alexandrine telle que nous la connaissons. Pourtant dom Capelle n'est pris d'aucun doute quant à son authenticité.

Je n'avais personnellement aucune raison de ne pas accepter les conclusions de dom Capelle. Je me demandais simplement si le nom de Sérapion mis en tête de l'anaphore suffisait à établir l'authenticité du recueil tout entier. Au lieu d'une anaphore plus ancienne remaniée par Sérapion, ne pourrait-ce pas être une anaphore primitive de Sérapion remaniée par un rédacteur postérieur? Mais comme je n'avais aucune raison positive de préférer une hypothèse à l'autre, je n'y attachai pas beaucoup d'importance.

Les doutes me sont venus une dizaine d'années plus tard, à mesure que j'étais amené à examiner diverses pièces du recueil. De plus en plus il me paraissait difficile de comprendre ces textes en partant de l'hypothèse généralement admise qu'ils sont l'œuvre de Sérapion de Thmuis. Je pris donc le parti d'examiner à nouveau ces textes sans aucun préjugé, et je me suis fait une opinion dont je vais donner les raisons. Elle paraîtra sans doute révolutionnaire et je ne m'attends pas à ce qu'elle soit reçue sans contradiction. Je la soumetts au jugement des hommes compétents, tout spécialement à celui de mon confrère dom H. Engberding, à qui je suis heureux d'offrir cette modeste note en hommage de reconnaissance pour la part importante qu'il a prise à l'étude des liturgies orientales.

La conclusion à laquelle m'a amené l'étude des diverses prières de l'eucologe est que le rédacteur est un arien, à tout le moins un arianisant, et sûrement un pneumatomaque. Ce ne peut donc pas être Sérapion, ami et défenseur de saint Athanase.

Avant de relever les indices des tendances de l'auteur, deux remarques préliminaires sont nécessaires pour comprendre ce qui suit.

Tout d'abord des prières liturgiques ne sont pas des écrits polémiques et il ne faut pas s'attendre à y trouver des discussions en forme. Une liturgie arienne se distinguera plus par ce qu'elle ne dit pas que par ce qu'elle dit. Parfois telle prière prise isolément pourra recevoir une interprétation orthodoxe. Mais si on rapproche les formules favorites de l'auteur, on ne peut manquer de déceler ses tendances, et c'est la convergence de ces indices qui permet une conclusion ferme.

Une seconde remarque: une prière peut paraître arienne parce qu'elle est archaïque et qu'elle a été composée par un homme simple dénué de toute préoccupation théologique. Ce n'est pas le cas ici. Des formules telles que *ἀγένητε θεέ, ἀνεξιχνίαστε, ἀκατανόητε πάση γεννητῇ ὑποστάσει* (XIII 2) n'ont rien d'archaïque et trahissent un auteur qui a des prétentions théologiques. On ne peut non plus considérer comme archaïques des expressions telles que *σῶμα τοῦ λόγου* et *αἷμα τῆς ἀληθείας* (XIII 15) à propos de l'eucharistie, ou bien *ἐν δεξιᾷ ἀγενήτου* au lieu de

ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς (XVIII 1). Nous avons affaire à un auteur qui prend ses distances vis-à-vis de la tradition.

C'est évidemment la doctrine trinitaire du rédacteur qui trahit ses tendances ariennes. Le trait le plus frappant est l'usage qui est fait de ἀγένητος appliqué exclusivement au Père:

IV 1 ἀγένητε πάτερ

V 5 σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα καὶ τὸν μονογενῆ υἱόν

XII 3 σοὶ γὰρ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ

XIII 1 σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα

XIII 2 ἀγένητε θεέ, ... ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει

XIII 16 σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον πατέρα

XVIII 1 καθιζομένου ἐν δεξιᾷ ἀγενήτου

XIX 4 σοὶ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ

XXVII 1 καταλλάξαι τὸν λαόν σου τῷ ἀγενήτῳ θεῷ

La fréquence de ce mot dans des prières liturgiques est étonnante. On ne le trouve, à ma connaissance, que dans celles des Constitutions apostoliques<sup>5</sup>, ce qui n'est pas une recommandation au point de vue de l'orthodoxie. Si on replace ces textes dans le milieu alexandrin au IV<sup>e</sup> siècle, l'intention de l'auteur ne paraît pas douteuse.

'Αγένητος est employé par les apologistes chrétiens pour qualifier Dieu par opposition au monde qui est γενητός. Saint Athanase en fait encore le même usage dans ses premières œuvres apologétiques<sup>6</sup>. Mais entre temps les ariens s'en sont emparés et en ont fait une arme contre l'orthodoxie, en profitant de la confusion entre γενητός — ἀγένητος (factus — non factus) et γεννητός — ἀγέννητος (genitus — ingenitus). Il ne s'agit plus de l'opposition entre Dieu et le monde, mais entre le Père et le Fils. Pour les ariens, seul le Père est ἀγένητος (= ἀγέννητος), tandis que le Fils lui est γενητός (= γεννητός), puisqu'il a été engendré. Il se range donc du côté des créatures. Dès lors faire de ἀγένητος l'attribut spécifique du Père, c'est prendre parti et apporter de l'eau au moulin des ariens. Il n'est pas possible que Sérapion, partisan de saint Athanase, ait répété

<sup>5</sup> Constitutions apostoliques VIII 5,1; 6,8.11; 12,6.7 etc. La forme employée est ἀγέννητος.

<sup>6</sup> Sur cette question, voir P. Stiegele, *Der Agenesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts* = Freiburger Theologische Studien 12 (Fribourg en Brisgau 1913) 54–63. Contrairement à ce que l'on constate dans beaucoup de manuscrits où les formes ἀγένητος et ἀγέννητος alternent souvent sans raison apparente ou même contre le contexte, l'Eucologe emploie toujours la forme ἀγένητος.

à plaisir ce terme tout au moins ambigu. Deux de ces textes sont particulièrement suggestifs. Tout d'abord V 5 où le Père ἀγέννητος est juxtaposé au μονογενής. Peut-on insinuer plus adroitement que le Fils, lui, n'est pas ἀγέννητος? Ensuite XIII 2 où le Dieu ἀγέννητος, c'est-à-dire le Père, est opposé à πάση γεννητῇ ὑποστάσει. Pourquoi choisir justement ce terme de ὑπόστασις qui peut s'appliquer à une personne divine, plutôt que φύσις ou κτίσις qui feraient tout aussi bien l'affaire? Ce n'est pas le théologien malhabile qui emploie les mots au hasard; c'est l'arien qui laisse passer le bout de l'oreille.

Si on passe à la théologie du Logos, on est étonné de la pauvreté de vocabulaire de l'auteur, alors qu'il dispose d'une grande variété de termes quand il s'agit du Père. Le Fils est appelé 7 fois λόγος, 47 fois μονογενής ou parfois μονογενής υἱός. Pas une seule fois il n'y a une allusion à la divinité du Fils ni à son égalité avec le Père, ce qui serait étonnant de la part d'un nicéen qui compose très librement ses prières. Au contraire, il y a une tendance à insister sur la subordination du Fils. Le titre de sauveur n'est donné que quatre fois au Christ dans la formule biblique τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (XXII 2; XXV 1, 2; XXIX 1). Encore, dans ce dernier passage, le titre a-t-il déjà été donné au Père. Ordinairement, c'est le Père lui-même qui est sauveur: II 1; V 11; VII 1; XI 1; XXIII 1; XXIX 1. C'est le Père qui nous sauve, mais il nous sauve par son Fils. C'est vrai; mais il est curieux que Sérapion n'aurait jamais songé à employer pour le Christ l'expression θεὸς σωτήρ (Tite 2,13) qu'il lui applique dans son Epistola ad monachos<sup>7</sup>.

Si la doctrine du Verbe reste flottante et pêche plus par omission que par inexactitude, ce qui concerne le Saint-Esprit est beaucoup plus caractéristique. L'expression πνεῦμα ἅγιον οὐ ἅγιον πνεῦμα revient 39 fois, toujours sans article, sauf XXV 2: δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος; mais c'est là une citation de la formule liturgique de la confirmation. Le terme de παράκλητος est totalement absent; mais on trouve deux fois l'expression πνεῦμα θεῖον XXVII 1 à propos de l'ordination sacerdotale et XXVIII 1 pour le sacre épiscopal. On a l'impression que l'auteur considère le Saint-Esprit comme une force impersonnelle plutôt que comme une personne divine.

La conclusion de toutes les prières est régulièrement: διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς συμπάντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Dans quelques formules ἐν ἁγίῳ πνεύματι est maladroitement déplacé après Χριστοῦ et avant δι' οὗ; mais c'est probablement affaire de copiste. Cette doxologie n'est pas en elle-même arienne. Mais est-elle encore orthodoxe en 350—360? La dernière lettre de saint Athanase à Sérapion se termine par: dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ

<sup>7</sup> Epist. ad mon. I = PG 40,928.

δόξα και τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων<sup>8</sup>. Tel est le texte des deux plus anciens manuscrits, Paris, B. N. gr. 474 (XIe siècle) et Paris, Coislin gr. 45 (XIIe siècle), avec la seule variante de σύν au lieu de ἅμα. C'est une doxologie de ce genre qu'on attendrait. Dans l'Epistola ad monachos de Sérapion, on trouve la doxologie: gloire et puissance (ἡ δόξα και τὸ κράτος) au Père et au Fils et au Saint-Esprit<sup>9</sup>. Il serait étonnant que Sérapion ait conservé dans la liturgie une doxologie qui devenait caractéristique des ariens.

Cependant il y a plus: l'Esprit-Saint est, pour ainsi dire, mis en veilleuse. S'il est un endroit où on doit s'attendre à voir appeler la venue de l'Esprit-Saint, c'est bien la bénédiction des eaux baptismales. L'image de l'Esprit qui planait sur les eaux au début de la création et sa descente lors du baptême de Jésus ont inspiré les prières liturgiques de tous les rites. Il n'en est pas de même ici. On trouve sans doute l'expression πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου; mais voici comment elle est immédiatement développée: ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω και μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν (XIX 2). Et plus loin on demande que le Verbe descende dans les eaux du baptême comme il était descendu dans le Jourdain, afin de les rendre ἅγια και πνευματικά. Ce n'est donc pas l'Esprit qui descend dans les eaux, c'est le Verbe, et c'est lui qui les remplit de πνεῦμα.

Même phénomène pour la bénédiction du chrême destiné à conférer le don de l'Esprit: ὥστε διὰ τῆς θείας και ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου και σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῳ ἐνέργειαν θείαν και οὐράνιον (XXV 1). A prendre le texte tel qu'il est, c'est le Fils qui est la δύναμις du Père. Il y a peut-être là une faute de copiste ou une maladresse de rédaction. De toute manière, c'est la δύναμις du Fils qui doit produire dans le chrême la θεία ἐνέργεια. Celle-ci est bien sans doute l'Esprit-Saint. Mais il est clair que, dans un tel contexte, il apparaît comme une force impersonnelle plutôt que comme une personne divine.

Dans la bénédiction de l'huile des infirmes, il n'est pas question de l'Esprit-Saint. Il est fait appel à la vertu du Fils: ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἱατικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο (XXIX 1). La suite montre que l'huile ne doit pas servir seulement à guérir les malades, mais aussi à chasser les esprits impurs. Cependant il n'y a pas la moindre allusion à l'Esprit-Saint; mais on demande que toute puissance satanique craigne le nom du Père et du Fils: τὸ ὄνομά σου ἅγιον, ὃ ἐπικαλούμεθα νῦν ἡμεῖς, και τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς (XXIX 2). Du nom de l'Esprit-Saint il n'est pas fait mention. Ce silence est plus éloquent qu'une déclaration.

<sup>8</sup> Epist. ad Serap. IV 25 = PG 26, 676. Les manuscrits plus récents omettent δι' οὗ και, mais tous ont μεθ' οὗ. Pour le Saint-Esprit, la tradition manuscrite oscille entre σύν et ἅμα, ce qui ne fait aucune différence pour le sens.

<sup>9</sup> PG 40, 941. Voir aussi XI, ibid. 956 s., où Sérapion félicite les moines d'avoir combattu pour la ὁμοούσιος τριάς.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans l'épîclèse de l'anaphore, il n'est pas question de l'Esprit-Saint, mais du Logos: ἐπιδημησάτω, θεὸς τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος (XIII 15). Si nous rapprochons ce texte des précédents, nous voyons qu'il s'agit toujours de la même tendance: laisser dans l'ombre le caractère personnel du Saint-Esprit. Il est inutile de supposer, comme on l'a fait parfois, que l'épîclèse alexandrine était primitivement adressée au Verbe. Dom Capelle a déjà démontré que cette hypothèse n'a aucun fondement<sup>10</sup>. L'épîclèse de Sérapion est très nettement du type syrien tel qu'il apparaît dans l'anaphore de saint Jacques; mais l'auteur a substitué le Verbe au Saint-Esprit, comme il l'a fait pour la bénédiction des eaux baptismales. Ce n'est pas là une doctrine archaïque du Saint-Esprit. Il y a une volonté délibérée de reléguer l'Esprit-Saint dans l'ombre. Ce n'est pas vraisemblable de la part du véritable Sérapion qui a provoqué les lettres de saint Athanase sur la divinité du Saint-Esprit.

Ces indices, pris isolément, peuvent paraître trop légers pour emporter la conviction. Mais il faut voir leur convergence. Peut-on imaginer que Sérapion ait accumulé ces maladresses et que, en pleine crise arienne, il ait composé des prières pour le moins ambiguës qui pouvaient être utilisées sans réserve par les ariens et qui même leur fournissaient des arguments? L'auteur n'est pas un orthodoxe maladroit qui accumule les bévues; c'est un arien avisé qui use de l'équivoque et qui, malgré sa prudence, se trahit.

On se demandera comment personne n'a soupçonné jusqu'à présent l'origine réelle de ce recueil. Peut-être est-ce parce qu'on a été ébloui par le nom de Sérapion et que la joie de la découverte a désarmé la critique. Cependant un nom inscrit dans le titre d'un ouvrage n'est pas une garantie suffisante d'authenticité, surtout quand il s'agit d'un recueil liturgique. Il aurait fallu recourir à la critique interne de l'ensemble de l'ouvrage, et jusqu'à présent on ne l'avait pas fait. Dom Capelle a étudié l'anaphore. Il a été frappé par le caractère singulier de l'ouvrage; mais le préjugé d'authenticité, dont il n'a pas su se défaire, l'a empêché de voir la vraie solution<sup>11</sup>. La critique interne révèle que ces prières n'ont pas pu être composées vers 350—360 par un nicéen convaincu. D'autre part, l'auteur n'est pas un homme simple qui reproduit de confiance les formules traditionnelles. C'est un théologien qui a des idées personnelles, comme l'a déjà noté dom Capelle. Il faut ajouter que ces idées manifestent très clairement une tendance arienne.

L'eucologe ne perd pas pour cela tout intérêt; mais il ne faut pas le prendre pour ce qu'il n'est pas. Tout d'abord la date de 350—360 ne s'impose plus. L'arianisme a survécu bien au delà de ces années. L'eucologe

<sup>10</sup> Art. cité, 439—43.

<sup>11</sup> C'est d'autant plus surprenant que, dans l'article cité (439), Dom Capelle parle d'une «tendance suspecte à attribuer au Logos le rôle confié ailleurs au Saint-Esprit».

peut être postérieur d'un demi-siècle ou même d'un siècle à Sérapion. Il ne faut pas non plus y voir un témoin fidèle de l'authentique tradition alexandrine.

Faut-il supposer que le nom de Sérapion qui figure en tête de l'anaphore a tout de même quelque droit d'y figurer ? Le rédacteur arien a-t-il remanié une anaphore authentique de Sérapion ? C'est possible ; mais nous n'en saurons probablement jamais rien. Ce que la critique littéraire pourrait faire, c'est essayer de dégager le fonds traditionnel des innovations du rédacteur. C'est une besogne délicate qui mériterait d'être entreprise. Tout n'a pas été dit sur ce document, et cette note n'a pas pour but d'épuiser le sujet. Si elle a un mérite, c'est d'avoir montré qu'on n'a pas examiné l'eucologe d'assez près.

\* Point de Sérap. IV-25 = PG 26, 976. Les manuscrits offrent...  
C'est d'autant plus surprenant que dans l'anale c. 433, Donat Capelle...  
L'eucologe ne perd pas pour cela tout intérêt ; mais il ne faut pas le...  
prendre pour ce qu'il n'est pas. Tout d'abord la date de 350-360 ne...  
s'impose plus. L'arianisme a survécu bien au delà de ces années. L'eucologe...



## Précisions liturgiques syro-maronites sur le sacerdoce

par

Michael Breydy

La liturgie a toujours caractérisé la foi de ses fidèles, et il est tout à fait normal d'y repérer les traces des différentes écoles ou courants de pensée qui ont marqué les époques de formation du « corpus liturgicum ».

Les textes liturgiques des maronites, ainsi que tous ceux des autres églises syriennes, n'appartiennent pas à une seule époque, ni à un seul auteur, et par conséquent ne peuvent pas nous donner un « système » de doctrine déterminée, car ils ont subi, au cours des siècles, les influences et les rapports des différents courants théologiques et polémiques en Orient.

Cependant, la valeur de la liturgie en général, desservant comme « topicum ou lieu théologique », a été, récemment, l'objet d'études très importantes qui ont remis en lumière l'axiome ancien « Lex credendi legem statuit supplicandi »<sup>1</sup>.

La contribution spéciale de la liturgie à la science théologique consiste tout particulièrement à faire révéler au théologien la manière par laquelle l'Eglise a vécu et continue de vivre sa foi, en égard à la sanctification du monde surnaturalisé et au culte dû à Dieu<sup>2</sup>.

Autrefois la liturgie n'avait qu'une notion étroite et formaliste: c'était le culte officiel externe et public que l'homme rendait à Dieu. Aujourd'hui on situe la Liturgie, dans sa substance la plus authentique, parmi les réalités les plus essentielles de notre religion chrétienne.

« Etsi sacra Liturgia est praecipue adoratio divinae maiestatis necnon donum gratiae Dei, magnam etiam continet populi fidelis eruditionem » (cf. Trid. Sess. 22, c. 8. Denz. 946).

« In Liturgia enim Deus ad populum suum loquitur, Christus adhuc evangelium annuntiat » (Vatic. II, Constit. de Sacra Liturgia § 33).

On a pu dire que dans tout acte liturgique le sacerdoce du Christ est en jeu, et implicitement tout le Corps Mystique. En effet, des facteurs nouveaux dans le panorama théologique ont invité les penseurs chrétiens à reprendre une meilleure valorisation de la liturgie, en particulier, pour ce qui est de la centralisation de la vie chrétienne sur sa base fondamentale.

<sup>1</sup> Cf. K. Federer, *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg i. d. Schw. 1950); item, C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, Bib. Aut. Cr., 1959).

<sup>2</sup> Cf. Vagaggini, op. cit., 528-530.

La théologie positive n'a pas encore terminé de rédiger ses conclusions définitives au sujet de la « communauté de vie avec le Christ, dans la solidarité avec ses mystères et ses sacrements »; c'est ce qu'on a convenu d'appeler « Christumystik »<sup>3</sup>.

De même, la théologie morale en Occident n'a pas encore mis le point final à ses efforts scientifiques pour concrétiser les tendances contemporaines vers une « Christozentrik » bien fondée<sup>4</sup>.

### § 1: Les liturgies peuvent nous ramener sur la voie juste de la « primauté du Christ » en théologie

En Orient, où la liturgie a toujours été plus vitale que scientifique (mais d'une vitalité qui a comporté des gestes et des textes d'une haute valeur doctrinale), il est à espérer que nous puissions repérer, à travers ses textes, des lignes plus ou moins concrètes qui nous ramènent sur le chemin battu par les premières générations chrétiennes tout ardentes encore de leur foi et de leur amour envers Celui qui était « leur Christ et leur Dieu ».

Il est possible que la persistance des théologiens occidentaux à ne parler que de la figure « centrique » du Christ, fasse oublier l'autre expression, peut-être plus adéquate, de la « primauté du Christ »: primauté dans le rang, dans le temps, dans l'action et dans la valeur de la religion chrétienne.

Loin de nous de vouloir mésestimer les autres liturgies non-syriennes! Loin de nous aussi, de vouloir condamner en quelque façon les efforts et les tendances des théologiens occidentaux contemporains! Nous croyons cependant fermement, que tant les théologiens latins — qui ne perdraient rien à se référer aussi au lexique et à la mentalité des orientaux —, que les liturgies latines — qui ne peuvent jamais prétendre épuiser toute la vitalité de l'Eglise croyante —, devraient se rallier au patrimoine littéraire syro-araméen pour réaliser autant que possible « la somme doctrinale » impliquée dans ce trésor immense qu'est l'expérience mystique universelle de cet organisme vivant: l'EGLISE!

Cette unité organique n'est pas, en effet, ankylosée et uniforme, mais elle est aussi variée que l'est l'infini et inépuisable Mystère du Christ lui-même, et où chaque peuple découvre, selon son climat, sa culture et son ambiance historico-religieuse, des aspects différents qu'il enregistre dans ses propres textes liturgiques.

Dès lors il est tout à fait logique de conclure avec un théologien espagnol, qu'« un trait (du mystère du Christ) qui passe pour inaperçu chez un peuple peut très bien attirer l'attention d'un autre et y provoquer un courant profond et intéressant de vie spirituelle. Une Eglise

<sup>3</sup> Cf. Schnackenburg-Karrer, *Christumystik* = LThK <sup>2</sup>II, 1180-82.

<sup>4</sup> Cf. F. Bockle, *Bestrebungen in der Moraltheologie* = Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957), 425-28.

peut oublier des éléments qu'une autre a conservé avec tenacité. Il est impossible qu'un seul peuple ait pu donner une expression adéquate à tous les aspects du mystère de la Rédemption»<sup>5</sup>.

## § 2: La primauté du Christ-Prêtre dans un sedro de la messe maronite

A travers les champs fertiles des textes liturgiques syro-maronites, nous allons glaner certains épis, pour en tresser une gerbe dorée qui contienne les éléments primordiaux d'un système sacerdotal tel que le concevaient les aïeux de notre Eglise dans la simplicité de leur foi biblique, et la logique de leur doctrine chrétienne primitive.

Dans un ancien manuscrit de la Messe Maronite, conservé à la bibliothèque Nationale de Munich (Syriac. 5) nous avons retrouvé un «Sedro» rédigé selon la métrique de Saint Jacques, où l'on trouve résumée toute la doctrine syro-antiochienne sur la «PRIMAUTÉ» du Christ. Dommage que ce texte n'ait pas été repris dans les éditions du Missel, et qu'il soit resté inédit jusqu'à maintenant et donc complètement oublié.

Nous allons en traduire l'introduction et les versets principaux:

«C'est toi Seigneur (Jésus) que notre faiblesse appelle en ce moment; car c'est Toi seul qui es notre Seigneur: un autre que Toi nous ne reconnaissons pas!

C'est à Toi (en effet) qu'Abel construisît un autel, et éleva des victimes; et c'est à Ton Nom (= à ton adresse) qu'il offrit les premiers-nés de ses moutons et leurs agneaux, les plus gras!

Et l'offrande de NOÉ, le juste, c'est par Toi qu'elle a été acceptée; et Tu étais caché dans Ton Père secret, lorsque Tu l'as acceptée!

D'une grande similitude s'est revêtu Melchisedech, lorsqu'il offrait son oblation; car c'était l'image de Ton Pontificat qu'en esprit il réalisait par son sacrifice.

C'est à Toi qu'Abraham a construit un autel sur la montagne; et c'est par Toi qu'Isaac adolescent a été délivré du couteau!

C'est par Toi (= par tes mains) que la sainteté a été accordée aux enfants de Lévi; et c'est pour Toi qu'ils offraient leurs 'primitiae decimarum'.

C'est à Toi que Jacob fit un vœu quand il fuyait, et qu'il offrit toutes les dîmes lorsque Tu l'as rendu riche.

**A TOI ET A TON PERE, TOUTE OFFRANDE A ÉTÉ OFFERTE;  
CAR C'EST TOI QUI ACCEPTES AVEC TON PERE LES DÎMES!**

A Toi bénissent les chérubins en tremblant, et ils portent Ton joug sur leurs cous . . . .

A Toi et à ton Père sont élevées les victimes et les libations, **ET C'EST A TOI QU'A ÉTÉ OFFERT TOUT SACRIFICE DEPUIS LE DÉBUT (= DU MONDE).**

<sup>5</sup> Cf. Ignacio Oñatibia, *Liturgia y Teologia Espiritual = Lumen* (Vitoria Espagne) X (1961), 10-12 et ss.

Par Toi s'infusait la sainteté aux victimes et à leurs sacrificateurs et c'est par Toi que les PRÊTRES reçoivent l'Esprit pour leurs choses sacrées.

Toi, Tu survoles (= voltiges sur) les victimes avec ton Père, car ton essence est cachée aux créatures, et elle ne se dévoile pas.

C'est Ton Esprit qu'invoquent les Grands-Prêtres en tout moment; et il descend vers eux, tous, sans hésiter.

.....

(Par Ton Esprit) . . . . la parole des prêtres devient une clef qui ouvre la porte et qui appelle Ton Esprit; et il descend à cet appel sans hésiter.

Par cet Esprit Tu t'incorpores dans le pain simple et il devient 'CORPS', et par sa descente le calice mélangé devient 'SANG'.

Qu'il vienne, Seigneur, et qu'il nous sanctifie ce pain et ce vin; et qu'il nous délivre de nos péchés; et qu'ainsi les pontifes soient comme des SERAPHINS dans leur 'action sacrée', et qu'ils crient avec eux: 'saint, saint, saint Tu es, Seigneur!'

Et, maintenant, Seigneur, que par Toi, ce sacrifice soit accepté, présenté comme il est par nous, pécheurs, à Ta Divinité! . . . »<sup>6</sup>.

Ce texte mérite bien d'être étudié à part, pour en reconstituer l'histoire et la composition. D'ailleurs sa forme littéraire est d'une pureté classique insurmontable, signe évident de son appartenance à l'âge d'or de la Patrologie syriacque (V-VI siècles?).

Son contenu, reconnaissons-le, est un chef-d'œuvre théologique à l'adresse de la «PRIMAUTÉ ABSOLUE DU CHRIST».

Ceux qui l'ont prié et récité, ainsi que celui qui l'a composé, ne voyaient dans tout ce monde plein d'histoire matérielle et de révélation, qu'un seul SEIGNEUR: JESUS LE CHRIST, qui était avant qu'Abraham n'existât<sup>7</sup> et qui est la source même de toute sanctification et divinisation, comme Il est la source même de toute action créatrice ou médiatrice.

C'est par LUI ou en LUI que les premiers justes sont justifiés, et qu'ils exercent un sacerdoce déterminé. C'est par LUI ou en LUI que les Lévites obtiennent une nouvelle étape dans l'histoire du sacerdoce!

Remarquons, cependant, que les passages que nous pourrions rencontrer dans les autres livres liturgiques des maronites, ne peuvent pas concourir avec le SEDRO en question. Ils ne reviennent pas toujours sur l'ensemble

<sup>6</sup> Cf. le manuscrit Syriacum 5 de la Staatsbibliothek de Munich, du folium 19 jusqu'à 23 recto. Ce manuscrit a été apporté à Augsbourg en 1550 par un certain frère Joseph de St. Antoine (= Kozhaya) du Mont-Liban, et donné en cadeau à l'abbé Jean Widmanstadt.

Sa reliure démontre qu'il est formé de plusieurs cahiers dont l'écriture diffère en forme et en ancienneté. Certains cahiers sont certainement maronites, tandis que d'autres y ont été accouplés et sont de provenance jacobites. L'âge du dernier cahier contenant l'anaphore de St. Pierre (dite des XII Apôtres) peut remonter au XIV siècle. Le Vaticanum Syr. 29 contient aussi ce même SEDRO avec quelques variantes.

<sup>7</sup> Jn. 8,58: Antequam Abraham fieret, ego sum.

de cette «somme de la Primauté du Christ». Mais il est difficilement concevable qu'on puisse les comprendre en toute justesse, si on perdait de vue ce principe fondamental, sous entendu dans tout acte et dans tout texte liturgique concernant le sacerdoce ou la médiation dans l'Eglise chrétienne!

Le SEDRO précédent aura eu l'avantage de nous présenter d'un seul coup le tréfond d'où proviennent tant d'expressions et de manifestations liturgiques qui semblent n'avoir aucun lien ni entre elles ni avec les exposés dogmatiques connus en Syrie chrétienne, ni même avec les professions de foi théologiques rédigées en Occident!

A base d'une interprétation de la «PRIMAUTÉ DU CHRIST», qui englobe tout à la fois, nous pourrions enfin comprendre l'action divinisatrice et sanctificatrice déployée par Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire avant l'Incarnation du Verbe comme après.

«Notre Seigneur Jésus-Christ — dit-on dans le SEDRO de la III<sup>ème</sup> station du Vendredi au Bréviaire ferial dit Grand Office — est la source de divinité (= divinisation) de ceux qui sont divinisés, et c'est LUI qui divinise et sanctifie ceux qui sont prêtres à la perfection... C'est LUI qui orne les prêtres et qui parachève les Pontifes. C'est LUI qui s'est choisi parmi les mortels (= ceux de la terre) des PRÊTRES à qui il a confié l'administration du trésor de son royaume, en mettant entre leurs mains les clefs de ce trésor pour qu'ils distribuent ses richesses à ceux qui en ont besoin.»

§ 3: Le Christ-Prêtre est la source de toute divinisation et de tout sacerdoce en même temps

Ils sont innombrables les passages des Offices divins maronites où le Christ, cette personne historique qu'on nomme parfois tout simplement «Jésus qui êtes notre Dieu»<sup>8</sup>, est la source du sacerdoce dans notre religion et le premier prêtre en général.

Parallèlement au SEDRO de la Messe que nous avons déjà reporté, nous trouvons dans l'office du Jeudi saint un autre cantique sur le mètre de Saint Ephrem qui contient ces mêmes idées:

«Par Toi, Seigneur, a été terminée la KHOUMROUTO (= sacerdoce) des enfants de LEVI... car, Toi, Seigneur, Tu es la source du Sacerdoce»<sup>9</sup>.

Il n'y a donc pas de sacerdoce qui ne se réfère à Lui, ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau; néanmoins, parce que Lui est le Christ, le principal personnage vers qui doivent se tourner tous les yeux pour

<sup>8</sup> Cf. Sexte du lundi, sur le ton «Wo-yo lyudoyé», édition de Jounieh (1936), 173, et le «SEDRO» de la III<sup>ème</sup> station du mercredi.

<sup>9</sup> Cf. L'office HACHEH ou Passional, II station du jeudi, cantique «Ephremoyto»; éd. Debs, 360 s.

voir, à partir de là, Dieu et le monde créé, on distingue pratiquement les sacerdoce qui ont existé avant son apparition dans l'Histoire, et celui qui a été constitué après sa sortie du monde visible. Les uns et les autres sont cités ou énumérés en fonction de SON SACERDOCE à LUI.

Un premier signe de l'intervention sacerdotale du Christ, est rappelé déjà au paradis terrestre, lorsque «Celui qui est la source du Sacerdoce t'a appelé, ô Adam, où es-tu»<sup>10</sup>.

C'est pour le Christ qu'Adam a été fait prêtre lors de sa création, et il en devient aussi l'objet des premières préoccupations sacerdotales à son tour.

Qu'Adam ait été fait prêtre, lors de sa création, les passages nombreux de l'Office férial du vendredi nous le répètent à satiété:

«Regem et sacerdotem et prophetam et principem et gubernatorem (= administratorem) fecit Deus Adam, et posuit illum in Paradiso, et eo quod transgressus est praeceptum, et manducavit ex arbore, eduxit illum de medio ejus, ut coleret terram maledictionum»<sup>11</sup>.

«Feria sexta plasmavit Deus Adam, et Feria sexta transgressus est praeceptum, et gustavit mortem; et feria sexta ascendit crucem Redemptor noster, et interfecit mortem interficientem nos, et vivificavit Adam»<sup>12</sup>.

«In hoc die feriae sextae plasmavit Deus Adamum et insufflavit in faciem ejus spiritum vitae et fecit eum sacerdotem, et prophetam posuitque eum in horto Paradisi, et praecepit ei ut custodiret arbores . . . . »<sup>13</sup>.

Dans l'Office férial manuscrit (Vatic. Syr. 316) il y a aussi un passage de la même teneur que les précédents et dont voici la traduction:

«Adam, le premier prêtre, a servi l'Eglise d'Eden, et avec les anges il procédait, avant qu'il ne transgresse le précepte.

Du haut des montagnes on annonce: Adam est le premier prêtre, et on dit, gloire au Seigneur, car (Adam) a servi dans l'Eglise d'Eden»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Passional, office du vendredi saint, 5<sup>e</sup> Station; éd. Debs, 526.

<sup>11</sup> Cf. Office du matin, premier cantique. Nous en donnons la version latine faite par Nasrallah (Victor) Scialac, selon le manuscrit Fondo Sessoriano 177, de la Bibliothèque Nationale de Rome, fol. 424 bis recto, et passim in eodem sensu ad litteram in fol. 425 et 426.

<sup>12</sup> Ibid. fol. 423.

<sup>13</sup> Ibid. oratio post Sedro, fol. 435 recto.

<sup>14</sup> Cf le ton «Ramremain» de l'office du vendredi matin dans le manuscrit Vaticanum Syr. 316 fol. 260. Ce passage ne se trouve pas dans la version faite par Scialac. Cf. aussi le Rituel des Ordinations «Cheirotonia» du presbytre, au moment où l'évêque ouvre les paumes de l'ordinand: «Tu as fait (Adam) pontife et prêtre pur pour le service de ta divinité et de tes mystères = sacrements . . . » Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium* II (Würzburg 1864). 154 s.

#### § 4: Le sacerdoce adamitique d'après les textes du Bréviaire maronite

A propos de ces textes du Bréviaire maronite, et avant même de citer ceux qui restent, en faveur d'un «sacerdoce adamitique», nous voudrions prénoter d'abord quelques explications dues à la plume de notre grand érudit maronite, Nasrallah Scialac, promoteur incontestable de l'édition du Bréviaire de 1623—1625 à Rome.

Au sujet de ces passages la Commission examinatrice avait émis plusieurs censures auxquelles Nasrallah Scialac a répondu de la façon suivante:

Censure 27<sup>o</sup>: Contra illud: «Regem et Sacerdotem et prophetam et summum pontificem fecit Deus Adamum primum, et posuit illum in Paradiso omnibus bonis pleno, et eo quod manducavit de fructo ejecit illum de Paradiso in terra maledictionis». Deleantur per totum.

Respond. O praeclara censura, Dicant quae verba delenda sunt. Respondent: deletur totum.

«Deus O. . . ., septem diebus fecit mundum et non uno verbo, ut suaviter disponeret omnia. Patres vero Jesuitae, uno verbo 'deletur totum' destruent maronitarum Breviarium a tot sanctis Patribus, multis saeculis, summo cum labore compositum . . . .

- 1) Quod Deus Adam fecit regem patet ex eo: 'Faciamus ad imaginem . . . ut praesit piscibus . . . universaeque terrae'.
- 2) Quod sacerdotem: nam Cain et Abel offerebant sacrificia. Necessè est autem quod ab aliquo hunc modum sacrificandi didiscissent. Alius vero in terra non erat praeter Adam . . . Ergo, si ipse illos docuit, munus sacerdotii exercebat . . . .
- 3) Quod fuit propheta, omnes Patres consentiunt, nam cognovit Christum esse venturum.
- 4) Quod fuisset summus pontifex: nam ille Summus Pontifex est qui praeest sacerdotibus, et ab illo dependent, vel a quo coeteri sacerdotes sacerdotium sumunt. Talis enim fuit Adam.

Nam omnes sacerdotes qui fuerunt in Lege Naturae, ab eo sacerdotium desumpserunt. Quod fuissent in Lege naturae sacerdotes, ipsa Scriptura asserit, nam ait 'Illo tempore Deo homines offerre sacrificia et aedificare altaria supra quae sacrificia offerri debebant Deo'. Sacrificia vero a sacerdotibus offeruntur.

Ergo in Lege naturae fuerunt sacerdotes.

Et si fuissent, ergo ab Adam assumpserunt sacerdotium et ab eo dependebant»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Cf. Manuscrit Borgianum Latin. 31, Bibliotheca Vaticana: Pro Maronitarum Nationis Breviario Defensio (Abbatis Victorii Scialac Accurensis . . . conscripta inter 1623—1627). Nos extraits sont tirés des pp. 290—93. Au sujet du sacerdoce dans la période préaaronique, on peut consulter aussi St. Thomas, Summa Theologica, I-II q. 103.

Il ne peut y avoir rien de plus clair que cet exposé de Nasrallah Scialac, et nous ne trouvons vraiment rien à lui ajouter. Le sacerdoce adamitique est une doctrine sûre dans la patristique orientale et trop recalquée dans la liturgie maronite pour qu'un théologien puisse la négliger.

En rapport avec le sujet précédent, il y a dans l'office du vendredi matin, le texte suivant qui est employé parfois dans l'office du vendredi saint, et dont nous reportons ici la version latine faite par Scialac lui-même :

«Vocavit Adam duos filios genitos suos: Cainum et Abelem, et dixit illis: 'Tu, Cain, sume de terra (= de plantatione) tua fructum benedictionibus plenum, et tu, Abel, primogenitum ovium tuarum et offerte Domino pro culpa mea' —

Acceperunt haeredes oblationes secundum praeceptum patris sui, et surrexerunt et abierunt ut offerrent; vidit Dominus Abelem mundum esse et sacrificium ejus acceptavit, et sacrificium Caini contemptum est»<sup>16</sup>.

Naturellement ce passage aussi avait été censuré, et voici la défense qui s'y réfère dans le manuscrit sus-mentionné de Scialac :

Censura 16: Verba Adami ad duos filios ejus Abel et Cain ... deleantur ut apographum.

Respond. Communis sententia Patrum est quod Adam docuerit suos filios cultum veri Dei et sacrificium offerre Deo. Vide Interpretes in Genes. in sacrificio Abelis et Caini. Et hoc apographum non est. Rationi etiam probatur, quia qui sacrificium offert ab aliquo didicisse necesse est, vel a Deo, vel ab aliquo homine.

A Deo Adam edoctus est cultum religionis ut tenet Sanctus Thomas cum universis theologis ...

Ab homine sicuti qui descenderunt ab Adam, et non ab Apostolis.

Sciebant etiam Cain et Abel Adamum peccasse in Paradiso. Quid enim prohibet, suadente patre et matre, pro peccato hoc sacrificium Deo offerre. Est-ne contra fidem?

Minime quidem, imo Patrum et Doctorum sententiam confirmat. Dicit enim Breviarium «... ait illis ... et ita sacrificiate, offerte sacrificia Deo propter stultitiam meam, quia videbit Dominus sacrificia vestra, et delebit chirographum debitorum meorum ...»<sup>17</sup>.

On ne peut que faire le parallèle entre l'intention déclarée ici au nom d'Adam «videbit sacrificium vestrum ... delebit chirographum ...» et ce que nous venons de lire plus haut dans le «Sedro» :

«C'est au Christ qu'Abel avait érigé l'autel, et en son Nom qu'il offrit les premiers-nés de ses brebis ... car c'est par Lui que s'in-fusait la sainteté aux victimes et à ceux qui les offraient».

<sup>16</sup> Cf. Vatic. Syr. 316, fol. 254 recto: et la traduction de Scialac dans manusc. Fondo Sessoriano 177, fol. 425, 426 et 436 recto et verso.

<sup>17</sup> Cf. op. cit., 271, pro censura 16; et 284 pro censura 23 in eodem sensu.



Il est quand même très démonstratif de la mentalité et de la foi de nos anciens Pères, comment ils appliquent l'idée paulinienne du «chirographum delebit»<sup>18</sup>.

La liturgie syro-maronite, en vue d'instruire les fidèles sur la doctrine révélée, la concentre entièrement sur le Christ, souvent directement, mais parfois elle s'y prend aussi de biais.

Celui à qui on avait attribué auparavant l'appel à Adam «Où es-tu?» comme pour signifier l'anxiété du Bon Pasteur qui se met à la recherche de sa brébis égarée — l'Adam de la chute —, est celui-là même que l'Eglise offre à la vision des fils d'Adam entre les mains des prêtres.

A titre d'exemple à l'appui de ce qui vient d'être affirmé, voici la traduction latine, due à Scialac, d'une strophe finale dans l'office du vendredi matin:

«Veni, Adam, qui concupivisti arborem in horto,  
Veni, vide, Dominum arboris positum super altare;  
Et vide sacerdotes stantes coram illo  
et dividunt illum cum timore et tremore;  
Veni, sume corpus ejus sanctum, et expiare sanguine ejus,  
et clama ad Dominum arboris: Tibi Gloria Domine!»<sup>19</sup>

L'écoulement des siècles n'a plus de valeur en présence du Christ, et de l'ensemble de son économie divine: les prêtres avant Lui, sont là pour le figurer, et ils sont sanctifiés par Lui, et en son Nom; les prêtres après Lui, sont institués par Lui, et c'est par Lui aussi qu'ils agissent.

Ils ne font donc que suivre le même chemin, en restant unis et dépendants de Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie: le Médiateur parfait et unique.

#### § 5: Le sacerdoce aaronique selon le Passional maronite

Le Christ qui est à la fois «prêtre et sacrificateur, agneau et victime expiatrice»<sup>20</sup>, Celui qui a donné le sacerdoce aux enfants de Lévi<sup>21</sup> à la manière d'une vigne confiée à des ouvriers vigneron, n'a point renié sa vigne, mais il l'a tout simplement reprise à Lui, et confiée à d'autres mains plus laborieuses et plus fidèles<sup>22</sup>.

La parabole de la vigne, autant que nous sachions, n'a pas été employée dans ce sens accommodative, en dehors du milieu syro-antiochien.

Elle justifie ainsi la conception originale du système sacerdotal syro-antiochien, et démontre à sa façon la conviction des Pères syriens à propos

<sup>18</sup> Coloss. 2, 14: «... delens quod adversus nos erat chirographum decreti quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio affigens illud cruci...»

<sup>19</sup> Cf. Vaticanum Syr. 316 fol. 255 verso, et traduction de Scialac, Sessoriano 177, p. 429.

<sup>20</sup> Cf. Hacheh ou passional, Soutoro du lundi; éd. Debs, 16.

<sup>21</sup> Ibid. matin du mercredi; éd. Debs, 283.

<sup>22</sup> Ibid. matin du mardi; éd. Debs, 172-77; 183, 188 et alibi.

du dépassement non de l'annulation des sacerdoce qui ont précédé le Christ, et que le sacerdoce aaronique n'était qu'une vigne confiée à des vigneron, mais dont le propriétaire incontestable et originel était le Christ lui-même.

Institution divine qui se rattache le plus prochainement à la Personne du Christ, le sacerdoce n'a point été annulé dans la synagogue, dans le sens d'une abolition objective.

Il a été tout simplement repris, et transmis dans une forme encore plus parachevée, à la «troupe de Simon Pierre» c'est-à-dire, à l'Eglise fondée sur cette «Pierre».

Ce n'est que dans le sens d'une abolition subjective qu'on pourrait en parler, sans trahir le sentiment des Pères syro-antiochiens qui attachaient une grande importance au sacerdoce en fonction avant l'apparition du Christ dans l'Histoire.

Voici comment s'exprime-t-on dans l'office du Passional:

«Vous avez repris à Israel le sacerdoce et le royaume»<sup>23</sup>.

«Vous avez enlevé à Israel le sacerdoce figuratif»<sup>24</sup>.

Dans l'office du lundi de la Semaine Sainte on insiste souvent sur cette idée inspirée dans la fameuse parabole de la Vigne:

«Seigneur ... Fais-nous une vigne féconde, qui te soit agréable<sup>25</sup>  
... vigne féconde du Bien-Aimé qui s'est rendue célèbre parmi les  
peuples»<sup>26</sup>.

«Seigneur ... qui a planté dans le monde une vigne ... et y a creusé  
un «pressoir» qui est le sacerdoce aaronique ... en la confiant aux  
prêtres et aux scribes ...»<sup>27</sup>.

Une pareille acommodation de la parabole évangélique (Mt 21, 33 ss.) est aussi à la base de plusieurs passages concernant la conduite des prêtres juifs, dans l'office du Passional.

«Les prêtres infidèles et traîtres, se sont entendus par jalousie pour  
tuer le FILS, en vue de prendre son héritage, et mettre la main sur  
son royaume. Et Sion les a aidés à prendre le règne et à écarter le  
Seigneur des prophètes ...

Et Lui, il cacha sa splendeur afin que les prêtres borgnes puissent  
le regarder»<sup>28</sup>.

C'est pourquoi, en tout respect, on fait appel à Aaron lui-même pour qu'il témoigne contre la Synagogue:

«O Aaron, grand prêtre des figures (et des symboles), vois quel crime  
a commis cette multitude que tu as servi par ton pontificat!»<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Hacheh, 18, Sedro.

<sup>24</sup> Ibid., 31; item 114, 116, 360 et alibi.

<sup>25</sup> Ibid., 28.

<sup>26</sup> Ibid., 22.

<sup>27</sup> Ibid., 30.

<sup>28</sup> Ibid., 164. Cf. etiam 166, 172, 181, 183, 315 et alibi.

<sup>29</sup> Ibid., sutoro du jeudi; 338.

Par leur conduite, les prêtres (de la synagogue) ont perdu leur valeur, et le respect qui leur était dû. Le grand Prêtre qui s'est fait victime, Lui qui «accepte les victimes et qui est le Seigneur des prêtres, a voulu devenir victime sacerdotale étant lui-même prêtre»<sup>30</sup>. En raison de quoi, c'est la «multitude-association de Simon Pierre qui bénéficiera désormais du sacerdoce dont elle s'est rendue digne»<sup>31</sup>.

«... Parce qu'il a été sacrifié, il a dissous et annulé les victimes et les sacrifices et les prêtres de la Loi qui avaient sacrifié, offert et servi contrairement à la Loi ...»<sup>32</sup>.

«O Caïphe, lévite non saint, par toi se termine le sacerdoce de la maison d'Aaron. Le Seigneur du Sanctuaire méprisé, ne laissera plus de prêtres dans la maison de Lévi. Tu es la honte des grands prêtres. Ton sacerdoce est annulé!»<sup>33</sup>

«O juifs, voici que votre maison vous sera laissée en ruine; sans sacerdoce, sans règne, et sans prophétie!»<sup>34</sup>

#### § 6: La transition au sacerdoce chrétien d'après les «cheirotanies présbytérales» maronites

Aux yeux des syro-antiochiens, il y a bien donc une différence entre le rejet des prêtres de la synagogue, et entre l'annulation du sacerdoce institué par la Loi divine en prévision ou mieux en participation symbolique préalable du sacerdoce du Christ.

Certains textes, repris surtout dans les offices des ordinations sacerdotales, nous montrent jusqu'à quel point on tenait à assurer la permanence de cette institution divine légitime, en affirmant le mode légal de sa transmission sur le niveau social et public, tout au long des siècles:

«Le Seigneur (= le Grand) est descendu sur le Mont Sinaï, et il imposa sa main sur Moïse, Moïse l'imposa sur Aaron, et elle a été transmise jusqu'à Jean (le Baptiste); Jean l'impose sur Notre Seigneur, et Notre Seigneur l'accorda aux apôtres. Les apôtres bénis l'ont imposée à tous les degrés du sacerdoce.

(Autre variante: les apôtres bénis l'ont imposée dans l'Eglise sainte et fidèle!)

(Seconde variante: Et voici qu'elle est répandue partout. Béni soit celui qui a distribué le Sacerdoce. Alleluja, Alleluja! Ton nom Vivant soit glorifié!)»<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Ibid., 440, item 431.

<sup>31</sup> Ibid., 442.

<sup>32</sup> Ibid., 444.

<sup>33</sup> Ibid., 555.

<sup>34</sup> Refrain concluant tous les Böout du Passional.

<sup>35</sup> Cf. Qolo de l'ordination du Psalte, dans la cheirotnia; item cf. «Les mélodies syriennes», de Douayhy, éditées par P. Aschqar (Jounieh 1939) 175.





il y a, dans les services liturgiques syro-maronites, deux circonstances où le sacerdoce déjà chrétien apparaît dans toute sa splendeur, son prestige et sa valeur transcendente. Ce sont les passages spécialement consacrés à la mémoire des prêtres défunts: a) dans l'office ferial du vendredi et du mercredi (au troisième nocturne ou station) et b) dans l'office funèbre.

Nous allons en transcrire certains morceaux à cause de leur importance doctrinale. Nous les avons choisis surtout en vue d'arriver à une configuration exacte de la dignité sacerdotale héritée dans l'Eglise chrétienne immédiatement après l'ascension du Seigneur:

«Qu'il est beau le service des prêtres, et qu'elle est douce l'odeur de leurs encens offerts devant le Seigneur, dans l'Eglise sainte, en compagnie des anges».

«Ils habitent dans la lumière éblouissante et puisent la vie dans Ton Essence».

«L'ordre des prêtres est plus grand que tous les ordres des séraphins, son pouvoir est plus grand et plus haut que le pouvoir des 'dominations' (des rois)».

«Nous commémorons aujourd'hui, Seigneur, nos pères et frères, afin que tu les réjouisses dans ton paradis parmi les esprits et les anges; et qu'ils puisent la vie dans Ton Essence, en t'élevant la Gloire et les Grâces, et à Ton Père, et au Saint-Esprit: Dieu Un!»

«Glorifiez-moi, Seigneur, glorifiez-moi, dit le Sacerdoce à son Auteur. Et il lui a répondu: il n'y a rien de plus haut que l'honneur que je t'ai donné, ni les légions de l'ordre de Gabriel, ni les foules et les armées de Michel, n'ont un grade plus haut que le tien qui t'élève jusqu'au haut du Ciel».

«Qu'il est beau et joli (le prêtre) debout au Sanctuaire, lorsqu'il demande grâce et miséricorde, suppliant Dieu en faveur des pécheurs»<sup>47</sup>.

Quant au prêtre mourant, voici quel genre d'invocations on lui met en bouche:

«Le Sacerdoce dont Tu m'as revêtu par l'imposition des mains, et l'Eglise Sainte dans laquelle j'ai été gouverneur et pasteur, avec l'autel que j'ai servi, me soient d'intercesseurs (protecteurs) pendant ma marche de sortie de ce monde!»

«Ton Corps et Ton Sang, que j'ai distribué (fractionné) pour tes brebis, me soient (comme) un pont pour traverser jusqu'à l'endroit plein de vie».

«Si moi, je t'ai offensé en péchant, o fils de Dieu, par Ton Corps et Ton Sang que j'ai porté (en procession) me soient remises mes

<sup>47</sup> Cf. Office de la III Station du vendredi au Grand Bréviaire. Dans le même sens, voici cette strophe qui se chante dans l'ordination du sous-diacre: «Ni les rangs de Gabriel, Ni les multitudes de Michael, Ni les légions des Séraphins, n'ont un grade plus grand que celui du Sacerdoce».

faites; et que l'ardeur du feu n'ait pas prise sur moi, puisque j'ai lu chaque jour (aux autres) les trésors de Ton Evangile».

«Quand Ta Majesté apparaîtra, et les registres seront ouverts, que moi, et les enfants que tu m'as donné (= en paroisse) puissions Te confesser et Te glorifier ensemble»<sup>48</sup>.

Evidemment, si l'on exigeait de ces passages liturgiques une doctrine exclusive sur la portée définitive du concept du sacerdoce chrétien, on se leurre; car on pourrait constater chaque fois, et dans chacun des textes parcourus, de nouveaux éléments théologiques étalés selon les circonstances liturgiques pour lesquelles chaque texte a été prévu et rédigé.

Mais si l'on accouple et harmonise les différents passages concernant le prêtre et le sacerdoce dans les nombreux recueils liturgiques qui embrassent tout le domaine sacramental (= administration des sacrements), sacramentaire (= prières et offices divers) et rituel canonique (= oraison à l'occasion d'une investiture juridictionnelle ou d'une «fulmination» de mesures administratives ou correctionnelles, etc. . . .), alors on pourra bien jouir d'un tableau en mosaïque où la figure du sacerdoce est peinte avec des pierres précieuses taillées dans les meilleures mines de la révélation et de la foi chrétienne.

#### § 8: Aspects culturels et juridictionnels des prêtres du Nouveau Testament: Leitourgon et uperetas

Ce serait, pour nous, une œuvre ingrate et assurément toujours déficiente, si nous continuons à citer des passages collectionnées dans les livres liturgiques en usage. Une tentative semblable mériterait, cependant, un travail ex professo, et serait digne de la reconnaissance des liturgistes ainsi que des théologiens.

L'extension même de cette dissertation nous oblige à nous limiter seulement à un résumé condensé renonçant à une catalogation complète et exhaustive.

L'importance du rôle sacerdotal dans la vie de l'Eglise n'étant pas moindre que dans l'Ancien Testament, le prêtre chrétien dénommé en théologie scolastique «ministre et participant» n'est pas à considérer pour autant diminué; bien au contraire, son ministère est décrit de telle façon qu'il reste vraiment à la hauteur du prestige et de l'importance qu'on vient de lui chanter dans les strophes liturgiques sus-mentionnées.

Le prêtre chrétien implore et obtient la rémission des fautes et des péchés de son peuple, en desservant la divinité du Christ<sup>49</sup> en offrant l'encens au sanctuaire et à l'autel. En distribuant aussi le Corps et le Sang il devient agréable au Christ-Dieu, et il dépasse de loin les anges<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Cf. Funérailles des prêtres, I Madrasche.

<sup>49</sup> Cf. Office du vendredi, Saphro «Aloho dabno l'idteh»; éd. Jounieh, 462.

<sup>50</sup> Cf. Ephremoyoto au Missel: «Tobo d'aïti» et «Ityo Ghnizo» en les comparant avec «Firmeh d'khayo» du Missel et du Bréviaire au Saphro du lundi; éd. Jounieh, 165.

Jusqu'ici ce n'est que l'aspect culturel qui résulte des textes du missel et du bréviaire maronites.

Il n'est pas juste, cependant, que l'insistance répétée sur ces pouvoirs culturels fasse éclipser les importants passages dont la mise en évidence ne sied pas normalement dans des recueils liturgiques, mais qui sont l'écho direct des paroles suivantes de Saint Pierre :

« Seniores qui in vobis sunt, obsecro . . . pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte sed spontanee secundum Deum . . . neque ut dominantes in cleris (μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων) nicht als Gewaltherrscher — non comme des autocrates sur les communautés qui vous sont assignées, mais en étant les modèles de votre troupeau) sed forma facti gregis ex animo »<sup>51</sup>.

Les prêtres chrétiens doivent rester en tête de leur troupeau, et y briller comme Pierre le chef des disciples<sup>52</sup> : c'est des prêtres que le peuple fidèle obtient la bénédiction<sup>53</sup> :

« Appelés par la grâce du Seigneur Jésus au don (= à la donation) de son Corps et de son Sang, ils demandent les grâces et les miséricordes pour eux et pour toute leur paroisse »<sup>54</sup>.

Ils prient pour eux-mêmes aussi, pour pouvoir accomplir sans cesse le ministère du sanctuaire, « car Tu nous a fait majordômes de ta maison pour distribuer à tes serviteurs les rations »<sup>55</sup>.

Leur pouvoir juridictionnel et administratif, leur « imperium ordinatum », leur rôle de « uperetas »<sup>56</sup> et non seulement de « leitourgon » du Christ-Dieu, sont justement rappelés dans la prière que la communauté entière fait à leur intention dans un « sedro » du samedi ferial :

« Et, à nos Pères saints, chefs institués de ton peuple, accorde-leur, Seigneur . . . afin qu'ils puissent paître et gouverner leurs troupeaux sacerdotaux en toute harmonie avec la crainte de Dieu et la soumission, et qu'ils préparent ainsi un peuple parfait qui fait concours dans les bonnes œuvres de la justice »<sup>57</sup>.

Aussi l'Eglise elle-même se félicite pour les ordres et les sièges (= mansiones) qu'y a institués le Dieu vivant, et « last not at least », pour le sacerdoce qui détient en elle les clefs de la hauteur et de la profondeur (= de l'abîme)<sup>58</sup>.

Médiateur à son tour, le prêtre chrétien jouit non seulement des rôles culturels qu'avait son homonyme dans l'Ancienne Alliance, mais surtout des rôles compris dans les « pleins-pouvoirs » qui lui sont accordés pour

<sup>51</sup> I Petr. 5, 1–5.

<sup>52</sup> Cf. VI Ephremoyto au Missel.

<sup>53</sup> Cf. Sedro du Soutoro du mercredi; Jounieh, 275.

<sup>54</sup> Cf. V Ephremoyto au Missel.

<sup>55</sup> Ibid. et le Sedro du Soutoro du dimanche; Jounieh, 18.

<sup>56</sup> Cf. I Cor. 4, 1, et G. d'Ercole, *Ordinamento giuridico Neotestamentario*, ad usum Auditorum (Roma 1956), chap. 2: I Poteri dei Reggitori, 84–110.

<sup>57</sup> Cf. Sedro de Tierce du samedi; Jounieh, 555–56.

<sup>58</sup> Cf. Strophe « Tobaik 'Idto », Vêpres du samedi, 494 (édit. Jounieh).



paître le nouvel Israel et le faire parvenir jusqu'au Paradis perdu, là où le Christ-Dieu est toujours en train de rappeler à soi l'Adam dévoyé: «Adam, où es-tu?»

Surbordonné au Christ-Dieu, il n'a point le droit d'abuser de ses pleins-pouvoirs, car son «empire» est bien un «imperium ordinatum». Homme, choisi d'entre les hommes, il a des obligations auxquelles il ne peut point échapper; il a aussi «un service commandé» à faire au nom du Christ-Homme, pour les hommes et en leur représentation.

Néanmoins, un système proprement dit sur la doctrine sacerdotale n'existe pas dans la liturgie maronite dans l'état actuel où nous la trouvons, malgré tout ce que nous y avons déduit précédemment. L'accumulation des résidus et des influences extra-araméennes, comme les œuvres manifestement néo-platoniciennes du Pseudo-Dénys, ne nous permettent plus la récupération de données exclusives sur le fond traditionnel en matière de «sacerdoce = Kohnouto».

En effet, nous rencontrons ça et là, des expressions évoquant «l'Eglise céleste, celle des premiers-nés (=anges?) avec un autel céleste»<sup>59</sup>.

Ces influences ne tranchent pas beaucoup sur l'ensemble des éléments descriptifs du sacerdoce, mais elles peuvent dépister facilement. Leur contexte montre quand même comment on essayait de les incorporer sans trop de contraste avec la ligne traditionnelle.

En voici quelques spécimens:

«C'est le Seigneur qui donna le sacerdoce aux humains terrestres et il les a fait comme des anges qui glorifient sa divinité.

Les prêtres dans l'ordre des anges,  
les diacres dans celui des séraphins,

les sous-diacres et les lecteurs comme des esprits vigilants»<sup>60</sup>.

«Moïse monta sur le Sinâi et vit l'intérieur de la maison de Dieu, et il fut revêtu de splendeur;

Et il fit selon l'ordre et la ressemblance qu'il avait vu dans l'Eglise des premiers-nés»<sup>61</sup>.

«Le char du Seigneur dans les Hauteurs est entouré de flammes, et les séraphins à six ailes lui crient: 'Saint, Saint'!

Voici que l'autel est devenu un char,  
et les prêtres à l'égal des séraphins distribuent  
le Corps et le Sang du Fils de la Vierge»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cf. Qolo Phschito, dans Rituel des Ordinations «procession du nouveau prêtre»:

ܩܘܠܘ ܩܘܠܘ ܩܘܠܘ — ܩܘܠܘ ܩܘܠܘ ܩܘܠܘ

Item: Saphro du lundi ferial, 160-61.

<sup>60</sup> Cf. Ordination de l'Archidiaque, Ps. «Ramrëmain».

<sup>61</sup> Cf. Procession du nouveau prêtre au rituel des Ordinations.

<sup>62</sup> Cf. IV cant. du Saphro du lundi; 160 s.

Est-il étonnant, après la lecture de ces textes, de trouver dans les offices des petites heures fériales (de formation certainement plus tardive et dans un milieu plutôt monastique) des passages qui se réfèrent en quelque façon aux influences de l'Aréopagite et de sa hiérarchie sacerdotale céleste et angélique, ou bien qui rappèlent... «un autel céleste où sont agrées les prières des hommes?»<sup>63</sup>

D'autres influences se font remarquer surtout dans les «houssoyo», que j'aime appeler «homélie»; car c'est là précisément que consiste leur utilité pratique: instruction doctrinale sous forme de prière paraenétique.

Dans ces houssoyos on peut suivre le graphique des siècles de polémique théologique et leurs échos entre école d'Antioche, néoplatonisme, orthodoxie, hétérodoxie, exégèse et développement dogmatique.

Cependant, dans les parties poétiques des textes liturgiques, c'est la ligne primitive et traditionnelle qui domine.

Les textes scripturaires avec les images qu'ils évoquent sont parsémés dans chaque couplet, et comme enchassés dans la mosaïque des rythmes: la Bible est enseignée par les «offices chrétiens», mais, en plus, la théologie de l'époque aussi!

### § 9: Rôle du prêtre chrétien en prière

Au moment où le sacerdoce se multiplie en efforts pour garder l'unité de l'Eglise, on voit le «prêtre chrétien en prière» — en «Leitourgon» — absorbé par ses tâches de médiateur à un niveau supérieur; et avec des horizons plus larges il se dévoue au service de la cause du Christ, en recourant précisément aux moments culturels où les esprits sont confrontés avec le Christ lui-même dans toute l'ampleur de son action divine et humaine sur les âmes et sur les événements de l'histoire.

Le sacerdoce chrétien en prière se confond facilement avec la notion de ministère pour la sanctification des âmes, «du corps de l'Eglise», et de son intégrité de toute tâche, ou avanie morale ou doctrinale<sup>64</sup>.

Mais il est loin d'être épuisé par ce ministère.

Le prêtre-kohen a un rôle éminemment médiateur qui s'exerce sur trois fronts principaux:

1) Il s'adresse à Dieu, à la Sainte Vierge, aux Anges, aux Apôtres et Martyrs, et en un mot à l'Eglise triomphante.

Il tente de raccrocher les hommes à Dieu, le Père à ses enfants, et le corps de l'Eglise à son Chef qui est le Christ-Dieu<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Cf. Sedro de Sexte du jeudi, et alibi.

<sup>64</sup> Cf. les oraisons et le Bôout de Sexte du dimanche.

<sup>65</sup> En s'adressant à la Sainte Mère de Dieu, il lui rappelle ses caresses à l'Enfant-Dieu, ou bien les symbolismes qui la représentaient dans l'Ecriture Sainte: «Moïse t'a préfiguée dans le roseau (ardent) et David ton Père dans l'arche.»

2) Il s'adresse aussi aux hommes, pour les instruire, *dans la Foi* (Trinité, Incarnation, Rédemption, Mariologie, communion des Saints, Vie sacramentaire par le baptême, l'Eucharistie et le Sacerdoce, tous ces articles de la foi trouvent dans les offices leurs meilleures formules dans des phrases invocatives ou déclaratives) et *dans les mœurs chrétiennes* (en rappelant les commandements du décalogue et de l'Évangile pour la Pénitence et la perfection de la vie).

Il s'adresse donc à l'Église militante et lui parle au nom de Dieu des choses de Dieu, et de l'obéissance due à Dieu. En déclarant les peines et les souffrances de l'Église dans ce monde<sup>66</sup>, ou en mettant devant les yeux de ceux qui participent avec lui aux offices liturgiques un dialogue entre les apôtres et Notre Seigneur<sup>67</sup>, le prêtre «leitourgon» est en train d'édifier leurs âmes, pour mieux les incorporer au Christ.

3) À ces deux Églises, il rappelle aussi souvent que possible les frères trépassés, qui reposent dans le Seigneur, espérant la résurrection et qui ont besoin du «talo d'rahmé» ou rosée de miséricorde<sup>68</sup>.

En dehors des offices liturgiques, le prêtre chrétien aura à assumer plusieurs rôles, sur le plan social, en vertu du facteur plénipotentiaire de son mandat médiateur. Et c'est là que sa «mission canonique», son «imperium ordinatum» seront mis en valeur. Au nom du Christ, il aura à gouverner et paître Ses ouailles: «Pro Christo legatione fungimur»<sup>69</sup>. Dans les occasions culturelles et liturgiques, le prêtre enseigne et sanctifie les âmes.

Or, quoique en tant que Pasteur et homme de culte, le prêtre chrétien reste toujours dans la lignée des prêtres médiateurs de tout temps, il les surpasse, cependant, par ses relations directes et immédiatement subordonnées au Christ.

Et, c'est ainsi que le sacerdoce est le sommet de tous les biens imaginables parmi les hommes: «Sacerdotium est apex omnium bonorum quae sunt in hominibus»<sup>70</sup>.

Dans les livres liturgiques des syro-maronites, il nous est donné de constater le développement d'une vaste application réaliste de la théologie christologique et sacerdotale: le but de tous les offices liturgiques étant de contacter l'humanité et la divinité du Christ<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Cf. par ex. «Idto B'hacho w demhé» du premier cantique des vêpres du mardi (éd. Jounieh, 182), item, 183; item, 227: les deux premières strophes du II cantique du matin du mardi.

<sup>67</sup> Cf. 131 du Grand Bréviaire.

<sup>68</sup> Cf. la dernière strophe de tous les cantiques du Bréviaire Maronite.

<sup>69</sup> II Cor. 5,20.

<sup>70</sup> Cf. J. Goicaecheandia, *Idealismo y optimismo Sacerdotales* = Surge (Vitoria, Espagne) 13 (1953) 9. Cette pensée est attribuée à St. Ignace d'Antioche selon le P. Antonio de Molina, *Instruccion de Sacerdotes*, tratado 1°, p. 25.

<sup>71</sup> Cf. Soughito des vêpres du mercredi; éd. Jounieh, 264 s.

Les individus chrétiens, qui constituent l'organisme de l'Eglise conçue d'une façon presque sensible, n'ont qu'un moyen efficace pour se faire amalgamer: c'est la personne du prêtre. Il est la cellule-mère de l'Eglise, et s'il est conscient de la réelle dignité dont il est orné, il devient la figure palpable de l'Eglise; il la réalise en miniature et devient lui-même l'Eglise, comme il est devenu «le Christ».

C'est pourquoi, on peut dire que la meilleure prière qu'on puisse faire pour les prêtres selon l'esprit de la liturgie syro-antiochienne, est bien celle qui suit:

«Seigneur, qu'ils ne perdent jamais l'illusion et la joie suprême de savoir et de sentir qu'ils sont: PRÊTRES = KOHNÉ!»

En dehors des officiers liturgiques, le prêtre chrétien aura à assumer plusieurs rôles, sur le plan social, en vertu de sa fonction sacramentelle de son mandat médiateur. Et c'est là que sa mission canonique, son im-

partium ordinatum, se voit mise en valeur. Au nom du Christ, il aura à gou-

Or, toujours en fait, par le prêtre et l'homme de culte, le prêtre l'arche-

Et c'est ainsi que le sacerdoce est le lien de tous les liens liturgiques,

«Et c'est ainsi que le sacerdoce est le lien de tous les liens liturgiques,

Dans les livres liturgiques des syro-marijites, il nous est donné de constater le développement d'une vaste application réaliste de la théologie christologique et sacerdotale: le but de tous les offices liturgiques étant de

(éd. Jounier, 1877) pages 182-183; les deux premières supérieures du 11<sup>e</sup> chapitre du mardi du matin du mardi.

... CE 131 du Grand Breviaire.

« Ce est la dernière strophe de tous les cantiques du Breviaire Maronite.

« II Cor. 2, 20.

« Cf. J. Gotfrédsson, *Le sacerdoce et le prêtre*, Stockholm, 1927, page 107.

(Vienne, 1927) page 107. Cette phrase est citée dans le *Grand Breviaire* de la liturgie syro-antiochienne.

« Cf. *Le sacerdoce et le prêtre*, Stockholm, 1927, page 107.

## Illuminationen aus koptischen und koptisch-arabischen Tetraevangelien als Typen koptischer Buchmalerei

von

Maria Cramer

Es gibt nur wenige, vollständig erhaltene, mit Miniaturen versehene koptische und koptisch-arabische Tetraevangelien. In westeuropäischen Bibliotheken sind es sechs an der Zahl: Das Manuskript Huntington Nr. 17 (Anno 1173) und die Handschrift Marshall Or. 6 (Anno 1319) der Bodleian Library zu Oxford, der Codex Nr. 13 der Bibliothèque Nationale zu Paris (Anno 1180), das Manuskript Copt. Nr. 9 der Vaticana (Anno 1205), die Handschrift Copte arabe Nr. 1 des Institut Catholique zu Paris (Anno 1250) und der Codex Or. 1316 des British Museum (Anno 1663)<sup>1</sup>.

Das Koptische Museum zu Altkairo enthält das Manuskript 93 Bibl. (Anno 1257) mit einem Bild des Evangelisten Markus, der Codex »Exposé Nr. 354« Illuminationen aller vier Evangelisten und viele Miniaturen biblischer Szenen (Anno 1689)<sup>2</sup>. Die Patriarchatsbibliothek in Kairo besitzt die Handschrift Nr. 1795 mit Illuminationen von den Evangelisten Markus, Lukas und Johannes (Anno 1291)<sup>3</sup>.

Eines der ältesten, aber nicht vollständig erhaltenen<sup>4</sup> saidischen Tetraevangelien befindet sich in der Pierpont Morgan Library zu New York als Manuskript 569, etwa 8.—9. Jahrhundert (Abb. 1). Den Beginn des Matthäusevangeliums zeigt fol. 3r mit dem links am Rande stehenden Paragraphenzeichen an, das mit der Initiale Π = p verbunden ist. Die Paragraphos in dieser Form ist nur koptischen und koptisch-arabischen Handschriften eigen. Sie hat sich aus der Korónis der griechischen Paläographie<sup>5</sup> entwickelt, die als Absatztrenner diente. Sie ist ein mit Schnörkeln versehener Winkelhaken, der sich im Laufe der Jahrhunderte in koptischen Handschriften zu einem Ornament am Rande der Blätter entwickelte, wie es hier auf Abb. 1 zu sehen ist. Bereits im 7. Jh. findet sich die Spiralenparagraphos, an deren unterem zweigförmigen Ende Tauben

<sup>1</sup> Alle Manuskripte sind beschrieben und textkritisch behandelt bei G. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect* (Oxford 1898).

<sup>2</sup> Das Ms. 93 Bibl. ist behandelt bei G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Rom 1934) 65, Nr. 153; die Handschrift Exposé Nr. 354: ebd. 60, Nr. 147.

<sup>3</sup> Ebd. 214, Nr. 574.

<sup>4</sup> Vom Lukasevangelium fehlen 14 Blätter.

<sup>5</sup> Th. Petersen, *The Paragraph Mark in Coptic Illuminated Ornament* = Dor. Miner (ed.), *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene* (Princeton 1954) 295—330 (mit zahlreichen Zeichnungen); M. Cramer, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute* (Wiesbaden 1959) 79—86.

picken<sup>6</sup>. Das Paragraphenzeichen hier, das den Beginn des Matthäusevangeliums ankündigt, ist ganz besonders gut gelungen. Auch farblich ist es geschmackvoll abgestimmt<sup>7</sup>. Diese »Koronis« kommt bis in das 18. und 19. Jahrhundert hinein in zahllosen koptischen und koptisch-arabischen Manuskripten vor. Sie ist auch das beherrschende Schmuck-Element in dem hier genannten Tetraevangelium Marshall Or. 6 der Bodleian Library zu Oxford (Anno 1319)<sup>8</sup>.

Ein interessantes Flechtmusterkreuz zeigt das Manuskript Huntington Nr. 17 der Bodleian Library zu Oxford (Anno 1180) fol. 1 v (Abb. 2)<sup>9</sup>. Unter dem Querbalken sieht man »Jesus Christus« und den Evangelisten Matthäus sitzen. Christus zeigt sich in der byzantinischen majestas-domini-Haltung, die Rechte erhoben, in der Linken ein Buch. Er scheint Matthäus zu inspirieren, der sein Evangelium schreibt. Markus, Lukas und Johannes sind diesem Codex in ähnlicher Art schreibend als Vollblattminiaturen dargestellt<sup>10</sup>. Oberhalb des Querbalkens steht in zwei kleinen Quadraten noch einmal »Jesus Christus«. Das Flechtbandkreuz läßt an beiden Enden des Querbalkens und im unteren Längsbalken das gleicharmige koptische Schleifenkreuz erkennen.

Das steinerne Hochkreuz aus dem 8. Jh. (Abb. 3) bei Ahenny (in der Grafschaft Tipperary in Irland) läßt ähnliche Bandmuster »ohne Ende« sehen<sup>11</sup>. Sie sind auch in den bekannten und berühmten irischen Handschriften zu finden: im Book of Lindisfarne (Anno 698)<sup>12</sup>, im Book of Durrow (7. Jh.)<sup>13</sup>, im Book of Dimma (8. Jh.)<sup>14</sup>, im Book of Kells (8.—9. Jh.)<sup>15</sup> und im Book of Armagh (Anfang des 9. Jh.)<sup>16</sup>.

Die vermutlichen Beziehungen zwischen koptischer und irischer Kunst hat P. Paulsen in seinem Aufsatz *Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen*<sup>17</sup> untersucht. Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß Flechtbandmuster koptischen, letzten Endes mesopotamisch-altägyptischen, überhaupt orientalischen Ursprungs sind. Die vermutlich sehr frühe Christianisierung Irlands durch armenische, syrische und ägyptische Mönche — die noch unter Beweis zu stellen ist —

<sup>6</sup> M. Cramer, *Zur Ornamentik in koptischen Handschriften des 4.—16. Jh.* = Kunst des Orients III (1959) Abb. 8.

<sup>7</sup> Dsl., *Koptische Buchmalerei* (Recklinghausen 1964) Taf. I, farbig.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 5 (hier).

<sup>9</sup> Farbig in der *Buchmalerei*, Taf. XI.

<sup>10</sup> *Buchmalerei*, Abb. 91, 97, 101.

<sup>11</sup> H. M. Roe, *High Crosses of Western Ossory* (Kilkenny, Archaeological Society, 1962), South Cross, Umschlagblatt.

<sup>12</sup> Im British Museum.

<sup>13</sup> In der Trinity College Library, Dublin.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.; Ed. Sullivan, *The Book of Kells* = Studio Books (Dublin o. J.); *Twelve Coloured Illustrations from the Book of Kells* (Trinity College Dublin o. J.).

<sup>17</sup> Tribus — Jahrbuch des Lindenmuseums (Stuttgart 1952/53) 149—87 (mit wertvollen Literaturangaben).

ließ vielleicht die keltisch-irische Buchmalerei entstehen. Im 7. und 9. Jh. wurde sie durch die Wandermönche der »Grünen Insel« im angelsächsischen Bereich und auf dem Kontinent verbreitet<sup>18</sup>.

Zwei sehr gut ausgeführte Flechtmuster-Kreuze hat der 1180 vollendete Pariser Pergamentcodex, Bibliothèque Nationale, Nr. 13, fol. 88 v und 219 v aufzuweisen. Die Beischriften lauten:  $\overline{\text{I}}\overline{\text{H}}\overline{\text{C}} \overline{\text{P}}\overline{\text{X}}\overline{\text{C}} \overline{\text{P}}\overline{\text{A}}\overline{\text{C}}\overline{\text{O}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{T}}\overline{\text{H}}\overline{\text{P}}$  (sic)  $\overline{\text{H}}\overline{\text{A}}\overline{\text{I}}$   $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{I}}$  Jesus Christus, mein Erlöser, erbarme Dich meiner (fol. 88 v, Abb. 4) und Jesus Christus, mein Gott, erbarme Dich meiner! Der Bischof Michael der Stadt Damiette an der rechten Deltaspitze, so bekennt er selbst auf fol. 133 r in koptischer und arabischer Sprache, hat die Handschrift geschrieben und illuminiert. Das damals regierende geistliche Oberhaupt der Kopten ließ sich auf fol. 1 r in blauer Robe, die »Mitra« auf dem Haupt und den Krummstab in der Hand darstellen (Abb. 5). Hinter ihm steht ein ganz in Weiß gekleideter, dunkelhäutiger Mann, der ein Buch in der Hand hält. Säulen und ein mit Blütenornamentik verzierter Bogen rahmen die Personen ein. Die das »Bild« umgebende, arabische Inschrift lautet: »Im Namen des einen Gottes, dies ist das Bild des heiligen, geistlichen (und) verehrten Anba Markus (III., 1166–1189), des Patriarchen der großen Stadt Alexandrien, Ägyptens und Abessinien, Nubiens und der fünf Städte (Cyrenaica), des 73. (Patriarchen)«.

Diese im bohairischen Dialekt geschriebene Handschrift hat keinen arabischen Paralleltext wie das eben genannte Manuskript Huntington Nr. 17. Die hier, im Pariser Codex Nr. 13, zu den Bildern hinzugefügten arabischen Notizen müssen später eingetragen worden sein. Die Priester, die die Manuskripte beim Gottesdienst benutzten, verstanden das Koptische nicht mehr oder nur noch sehr unvollkommen. Bereits im Jahre 706 war durch ein Edikt das Arabische in Ägypten zur Kanzlei- und Schriftsprache erklärt worden; langsam beginnt das »Sterben der koptischen Sprache«, die von den islamischen Machthabern bewußt durch das Arabische verdrängt wurde<sup>19</sup>.

Die Miniaturen der Pariser koptischen Handschrift Nr. 13 sind nur zum geringsten Teil im strengen, verhaltenen spätbyzantinischen Stil gemalt. Die meisten der 79 Illuminationen sind außerordentlich lebendig und frisch ausgeführt, unbekümmert um konventionellen »Byzantinismus«. Da schreiten, mit erregten Handbewegungen gestikulierend, die entrüsteten Schriftgelehrten auf Christus zu (Abb. 6), der gerade das Wort gesprochen hat: »Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause!« (Mt 9,6). Freudig

<sup>18</sup> Auf der internationalen Tagung für koptische Kunst (23.–25. Juli 1963, Villa Hügel, Essen) hat Dr. I. Raftery (Dublin) das Vorhandensein irgendwelcher Beziehungen zwischen Irland und Ägypten stark in Zweifel gezogen.

<sup>19</sup> Makrizi, *Khitat I*, 58 [vgl. die französische Übersetzung von G. Wiet in: *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire I–V* (1911–27)]; W. Spitta, *Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Ägypten* (1880) X; EI II 1068 und 1075.

trägt der zuvor Gelähmte die Last. Der Herr ist, wie immer in diesen Miniaturen, Mittelpunkt der Szene. Er ist stets in derselben Weise dargestellt mit dem Kreuznymbus und dem Buch in der Hand.

Ebenso aufgeregt wie die Schriftgelehrten sind die Pharisäer über die »Heilung am Sabbat« (Mt 12,9; Abb. 7). Christus, wiederum Mittelpunkt, spricht zum Kranken: »Strecke deine Hand aus!« und die »verdorrte« wurde gesund. Die Pharisäer, mit dem Gedanken beschäftigt, wie sie Christus vernichten können, gestikulieren wild. Die Szene spielt in der Synagoge, daher der Steinfußboden. Ganz links dürften vielleicht zwei erschrockene Jünger Jesu stehen.

Erschütternd in ihrer Hilflosigkeit wirken die Lahmen, Blinden, Stummen und Tauben vor Christus, der anstatt des Buches eine Rolle hält (Mt 15,29,30; Abb. 8). Die beiden Gelähmten liegen am Boden, die zwei Blinden stützen sich auf einen Stock und strecken vorsichtig eine Hand aus. Der Taube faßt sich an das Ohr, der Stumme an den Mund, »und er heilte sie«.

Mehr freudig erregend wirkt die Wiedergabe der »Berufung des Zöllners Zachäus« (Lk 19,1; Abb. 9). Da die Menge sich unten mit »Palm«-Zweigen drängt und ihm die Sicht nimmt, steigt der kleine Mann auf einen Maulbeerfeigenbaum, um Christus zu sehen. Sein Wünschen wird belohnt. Der Herr ruft ihm zu: »Zachäus, steige schnell herab, denn ich muß heute in deinem Hause weilen!« Die Apostel hinter Christus stehen mit erstaunten Augen da und die Männer unter dem Baum murren und sagen: »Bei einem Sünder ist er eingekehrt«.

Dramatisch ist die Darstellung der Gefangennahme Jesu (Mt 26,47; Abb. 10). Mit Schwertern und Schildern bewehrt und mit Knütteln bewaffnet, dringen die Männer rechts auf Christus ein, der in der Mitte neben Judas steht, der den Herrn soeben durch einen Kuß auf die Wange kenntlich gemacht hat. Einer von Jesu Begleitern hat dem Knechte des Hohenpriesters, dem Malchus, das Ohr mit dem Schwerte abgehauen. Christus berührt die Wunde und heilt den Mann; er steht klein und geduckt vor Jesus. Die Jünger, links, wenden sich erschrocken ab zur Flucht.

Außerordentlich lebendig und originell ist die kleine Szene des Streites unter dem Kreuze um den nahtlosen Leibrock Jesu dargestellt (Jo 19,23; Abb. 11). »Wir wollen ihn nicht zerteilen, sondern darum losen, wem er gehören soll«, scheint der Soldat mit dem Schwert in der Hand, links oben, zu sagen. Die kleine Malerei ist ein Abbild derselben Darstellung in der Kreuzigungsszene (Mt 27,31; fol. 83 v), wo die vier »Würfelspieler« am Fuß des Hügels hocken, auf dem die drei Kreuze stehen<sup>20</sup>.

Einen von den bisherigen Manuskripten sehr verschiedenen Typ stellt der Codex Copt. Nr. 9 der Vaticana dar (Anno 1205). Er kennt neben den

<sup>20</sup> *Buchmalerei*, Abb. 133.

Die Erlaubnis zur Publikation dieser Miniaturen wurde gegeben durch Herrn J. Porcher, Conservateur en Chef der Bibliothèque Nationale zu Paris.



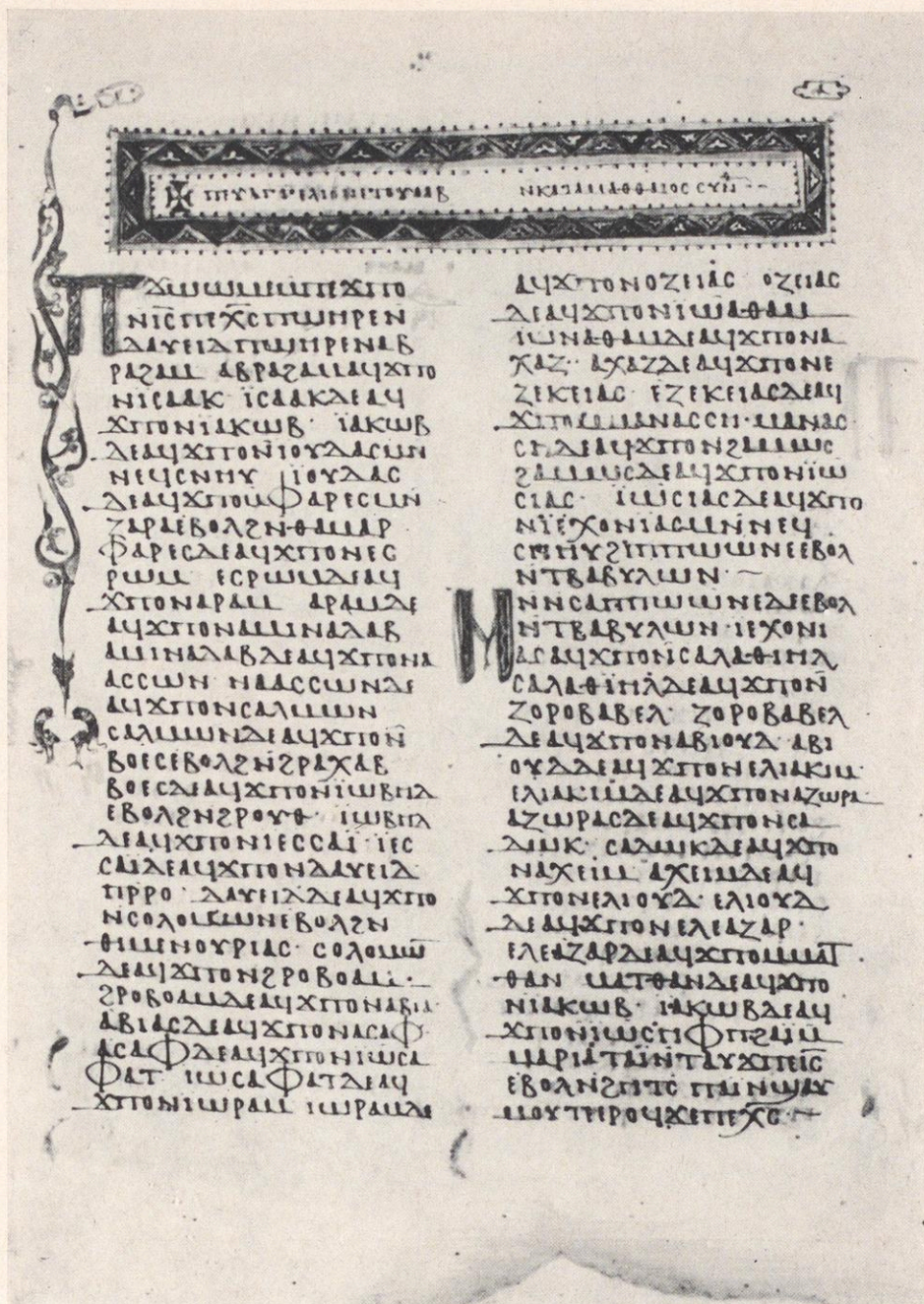


Abb. 1: New York, Pierpont Morgan Library, MS 569, saidisch (Pergament, 39:30 cm, 8.-9. Jh.); fol. iv: Anfang des Matthäusevangeliums

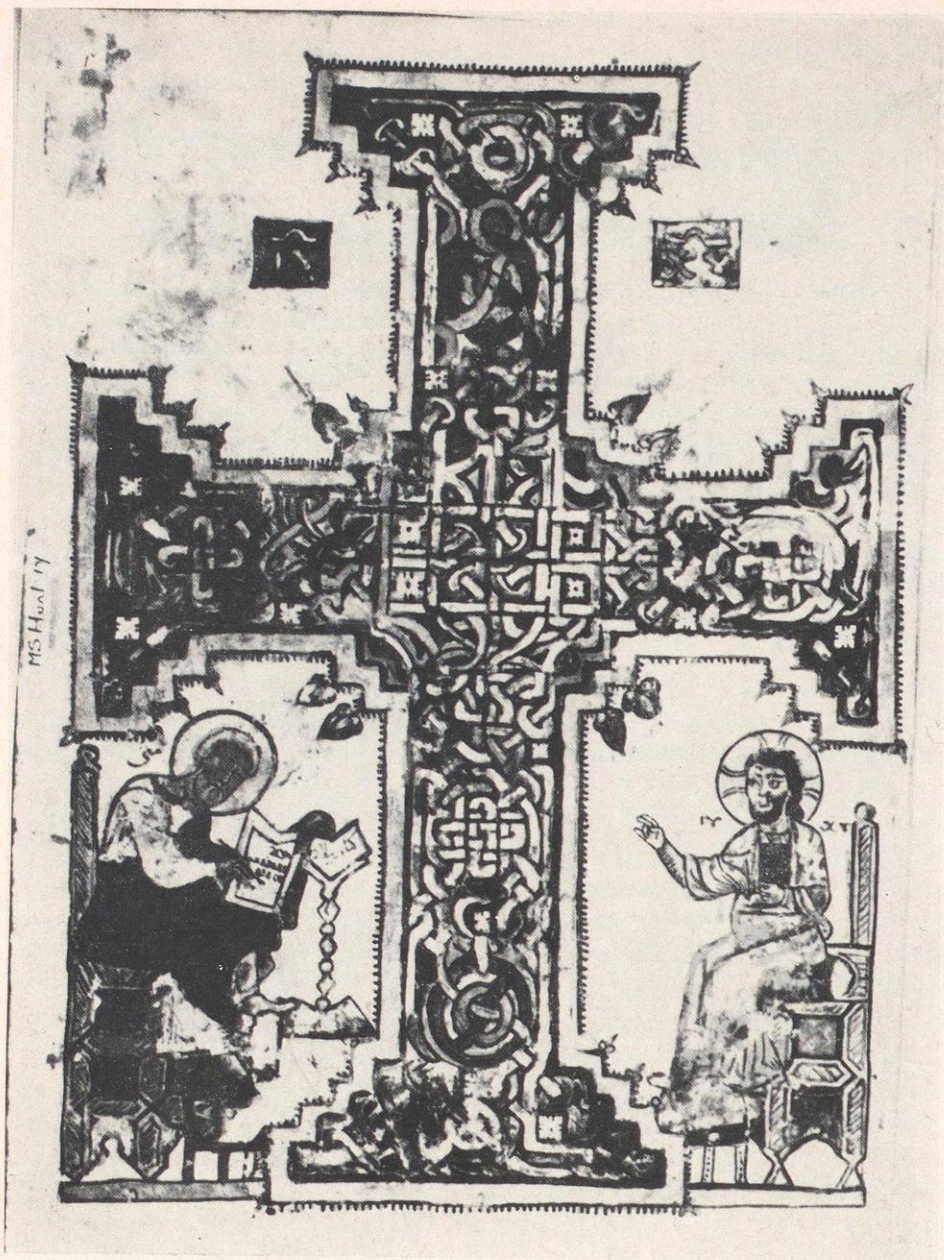


Abb. 2: Oxford, Bodleian Library, MS Huntington Nr. 17, bohairisch-arabisch (Papier, 34:25 cm, A. D. 1173); fol. 1v: Christus und Matthäus

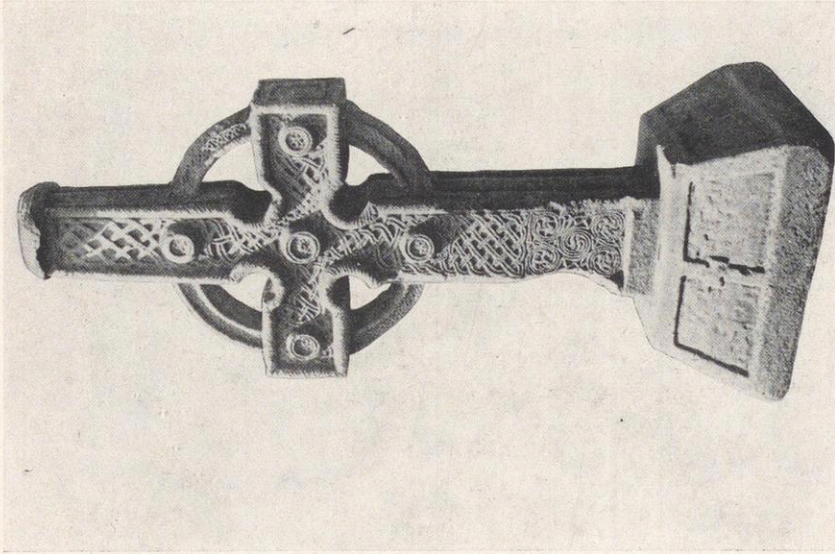


Abb. 3: Ahenny, Grafschaft Tipperary/Irland:  
Süd-Kreuz, 3–4 m hoch, 8. Jh.

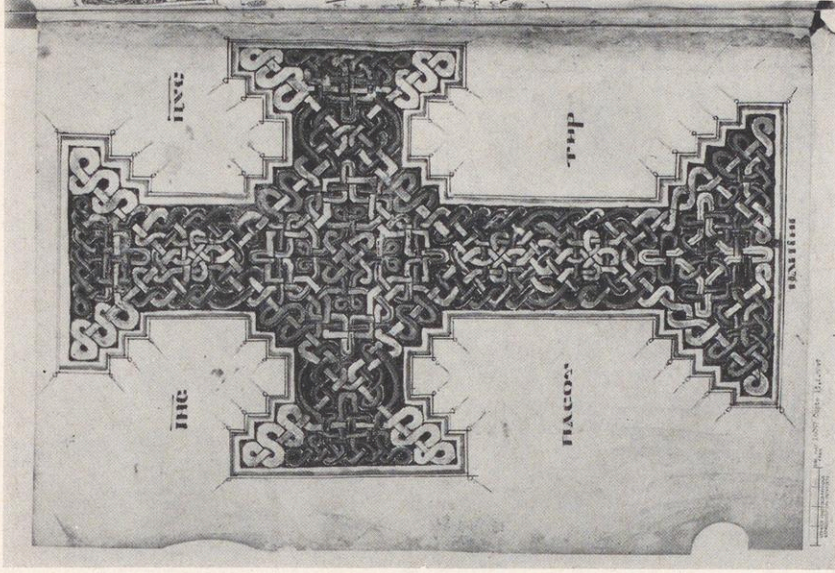


Abb. 4: Paris, Bibliothèque Nationale, Code copte Nr. 13,  
bohairisch (Pergament, 38:26 cm, Anno 1180);  
fol. 88v: Kreuz vor dem Beginn des Markusevangeliums



Abb. 5: Ebd.; fol. 1r: Alexandrinischer Patriarch Markus III. (1166–89)  
mit Begleitperson



Abb. 6: Ebd.; fol. 22v: Mt 9, 4-7 (Heilung des Gelähmten)

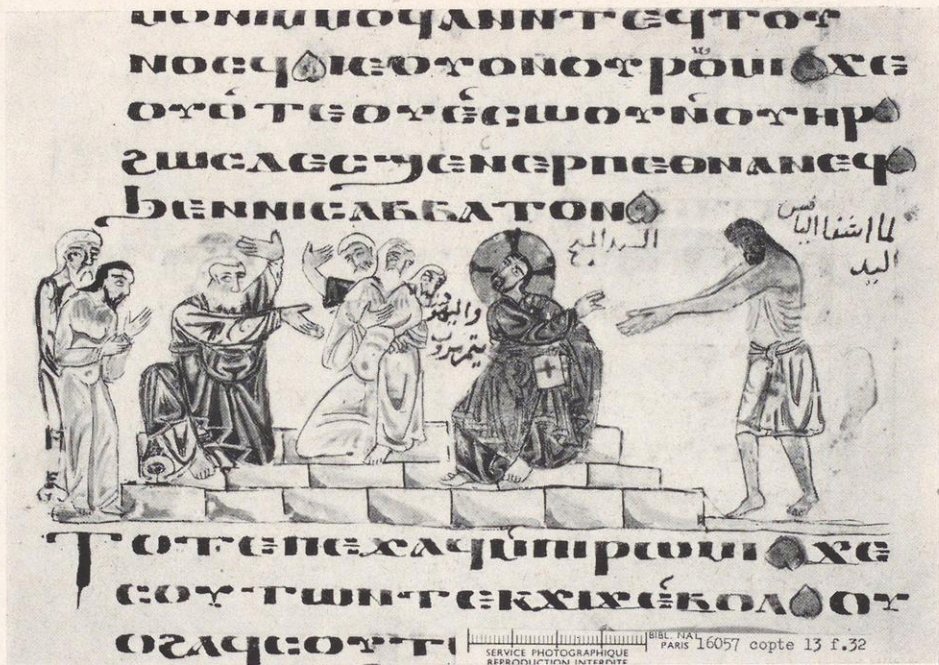


Abb. 7: Ebd.; fol. 32r: Mt 12, 12 f. (Mann mit der verdorrten Hand)



Abb. 8: Ebd.; fol. 44v: Mt 15, 30 f.  
 (Gelähmte, Blinde, Taube und Stumme vor Christus)



Abb. 9: Ebd.; fol. 198r: Lk 19, 5 f. (Jesus und der Zöllner Zachäus)



Abb. 10: Ebd.; fol. 79r: Lk 22, 50 f.; Mt 26, 51–54 (Gefangennahme Jesu)



Abb. 11: Ebd.; fol. 274v: Jo 19, 23 (Streit um den Rock Jesu)

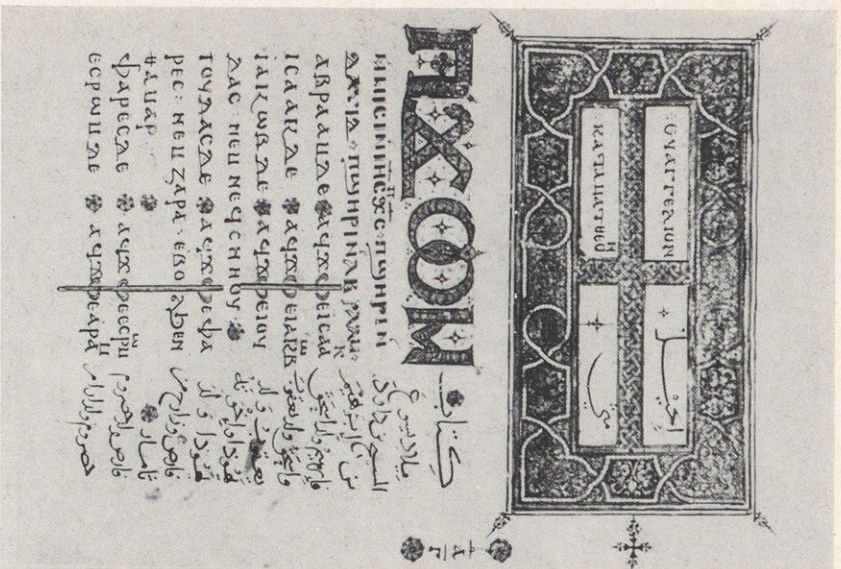


Abb. 12: Bibliotheca Vaticana, Cod. Vat. Copt. Nr. 9,  
 bohairisch-arabisch  
 (Papier, 34:25 cm, Anno 1205); fol. 23r: Mt 1, 1-3

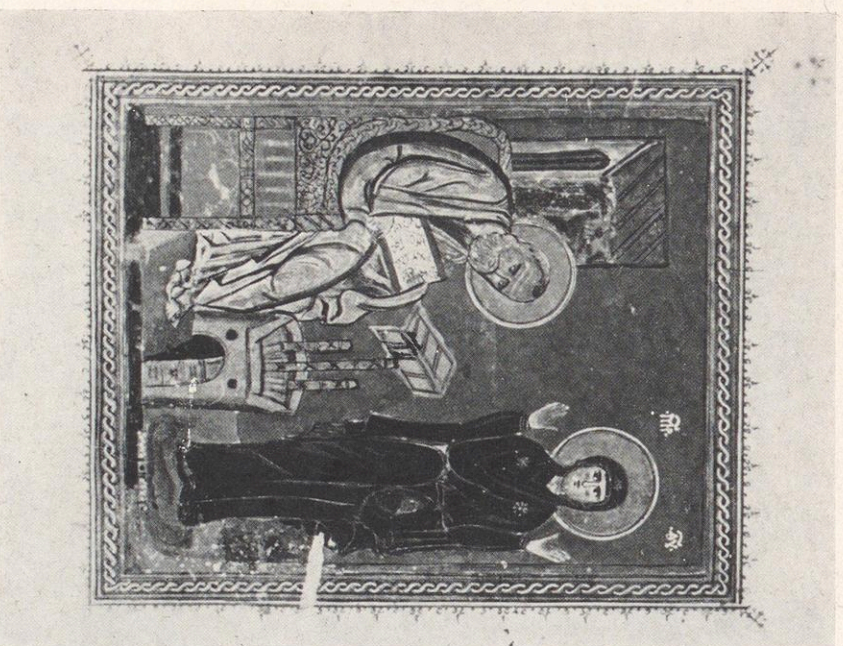


Abb. 13: Ebd.; fol. 388v: Evangelist Johannes mit Maria





Abb. 14: London, British Museum, MS Or. 6782, saidisch  
(Papier, 30:25 cm, 11. Jh.); fol. 1v: Maria lactans und Evangelist Johannes



Abb. 15: Tafelmalerei aus Valltarga/Spanien (um 1200):  
Maria und der Evangelist Johannes  
[Ars Liturgica 30 (Maria Laach 1962) Abb. zu S. 80]



Abb. 16: Paris, Institut Catholique, MS copte arabe Nr. 1, bohairisch-arabisch  
(Papier, 25:17 cm, Anno 1250); fol. 179r:

Auferweckung des Lazarus

Emmausjünger

Reicher Fischfang

Auferstehung Jesu

Ungläubiger Thomas

Himmelfahrt Jesu



Darstellungen der vier Evangelisten als Vollblattminiaturen auch Folios mit Zierleisten, die außer Flechtmustern ebenfalls geometrische und Blütenmuster aufweisen (Mt 1,1-3; Abb. 12)<sup>21</sup>. Die Zierleiste und die Buchstaben des Anfangswortes ΠΥΧΟΛΟΓΙΑ, »das Buch«, sind in Goldblattornamentik ausgeführt, die geometrischen Figuren sind in Weiß gehalten. In den durch das Flechtmuster-»Kreuz« gebildeten schmalen Rechtecken steht koptisch und arabisch »Evangelium nach Matthäus« eingeschrieben. α und ρ am Rande rechts geben die Zahl der Verse des ersten Kapitels an. Kleine Goldrosetten schmücken den Text, und der Buchstabe Φ ist als Goldleiste durchgezogen.

Der Codex wurde Anno 1205 vom Schreiber Georgis in Altkairo vollendet (fol. 20 v), dem Antonius-Kloster in der arabischen Wüste vermacht, von wo er wiederum nach Kairo zurückkam. Etwa vierzig Jahre war das Manuskript Eigentum der Sergius- und Bacchus-Kirche in Kairo; 1594 brachte Girolamo Vecchietti die Handschrift aus Ägypten mit nach Rom. Johannes Baptista Raimundus hat sie 1614 der Vaticana testamentarisch vermacht<sup>22</sup>.

Das Koptische Museum zu Altkairo weist in den Codices Nr. 94 Bibl. (Anno 1250), Nr. 93 Bibl. (Anno 1257) und Nr. 92 Bibl. (Anno 1272) dem Codex Vat. Copt. Nr. 9 sehr ähnliche vegetabile und geometrische Ornamentik auf, so daß man annehmen kann, daß in Kairo eine Schultradition koptischer Buchmalerei bestanden hat.

Von den Miniaturen der vier Evangelisten des Codex Copt. Nr. 9 der Vaticana soll hier nur Johannes mit Maria gezeigt werden (Abb. 13, fol. 388 v). Wahrscheinlich ist diese Darstellung einmalig<sup>23</sup>. Der Apostel sitzt links, an seinem Evangelium schreibend, hinter ihm tut sich ein Blick in ein Gebäude auf. Maria steht fast beziehungslos, in Orantenhaltung, frontal neben Johannes. Über ihr steht ΠΡΩΤΗ ΘΕΟΥ geschrieben, ein Ausdruck, der auf östlichen, griechischen Einfluß hinweist. In Ägypten schrieb man ΑΡΙΑ ΜΑΡΙΑ, wie Abb. 14 zeigt. Die Darstellung der Maria Orans ist im byzantinischen Bereich beliebt, so um 1060 in der Koimesis-Kirche zu Nikäa und im Dom von Cefalù (Nordsizilien) in der Apsis zwischen Michael und Gabriel unter dem Christusmosaik (Anno 1148)<sup>24</sup>.

Den Evangelisten Johannes und die Maria lactans sieht man auf fol. lv eines Manuskriptes Or. 6782 des British Museum dargestellt, das in das 11. Jh. datiert wird (Abb. 14). Es handelt sich nicht um eine Illumination zu einem Evangeliar, sondern zu einer saidischen Handschrift mit zwei Artikeln über den Tod des Apostels Johannes und die Mysterien des

<sup>21</sup> Buchmalerei, Abb. 18.

<sup>22</sup> H. Hebbelynck-A. Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani I* (Rom 1937) 23-34.

<sup>23</sup> Buchmalerei, Taf. XIII, farbig.

<sup>24</sup> K. Günther, *Byzantinische Kunst* (Berlin o.J.) 25; O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily* (London 1949) Taf. 1 und 3.

hl. Apostels und der hl. Jungfrau<sup>25</sup>. Die Miniatur ist in ihrem Ernst, ihrer Würde und maltechnisch gerade in ihren Unebenheiten besonders reizvoll. Johannes trägt über dem Unterkleid einen faltigen Überwurf. Mit einem Buch in der Hand sitzt er feierlich da. Die Maria lactans-Darstellung geht auf altägyptische Isis- und Horus-Malereien und -Plastiken zurück, die man innerhalb des koptischen Bereiches gern in Relief<sup>26</sup> und Malerei<sup>27</sup> nachahmte. Die Inschrift auf Abb. 14 lautet: *ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΜΑΡΙΑ ΜΑΡΙΑ ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΕΤΟΥΡΑΑΗ* »Johannes der Apostel, Heilige Maria, die heilige Jungfrau«.

Eine interessante Tafelmalerei, um 1200, sei hier zum Vergleich gezeigt<sup>28</sup>. Sie stammt aus Valltarga/Spanien (Abb. 15). Der spätbyzantinische Charakter der Darstellung des Johannes und der Maria fällt sofort auf. Zugleich zeigt sich aber auch der mehr volkstümliche Charakter der Miniatur des koptischen Manuskriptes, wenn man beide Malereien einander gegenüberstellt.

Der 1250 datierte koptisch-arabische Codex Nr. 1 des Institut Catholique zu Paris enthält eine Anzahl von Vollblatt-Illuminationen, die je sechs Miniaturen auf stark verblaßtem Goldgrund zeigen (Abb. 16, fol. 179 r). Das hier publizierte Blatt läßt folgende biblischen Szenen sehen: Die Auferweckung des Lazarus (Jo 11, 38), Christi Auferstehung (Jo 20, 1), die Emmausjünger (Lk 24, 13), die Erzählung vom Unglauben des Thomas (Jo 20, 24), den reichen Fischfang (Jo 21, 1) und die Himmelfahrt Christi (Lk 24, 50). Die Darstellungen sind im konventionell byzantinischen Stil gehalten. Bild 1 zeigt Maria und Martha zu Füßen Jesu, zwei der Apostel (?) befreien Lazarus von den Totenbinden. Die drei Frauen am leeren Grabe und Maria Magdalena (?) zu Füßen Jesu (?) läßt Bild 2 sehen. Die Emmausjünger stehen in bittender Haltung vor Christus: »Herr, bleibe bei uns . . .« (Bild 3). Thomas, im Kreise der Apostel, legt seinen Finger in die Seitenwunde Jesu (Bild 4), Jesus erwartet die fischenden Apostel am See Tiberias (oder er sendet sie aus zum Fischen, nachdem sie die ganze Nacht nichts gefangen haben?) (Bild 5). Christus steht auf dem Berge und segnet die ihm zugeneigten Jünger ein letztes Mal (Bild 6). Die arabischen Beischriften scheinen später hinzugefügt zu sein, als man den Sinn der Miniaturen nicht mehr verstand.

<sup>25</sup> E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) Taf. 49, p. 51–58: The Death of John the Evangelist and Apostle, p. 59–74: The Mysteries of St. John and the Holy Virgin (koptisch und englisch).

<sup>26</sup> M. Cramer, *Das christlich-koptische Ägypten*, Taf. 37, Abb. 83.

<sup>27</sup> E. J. Quibell, *Excavations at Saqqara* (Kairo 1905–1910) II, Taf. 41 u. IV, Taf. 22; daraus Wl. de Grueneisen, *Les Caractéristiques de l'Art Copte* (Florenz 1922) Taf. 36; J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Bawit* 1–3 (Kairo 1904–16); daraus Chr. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsis-Malerei vom 4.–8. Jh.* (Wiesbaden 1960) Taf. 25; in der *Buchmalerei* vgl. Taf. VII, VIII, farbig, und Abb. 64 u. 117.

<sup>28</sup> *Ars Liturgica* 30 (Maria Laach 1962), Abb. zu S. 80 und S. 98, Nr. 4.

Ein kostbares, im 14. Jh. auf Goldgrund bemaltes Evangeliar in griechischer Sprache besitzt die Bodleian Library zu Oxford (Ms. Gr. Th. f. I = Arch. F. f. 8). Es stellt biblische Szenen im spätbyzantinischen Charakter dar. Man kann es mit der Handschrift Paris, Nr. 1, vergleichen, aber der kleine griechische Codex ist bedeutend besser erhalten.

Illuminationen des koptisch-arabischen Evangeliers Nr. 1 zu Paris sind teilweise die Vorbilder des 1663 datierten koptisch-arabischen Manuskriptes Or. 1316 des British Museum gewesen<sup>29</sup>. Andere biblische Szenen sind aber durchaus »europäisiert« wiedergegeben, wie hier Abb. 17, fol. 15 v, der Sturm auf dem Meere (Mt 8,23-25). Man sieht gleich die »barocke«, »westliche« Note, vor allem in der Formung der Wellen und in der Art des Schiffsbaus. Christus liegt vorn schlafend, seine Begleiter sind in großer Unruhe und zerren an den Segeln, die mit einem kompakten Mast verbunden sind. Leitbild war hier A. Tempesta's *Evangelium sanctum arabicum* (Rom 1590)<sup>30</sup>. Das Buch ist mit vielen farblosen Holzstichen durchsetzt, und gerade auch bei der Wiedergabe dieser Szene des »Sturmes« ist die Ähnlichkeit unverkennbar. — Ebenfalls textlich gehören die Handschriften Code Copte arabe Nr. 1, Paris, und das Ms. Or. 1316 des British Museum zusammen<sup>31</sup>. Über das 1318 datierte Evangeliar desselben Museums, Or. 425, blieb der Schriftduktus erhalten<sup>32</sup>.

Nur um der Vollständigkeit willen sei das 1812 datierte Manuskript Or. 1317 des British Museum erwähnt<sup>33</sup>. Es enthält primitive Illuminationen, die ebenfalls teilweise Code Copte arabe Nr. 1 (Paris) als Leitbild gehabt haben könnten, dann aber nur über andere Manuskripte hin, wie etwa Or. 1316 des British Museum. Die Ausführung der Miniaturen in Or. 1317 ist aber insofern interessant, als einige zeigen, wie sich bestimmte Motive über Jahrhunderte hin erhalten können — Anno 1250 (Code copte arabe Nr. 1, Paris) und Anno 1812 (Or. 1317 des British Museum)<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Buchmalerei*, Taf. XV, farbig; Abb. 30, 89, 94, 99, 104, 109, 110, 111, 119, 132, 141, 142.

<sup>30</sup> W. E. Crum, *Catalogue of Coptic MSS. in the British Museum* (London 1905) Nr. 737, Anm. 1.

<sup>31</sup> Die Zusammenhänge sind am besten bei G. Horner zu ersehen: *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect* (Oxford 1898), vgl. hier Anm. 1; sie werden auch in der *Buchmalerei* behandelt.

<sup>32</sup> M. Cramer, *Koptische Paläographie* (Wiesbaden 1964) Nr. 36–36e.

<sup>33</sup> Crum, *Catalogue*, Nr. 738.

<sup>34</sup> *Buchmalerei*, Abb. 92 u. 93.

## Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Matthäus-Homilien des Johannes Chrysostomus

von

Hermann Eising

Von Johannes Chrysostomus sind zahlreiche Homilien überliefert, in denen die hl. Schrift so bezeichnend benutzt und gedeutet wird, daß ihre Untersuchung von höchstem Interesse ist<sup>1</sup>. Wenn wir uns dabei des Umfangs des Predigtwerkes wegen auf die Homilien zum Matthäus-Evangelium beschränken, so ist nicht zu befürchten, daß man nur weniger gültige Erkenntnisse gewinnen würde. Der große Prediger geht zwar jeweils von einem bestimmten Text aus, entwickelt seine Gedanken im Anschluß daran aber aus so umfassender Bibelkenntnis, daß ein Gesamturteil über den Gebrauch und die Deutung der hl. Schrift wohl möglich ist<sup>2</sup>.

Der Kirchenlehrer erklärt das Matthäusevangelium nicht, ohne hinter das geschriebene Wort zurückzugehen. Er kennt ja Bibelstellen, wonach Gott unmittelbar Offenbarungen gibt. Ihrer wurden gewürdigt Abraham, Noe, Moses, Job und für das Neue Testament die Apostel (Hom. 1, Abschnitt 1; 15,1). Jer 31,33 wird dazu noch verheißen, daß Gott sein Gesetz ins Innere der Menschen legen werde, so daß sie sich nicht mehr gegenseitig belehren müssen. Solches wird auch aus 2 Kor 3,3 herausgelesen, wo Paulus von einem Brief spricht, der in unsere Herzen geschrieben ist, und zwar »mit dem Geist des lebendigen Gottes« (1,1). Weshalb ist da noch das geschriebene Gotteswort und seine Erklärung nötig? Die Antwort lautet: Weil die Hörer der Predigt leider nicht so offen für Gottes Heiligen Geist sind, daß dieser unmittelbar zu ihnen sprechen könnte. Gott hat ihnen deshalb in der hl. Schrift so etwas wie ein zweites rettendes Mittel gegeben, das deshalb besonders wichtig ist. Die positive Bedeutung der Bibel kommt hinzu, daß der Herr unmittelbar von Mund zu Ohr nur die Apostel erreichte; durch sein geschriebenes Wort aber spricht er zu allen Menschen (12,1).

<sup>1</sup> Leider entspricht dieser Tatsache nicht die Zahl der Untersuchungen zu den Matthäus-Homilien. O. Rathai hat 1918 einen Aufsatz *Johannes Chrysostomus als Exeget, nach seinem Matthäus-Kommentar* veröffentlicht [Pastor Bonus 30 (1918) 342-51], der anerkennenswert das Wesentliche herausstellt, aber hinsichtlich der Differenzierung und Eigenart der Exegese eine Weiterarbeit nötig macht. B. Giorgiatis, *Die Lehre des Joh. Chrysostomus über die hl. Schrift* (Athen 1947) (vgl. Altaner, *Patrologie*<sup>5</sup>, 297) war trotz Bemühungen nicht zu erreichen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa die Ausführungen über »Chrysostomus als Exeget« in Chr. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit I* (München 1929) 260-71, der im ganzen zu ähnlichen Ergebnissen kommt, freilich nicht auf Einzelheiten eingehen kann und auch deshalb der Ergänzung fähig ist, weil er sich nur auf 5 Stellen der Matthäus-Homilien bezieht.



Daß die hl. Schrift Gottes Wort ist, ist Voraussetzung für die Predigten, die im wesentlichen ganz vom Text der Evangelien getragen werden, wenn die Homilien auch vielfach später in eine thematische Darlegung übergehen<sup>3</sup>. Auch im Alten Testament spricht Gott (15,9). Deshalb gebraucht Christus am Kreuze Ps 21,2, um zu zeigen, daß er eines Sinnes mit dem Vater, dem Urheber des Alten Testaments, ist (88,1). Es ist Eigenart und Zeichen des sich offenbarenden Gottes, daß er Propheten zu Herolden hat (11,7), so daß es geradezu als Beweis für die Gottheit Jesu Christi gilt, daß der Täufer sein Prophet ist (13,1). Dabei sei freilich die andere Äußerung in Hom. 62,2 nicht verschwiegen, wonach Christus dem Moses das Gesetz übergeben hat.

Aus der Würde der hl. Schrift als Offenbarung Gottes ergibt sich die ihr gebührende Ehrfurcht. Man nimmt sie nur zur Hand, nachdem die Hände gewaschen sind. Sie enthält »Gesänge des Hl. Geistes«. Das Anhören der Schrift führt zu herrlicher Buße (2,6), ihr Lesen befreit von Makeln (4,8) und kann gleich dem Blute Christi jede Krankheit heilen (4,9). Für alle, nicht nur für Mönche, ist sie notwendiges Heilmittel und bedeutet sie Schmuck und Halt. Wem Gott nach Am 8,11 Hunger gesandt hat, Gottes Wort zu hören, der wird durch diese Seelenspeise gesättigt (2,5).

Eine Untersuchung der Matthäus-Homilien kann deshalb allgemein gültige Erkenntnisse über die Schriftdeutung unseres Kirchenlehrers versprechen, weil dieser bei dem Blick auf Matthäus auch die anderen Evangelien im Auge hat. Er nimmt unreflektiert an, daß die Evangelien in der üblichen, zitierten Reihenfolge auch geschrieben sind<sup>4</sup>. Mk verzichte auf den Stammbaum Jesu, weil er später als Mt geschrieben habe und nichts wiederholen wollte (4,1). Johannes Chrysostomus fragt in Zusammenschau von Mt und Lk, wie die verschiedenen Ereignisse aufeinanderfolgen (4,5). Als Belege für die Berücksichtigung der Synoptiker sei aus einer großen Zahl von Stellen herausgegriffen, daß zur Schilderung des Wüstenaufenthaltes auch Mk 1,13 herangezogen wird, daß der Herr »unter den wilden Tieren« war (13,1). Als Christus über die Ehe spricht, wird zu Mt 19,10 auch Mk 10,10 berücksichtigt, wonach die Jünger sich abseits mit dem Herrn darüber besprachen, »um zu zeigen, wie sehr diese Sache sie beunruhigte« (62,2)<sup>5</sup>. Zur Bergpredigt Mt 5,1-10 wird die Lk-Parallele 6,24-26 beachtet, wo durch die Wehesprüche gegensatzmäßig die Seligpreisungen noch besonders hervorgehoben seien (15,5).

Bei der Heilung des Mannes mit der gelähmten Hand berücksichtigt der Prediger, daß bei Mt 12,10 Christus gefragt wird, ob man am Sabbat

<sup>3</sup> So in der 6. Hom. über die Schauspiele und die Unzucht; Hom. 16 gegen Zorn und Leidenschaft; Hom. 89 gegen Luxus zur Mildtätigkeit.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 92 zu den exegetischen Problemen; s. Rathai, a.a.O., 348.

<sup>5</sup> Joh. Chrys. liebt derartige psychologische Rücksichtnahmen, vgl. unten S. 100f.

heilen dürfe, während nach Mk 3,4 und Lk 6,9 Jesus selbst fragt. Daß Johannes Chrysostomus beides für wahr hält, werden wir unten noch zu beachten haben (40,1)<sup>6</sup>.

Weil unser Homilet das Johannes-Evangelium durchaus in der Linie der übrigen Evangelien sieht, wird zur Predigt des Täufers natürlich der Einwand der Pharisäer aus Jo 8,35 geltend gemacht, daß sie Abraham zum Vater hätten (11,2). Ähnlich findet Mt 4,10 die Deutung des Is-Zitates 9, 1f. von dem »Licht in der Finsternis« ihre Ergänzung aus Jo 1,9, daß Christus das »wahre Licht« ist, das in diese Welt kommt (14,1).

Zu den Evangelien kommen die anderen neutestamentlichen Schriften, ist doch das ganze NT Wort Gottes. Die Paulusbriefe stellen freilich eine ganz andere Gattung dar, ihre Verwertung aber fügt sich gut ein in die lehrhafte und paränetische Auswertung der evangelischen Berichte. Beim Hilferuf der Jünger im Seesturm Mt 8,25 liegt nahe, mit 2 Kor 1,8.10 von der Bedrängnis und Errettung des Paulus zu sprechen. Ausführungen über die Schamlosigkeit passen genau zu dem, was Paulus Phil. 3,19 gesagt hat: »In der Schande finden sie ihre Ehre«. Wenn seine Hörer aber in sich gehen und bereuen, sieht der Prediger eine ähnliche Situation wie bei Paulus (2 Kor 2,2/6,8). So stehen ihm sogar entlegenere Stellen des NT ohne weiteres zur Verfügung.

Als Beispiel, wie von allen Seiten her die erklärenden Parallelen herangezogen werden, sei beachtet, wie der Prediger bei den Ausführungen über das Auftreten des Täufers nicht nur auf die Parallelen bei den Synoptikern eingeht, sondern auch auf Jo 1,33. Er zieht ferner das Wort vom Begrabenwerden des alten Menschen aus Röm 6,4-6 heran, wie auch 1 Kor 6,11, daß die Getauften abgewaschen und geheiligt sind. Er berücksichtigt endlich auch die Frage nach der Wirkung der Johannestaufe gemäß Apg 19,4, die eine Taufe der Buße gewesen sei. So wird die Schrift durch die Schrift selbst auf breiter Grundlage in durchaus gültiger Weise erklärt (10,1; 10,2).

Neben dem NT wird sehr häufig das Alte Testament predigtmäßig eingesetzt<sup>7</sup>. Es ist voll plastischer Gestalten und in jeder Beziehung geradeso Gottes Wort. Was darin vom Wirken Gottes gesagt ist, versteht Johannes Chrysostomus von der ersten Person der Gottheit. Wie Ps 106,25 die Großtat Gottes, stürmende Wogen zu stillen, dem Vater zuschreibt, so wirkte Christus als Zeichen seiner göttlichen Macht das Wunder der Stillung des Seesturms (Mt 8,23-27/28,2).

<sup>6</sup> Vgl. S. 92.

<sup>7</sup> Vgl. die Statistik bei Baur, a.a.O., I 261. Zu den Textausgaben, wie auch zu der immer verglichenen Übersetzung von J. Chr. Baur in: *Bibliothek der Kirchenväter*, 4 Bände (Kempfen 1915-1916) ist freilich zu bemerken, daß nur verhältnismäßig wenig Zitate verifiziert werden, auch Anklänge und sachliche Erwähnungen nicht näher bezeichnet sind. Erst bei vollständigen Belegen würde die ganze Verbundenheit der Homilien nach Inhalt und Form mit der Bibel offenbar werden.

Das — schon erwähnte — Gebet des Leidenden Ps 21,2 soll zugleich das AT als Wort Gottes bezeugen und die Sinneseinheit Christi mit dem Vater, der dieses Gebet eben im AT inspiriert hat (88,1).

Aus solcher Bewertung des AT heraus hat es ganz und gar den Charakter einer heiligen Schrift, so daß es ohne Grenze und Unterscheidung etwa zur Deutung von Begriffen und Wörtern im NT dienen kann. Wenn es darum geht, was das Prädikat für Josef, er sei »gerecht«, bedeutet (Mt 1,19), wird neben der gleichen Aussage für Zacharias und Anna nach Lk 1,6 auch Job 1,1 herangezogen, so daß die Aussage über Job die über Josef erklärt (4,3). Dabei wollte Josef seine Verlobte wegen des scheinbaren Ehebruchs heimlich entlassen. Weil er also nicht eifersüchtig war, wird die Verwerflichkeit der Eifersucht durch Spr 6,34 belegt und mit Hl 8,6 gesagt, daß sie »erbarmungslos wie die Hölle« sei (4,4). Hom. 5,3 geht es um die Erklärung der Zeitbestimmung durch »bis«. Mt 1,25 steht ja, daß Josef seine Frau nicht erkannte, »bis sie ihren erstgeborenen Sohn gebar«. Daß dabei »bis« im weiteren Sinne aussagen solle, was vorher nicht geschah, ohne daß es nachher geschehen mußte, wird gut belegt durch Gn 8,7, daß der Rabe nach der Sintflut nicht wiederkam, »bis das Wasser von der Erde vertrocknet war«<sup>8</sup>.

Förmliche Beweise mit Hilfe des AT finden sich verhältnismäßig selten, wie etwa das Zitat von Sap 3,1 dafür, daß »die Seelen der Gerechten in Gottes Hand« sind, als Klärung der Frage, ob die Seelen der Abgeschiedenen noch länger auf Erden sind (28,3). Jüdischer Brauch wird zu Mt 1,18 aus der Bemerkung über die Schwiegersöhne des Lot (Gn 19,8.14) erschlossen, die wie Maria schon im Hause der Verlobten gewesen wären, wo sich aus Gn freilich eher das Gegenteil ergibt (4,2)<sup>9</sup>.

Gern werden Beispiele aus dem AT gesucht, ja sogar zu Reihen gesammelt. Richtiges Danksagen unter Bekenntnis der Sünden wird mit Hinweis auf die Jünglinge im Feuerofen empfohlen (Dan 3,27.29.31/3,5)<sup>10</sup>. Die Fürbitte anderer hilft dem nicht, der selber nicht tugendhaft ist. Dazu wird die Fürbitte des Moses, Samuel und Jeremias erwähnt, aber auch Ps 48,7 vom vergeblichen Pochen auf den Besitz etwas akkommodiert. Daß dazu Noe, Job und Daniel entsprechend Ez 14,14.16 angeführt werden, ist wohl selbstverständlich (5,4). Für die Lehre, daß der Neidische nicht dem Beneideten, sondern sich selbst schadet, bieten natürlich Kain, Esau und Josefs Brüder sprechende Beispiele (40,4).

Vergleiche aus dem AT zu Motiven, die dem Prediger aus seinem Text begegnen, sind beliebt. Weil Josef von Gott als »Sohn Davids« angesprochen wird, soll er an die Verheißungen denken, die diesem gegeben sind und jetzt in dem Sohn seiner Braut erfüllt werden. Dabei fällt dem Prediger ein, wie ganz anders Gott zu Pharao gesprochen hat, als es Gn 12,10ff

<sup>8</sup> Weitere Wortdeutungen S. 96f.

<sup>9</sup> Solche erleichternde Fehldeutungen kommen auch sonst vor; vgl. S. 92.

<sup>10</sup> Zu solchen moralischen Anwendungen vgl. S. 102f.

um die Frau des Abraham ging. Solches war aber bei der gehorsamen Haltung des Josef nicht nötig (4,6)<sup>11</sup>. Dem Lob des Herrn für den Glauben der Bewohner von Ninive (Mt 12,41), der Samariterin (Jo 4) und der Chanaanäerin (Mt 15,28) fügt der Prediger die Anerkennung für die Weisen hinzu, die auf Grund des Sternes glaubten (6,3)<sup>12</sup>. Furcht und Wundererlebnis für die Jünger beim Sturm auf dem Meere (Mt 8,26) werden verglichen mit der Angst, die Moses zunächst vor der Schlange hatte, mit der er dann die Wunderzeichen tun konnte (Ex 4,1–5/28,1)<sup>13</sup>. Als Christus nach der Teufelaustreibung den Dämonen Macht gab, in die Schweine zu fahren, da wurde er trotz ihres schädigenden Tuns verherrlicht, wie auch Gott verherrlicht wurde, als er dem Satan Macht gab über Job. (28,3).

Selbstverständliche Folgerung aus solchem Gebrauch des AT ist, daß es oft auch als Vorbild für die Gläubigen dienen kann. So gab David den Christen die Lehre zur Großmut, als er sich gegen Saul großmütig zeigte, sich des Königtums unwürdig fühlte und Gott die Führung überließ (3,5)<sup>14</sup>. Aus der Davidsgeschichte zieht der Prediger weiter die Lehre, wie Bedrängnis den Menschen fördert und sich bewähren läßt, denn David war in der Bedrängnis besser als später, ebenso die Juden in der Wüste vor Abfall zum Goldenen Kalb, wie auch Salomo im Qoh 7,3 sagt: »Besser ist es zu gehen in ein Haus des Leids, als in ein Haus des Lachens« (40,5)<sup>15</sup>.

Im Anschluß an Mt 23,52 bekennt sich Johannes Chrysostomus zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. »Wer das Neue nicht besitzt, hat auch das Alte nicht, sondern entbehrt beides; so sind eben beide Testamente miteinander verbunden und verknüpft« (47,3). Dabei gilt doch, daß sich der Prediger durchaus als ein Mensch unter den Verheißungen des NT fühlt. »All das (was im AT steht) war ein Sinnbild dessen, was erst später kommen sollte« (12,3). Der Taube mit dem Ölzweig nach der Sintflut (Gn 8,11) folgt jetzt durch Gottes unaussprechliche Gnadengaben »eine Taube, die ... den Retter aus allem Übel anzeigt und uns herrliche Hoffnungen weckt«. So sehr Johannes Chrysostomus die höhere Stellung der neutestamentlichen Verheißung sieht, so versteht er sie nicht als Gegensatz. Die Taufe habe etwas von der alten und neuen Ordnung enthalten. »Von einem Propheten getauft zu werden, wies auf die alte Ordnung hin, die Herabkunft des Hl. Geistes aber auf die neue«. Zwischen diesen Ordnungen aber steht, indem er in seiner Taufe ihnen beiden die Hand reicht, Jesus Christus. Auch in der Weise steht er zwischen ihnen, daß »er die göttliche Natur mit der menschlichen verband, das Seinige mit dem Unsrigen« (2,2).

<sup>11</sup> Vgl. auch S. 101.

<sup>12</sup> Zur moralischen Bewertung vgl. S. 102f.

<sup>13</sup> Gegensätzliche Absichten und Wirkungen erschlossen, vgl. S. 100f.

<sup>14</sup> Vgl. S. 97; daß David sich unwürdig fühlte, ist wohl Idealisierung.

<sup>15</sup> Auffallenderweise nicht die Textform der LXX, sondern wie die Vulgata.

Einen ganz besonderen Rang erhält das AT, weil es an vielen Stellen Voraussagen von Christus gibt. Das AT bedarf nach Johannes Chrysostomus geradezu der Erfüllung in Christus, weshalb Mt so häufig die Formel »Auf daß erfüllt würde« gebraucht (Mt 2,15.17.23; 4,14 u. ö./8,4). Das ganze Heilswerk ist ja vorausgesagt (10,3). Der Prediger geht in der Annahme messianischer Deutung sehr weit. So soll der Täufer Johannes selbst nebst Ort und Eigenart seiner Predigt vorausgesagt sein (10,3). Zur Geburt Christi steht bei Mi 5,1 die Ortsangabe, in Gn 49,10 der Termin, dort so verstanden, daß dann das Zepter von Juda gewichen sei (6,4)<sup>16</sup>. Von alters her sei auch der Stern vorausgesagt, der die Barbaren zur Krippe führte (7,2)<sup>17</sup>. In der LXX-Textform zu Is 9,5: »Sie werden danach verlangen, im Feuer verbrannt zu werden, denn ein Kind ist uns geboren . . .« sei sogar der Schrecken der Bewohner von Jerusalem bei der Frage der Weisen prophezeit. (Mt 2,3/6,4). Vorausgesagt ist, daß das Volk den Herrn bewundert, die Pharisäer ihn aber wütend verfolgen. Seine Wege und Wanderungen, wie er lehrt (Is 42,1-3) und welche Absichten ihn leiten, alles das soll bei den Propheten stehen. Is 6,25 und 11,10 sagen die Ausbreitung des Evangeliums über die ganze Erde voraus (40,2). Das letzte Wort des Gekreuzigten »Es ist vollbracht« (Ps 21,2) soll heißen, daß die Prophetenworte in ihm in Erfüllung gegangen sind (87,2). »So bis ins kleinste genau waren die Propheten« (40,2).

Bewundert wird dabei vielfach die Genauigkeit der Voraussagen — ein Sonderfall der sonst auch immer wieder benutzten Genauigkeit der biblischen Aussage, auf die wir noch eingehen müssen<sup>18</sup>. Bei Mi 5,1 wird die Formulierung »er wird von dort hervorgehen« gebraucht, weil Christus in Bethlehem nur geboren, aber nicht geblieben sei (7,2). Einer so genauen Aussage hätten die Juden glauben sollen. Weil sie es aber nicht getan haben, berief Gott die Weisen aus dem Morgenlande (6,3). Durch diese erfuhren die Juden von dem Stern, während sie hinwiederum den Weisen sagen konnten, was er bedeutet (7,1). Auskunft über die Bedeutung des Sternes bekamen die Magier in Jerusalem, Glauben an den Messias fanden sie nicht, worin der Prediger das Pauluswort nach Apg 13,26 erfüllt sieht: »Euch mußte das Wort zuerst verkündigt werden« (7,4). Gottes Führung geht so weit, daß der Stern schon vor der Geburt Jesu erschien, denn die Weisen sollten trotz der langen Reise rechtzeitig ankommen, das Kind noch in Windeln anzubeten (7,3)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Die Tendenz des Segens ist natürlich, daß in dem, der kommen wird, die Herrschaft Judas sich erfüllt.

<sup>17</sup> In Hom. 8,3 wird bemerkt, daß die Propheten nicht von den Weisen gesprochen hätten: »Sie haben weder alles vorhergesagt noch alles verschwiegen«; vgl. S. 92.

<sup>18</sup> Vgl. S. 91 f.

<sup>19</sup> Auch hier nimmt Joh. Chrysostomus Rücksicht auf die Tatsächlichkeit und Denkbareit der Ereignisse, vgl. S. 102.

Bezeichnend für die Anschauung des Johannes Chrysostomus von dem planmäßigen Aufbau der Evangelien wie auch für die Bewertung der messianischen Voraussagen ist, daß dabei eine Entwicklung<sup>20</sup> in der Deutlichkeit der Aussagen über die Natur Christi festgestellt wird. Er wird zunächst als »Führer für Gottes Volk Israel« (Mt 2,6 nach Mi 5,2) und nicht als »Sohn Gottes« verkündet<sup>21</sup>. Damit die Menschen ihn nämlich als Sohn Gottes verstehen könnten, müßten zunächst noch viele Wunder geschehen und die Unmündigen ihn nach Ps 8,3,5<sup>22</sup> preisen. Dann erst kann nach der Himmelfahrt Ps 109 »Es sprach der Herr zu meinem Herrn« auf Christus angewandt und von ihm geglaubt werden, daß er erhöht ist. »Auf ihn harren die Völker« Is 11,10 (7,2)<sup>23</sup>. Bemerkenswert ist bei solchen geschlossenen Ausführungen wie auch sonst, daß diese messianischen Stellen und Andeutungen ohne besondere ausdrückliche Kennzeichnung angeführt werden. Offenbar spricht für Johannes Chrysostomus alles von Christus, was nur mehr oder weniger ausdrücklich auf ihn anwendbar ist.

Auch für das Verständnis Marias und Josefs sieht der Kirchenvater eine Entwicklung gewollt. Von der Anrede Josefs als »Sohn Davids« war schon die Rede (4,6)<sup>24</sup>. Nicht »Gottessohn«, sondern »Menschensohn« (Mt 8,20; 9,6; 10,23 u. ö.) habe sich der Herr genannt, um zum Schutze seiner Mutter die Jungfrauengeburt zu verbergen. Wenn die Juden schon die göttliche Würde trotz vieler Prophetenstellen nicht annahmen, wie hätten sie ihn dann als Sohn einer Jungfrau geglaubt<sup>25</sup>? Als Hinweis auf die Jungfrauengeburt wird die Zählung der Generationen im Stammbaum bei Mt angesehen (Mt 1,17), die auf Terminangaben wie Gn 49,10 und die Jahrwochenweissagung Dan 9 hinweise, die Johannes Chrysostomus also als relevant für den Zeitpunkt der Geburt Christi deutet (4,2). Bei so deutlichen Hinweisen könne der Evangelist dann ohne Furcht vor einem Mißverständnis sogar vom »Mann Mariens« sprechen (Mt 1,19f./4,2). An anderer Stelle hat der Prediger Sorge, ob Josef auch die Erwähnung Mariens als Jungfrau ruhig hinnehmen und verstehen kann. Er traut es ihm zu, er habe ja schon früher bei Isaias davon gelesen<sup>26</sup>. Dabei versteht der Prediger freilich das Zitat Is 7,14 in Mt 1,22f nicht als Erklärung des Evangelisten für die Leser, sondern sieht darin eine Belehrung für Josef (5,2).

Es bleibt nicht aus, daß Johannes Chrysostomus, der zwar von einem Evangelium ausgeht, aber die anderen berücksichtigt, immer wieder vor

<sup>20</sup> Vgl. gleiche Bestrebungen S. 94.

<sup>21</sup> Nicht bezüglich aller Parallelen gültig, denn Lk 1,32 steht »Sohn des Allerhöchsten« und 1,35 »Sohn Gottes«.

<sup>22</sup> Vgl. Hebr 2,5-8.

<sup>23</sup> Vgl. Röm 15,12.

<sup>24</sup> Vgl. oben S. 87.

<sup>25</sup> Hier wird Is 7,14 übersehen, einige Sätze später wird damit argumentiert, vgl. S. 92.

<sup>26</sup> Hier wird Is 7,14 verwertet; vgl. Anm. 25.

exegetischen Problemen steht, die sich aus dem Vergleich verschiedener Berichte ergeben. Er stellt sich diesen Fragen durchaus, obwohl man ihm zugestehen könnte, daß eine Predigt kein exegetisches Kolleg ist. So begnügt er sich manches Mal auch mit der Erwähnung, ohne eine Lösung zu bieten. Er fragt, weshalb Josefs Stammbaum gebracht wird, der doch mit Christi Geburt eigentlich nichts zu tun habe, gibt aber keine Antwort (1,6). Ausdrücklich werden die beiden Stammbäume bei Mt und Lk verglichen und die Verschiedenheit der Namen festgestellt, ferner die Unstimmigkeit der Generationenzahl im dritten Falle Mt 1,17 (1,6). Wenn Johannes Chrysostomus Hom. 4,1 auf das gleiche Problem kommt, versucht er eine Erklärung durch Einrechnen der babylonischen Gefangenschaft und Jesu, was aber kaum mehr ist als eine Verlegenheitslösung. Auch das Fehlen der Weisen aus dem Morgenland bei den anderen Evangelisten wird ohne Antwort nur gefragt (1,6). Daß Stern und Magier Zeugnis für Gottes Wirken geben, genügt dem Prediger aber anscheinend nicht, der an seine Hörer appelliert, sie selbst könnten noch mehr darüber sagen, denn »Gib dem Weisen eine Gelegenheit, und er wird noch weiser sein« (Spr 9,9/6,3).

Unser Kirchenlehrer verlangt bei Schwierigkeiten »angestregtes Studium und viel Gebet«, um den Sinn einer Bibelstelle zu verstehen, sogar wenn es sich nur um Erkenntnisse über begleitende Umstände handelt (6,1). Bei dem großen Geheimnis der vom Hl. Geist gewirkten Empfängnis einer Jungfrau aber solle der Hinweis auf den Urheber des Wunders alle Einwände und Fragen erledigen. Man müsse einfach glauben, was geoffenbart worden ist, und nicht grübeln über das, was geheim gehalten worden ist (4,3).

In vielen Fällen wird eine Erklärung aber durchaus versucht, so bzgl. der verschiedenen Nachrichten aus der Kindheitsgeschichte. Weshalb etwa wurde die Jungfrau Maria vor der Empfängnis durch einen Engel belehrt (Lk 1,26-38), Josef aber erst vor der Geburt (Mt 1,18-25/4,5)? Josefs Gottesfurcht sollte durch dieses Zögern offenbar werden. Mit den Schwierigkeiten, die die verschiedenen Ortsveränderungen bei Mt (2,13.22f.) und Lk (2,22.39) nebeneinander machen, wird der Prediger so fertig, daß er das von Lk Berichtete vor die Flucht nach Ägypten legt, so daß die hl. Familie erst von der Reinigung im Tempel nach Nazareth gezogen sei, von dort nach Ägypten. Sein Argument ist, daß der Engel doch nicht durch die Aufforderung, nach Ägypten zu fliehen, zur Verletzung des Gesetzes (Ex 13,2) aufgefordert haben könnte (9,4).

Ein weiteres Problem stellen die verschiedenen Berichte über Jüngerberufungen dar. Johannes Chrysostomus unterscheidet zwischen den Berichten, indem er sowohl für wahr hält, daß etwa Petrus einmal durch Andreas (Jo, 1,40-42), einmal unmittelbar zum Herrn gekommen sei (Mt 4,18). Unterschiede beständen auch durch verschiedene Orte<sup>27</sup> und

<sup>27</sup> Einmal bei Jo 1,28.35 am Jordan, das andere Mal nach Mt 4,18 am See Genesareth.

verschiedene Bereitwilligkeit zur Nachfolge. Diese Verschiedenheiten werden nach Meinung des Kirchenlehrers verständlich, wenn man die Gefangennahme des Johannes einplant, und daß Jesus sich damals nach Galiläa zurückgezogen (Mt 4,12) und die Jünger freigegeben habe. Später habe er sie erneut und für immer berufen (14,2).

Als weiteres Beispiel seien die Parallelen über die Heilung des einen oder der zwei Besessenen von Gadara, bzw. Gerasa (Mt 8,28-34; Mk 5,1-20; Lk 8,26-39) erwähnt. Der Prediger nimmt auch hier keine ausschließende Gegensätzlichkeit an, sondern hilft sich mit der Erklärung, Lk habe nicht gesagt, daß es nur ein Besessener gewesen sei, sondern habe nur den schlimmsten erwähnt (28,2). Solche Erklärung geht freilich schon weit über so manche Deutung e silentio hinaus, die der Prediger wagt, womit wir uns noch zu beschäftigen haben<sup>28</sup>.

In Hom. 89,1 handelt der Prediger über das von den Hohenpriestern und Pharisäern erwähnte Wort des Heilandes, er werde in drei Tagen auferstehen (Mt 27,63). Johannes Chrysostomus findet diesen Ausspruch nirgendwo sonst, verweist aber auf das Vorbild des Jonas (Mt 12,40). Wo bleibt da der Hinweis auf die Leidensweissagungen Mt 16,21; 17,23 und 20,19? Wenige Sätze später freilich erwähnt der Prediger, daß der Herr zu seinen Aposteln immer wieder gesagt habe, er werde am dritten Tage auferstehen<sup>29</sup>.

Bei der praktischen Auseinandersetzung mit solchen Schwierigkeiten ergeben sich in den Homilien Aussagen grundsätzlicher Art, ja geradezu exegetische Prinzipien. Ausführlich werden Hom. 1,2 die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens aufgezählt, in denen es in den heiligen Schriften keinen Widerspruch geben kann. Dort wird auch betont, daß die Verschiedenheiten nur scheinbar sind. Bei scheinbarer Verschiedenheit sind beide Berichte wahr (4,5; 14,2). Daß der Prediger dabei nicht nur behauptet, sondern auch entsprechende Erklärungen versucht, konnten wir gerade vorher feststellen. Die Evangelien werden als planvolle und organische Einheiten angesehen, nicht nur jedes für sich, sondern auch im Vergleich miteinander (1,3). Unterschiede (1,4) und Auslassungen (28,1) sollen noch keine Widersprüche bedeuten. Wenn sie Verschiedenes bringen, ergänzen die Evangelien einander, wenn sie Gleiches berichten, bestätigen sie sich (1,2). Die Verschiedenheiten in nebensächlichen Dingen sollen gerade auf die Hauptsachen hinweisen (1,2). Unter Hinweis auf Lk 11,17 vom Zerfallen des Reiches, das in sich selbst uneins ist, sieht Johannes Chrysostomus im Fortbestand der christlichen Religion ein entscheidendes Zeichen, daß keine Widersprüche vorliegen können, wie es auch ein »glänzendes Zeichen der Kraft des Hl. Geistes ist, daß sie die Menschen dazu bewegt, sich mit dem Notwendigen und Wichtigen abzugeben, und wegen solcher unbedeutenden Nebensächlichkeiten keinen Schaden zu nehmen!« (1,3).

<sup>28</sup> Vgl. S. 99 f.

<sup>29</sup> Eine häufige Inkonsequenz, vgl. S. 90 und 95.



Auf solcher Überzeugung fußend gibt sich der Homilet ans Überlegen und Vergleichen, denn man müsse jeweils die Situation einer Aussage beachten und zur richtigen Erkenntnis ihres Inhaltes Parallelen heranziehen. Hom. 9,5 geht er von der Wertlosigkeit der weltlichen Dinge aus und begegnet dann dem Einwand aus Röm 11,28, daß uns die Juden lieb seien »wegen ihrer Väter«. Zunächst bringt er dazu Stellen von der Nichtigkeit der fleischlichen Abstammung und erklärt den Hinweis auf die Juden als »Lieblinge um der Väter willen« aus der Tendenz gegen die Heidenchristen, »die sich auf ihren Glauben zuviel einbildeten« (9,5). Wenn Johannes Chrysostomus hier dem Paulus auch wohl nicht ganz gerecht wird, so ist doch sein Prinzip deutlich, man müsse jede Stelle aus Zusammenhang und Situation verstehen.

Als weiteres Prinzip der Erklärung wird eine Unterscheidung zwischen Inhalt und Darstellung gefordert: »Etwas anderes ist die wirkliche Sache, etwas anderes die aus Zweckmäßigkeitsgründen gewählte und für den Augenblick passende Form ihrer Erscheinung« (12,3). Das wird angewandt auf die Erscheinung des Hl. Geistes in Gestalt einer Taube (Mt 3,16). Aus der Darstellungsform dürfe man hier nicht auf den Rang des Erschienenen schließen, indem man etwa sage, der Adler sei doch mehr als eine Taube oder die Offenbarungen Gottes durch Cherubim ständen höher (12,3).

Die Sache gilt grundsätzlich auch mehr als der Name. Von der Sache her kann das Kind des Propheten Isaias »Eile-Beute; Raube-bald« heißen (Is 8,3), obwohl es wohl nicht so gerufen wurde. Aus diesem Vergleich folgert der Prediger, das Jesus Christus Mt 1,23 Immanuel genannt ist, aber doch nicht so hieß. So kann auch Sion als »Stadt der Gerechtigkeit« gepriesen werden, was sie der Sache nach ist, während ihr wirklicher Name anders lautet (5,2).

Exegetisches Problem für einen Prediger, der immer gern das AT in Beziehung zum NT sieht, ist natürlich auch die Frage nach Weissagung und Erfüllung. Wichtiger Grundsatz ist da, daß oft zwei Dinge miteinander verbunden geoffenbart sind. Das eine erfüllt sich bald, damit man von seiner Erfüllung her den Glauben gewinne, daß auch das andere eintreffen wird (11,5). Ferner soll es der Prophetie eigentümlich sein, daß etwas von dem Einen ausgesagt sei, um im anderen seine Erfüllung zu finden. Das wird durch die Prophetie »Aus Ägypten berief ich meinen Sohn« (Mt 2,15) belegt. Das könnten doch nicht die Juden sein, die das Goldene Kalb angebetet hätten und keineswegs Gottes Sohn genannt werden könnten<sup>30</sup>. Beweise aus Parallelen findet der Prediger in Jakobs Strafspruch gegen Simeon und Levi (Gn 49,5-7), der erst an deren Nachkommen sich erfüllte, wie Noes Fluch über Kanaan (Gn 9,25) erst im Los der Gibeoniten (Jos 9) sich erfüllt habe. Auch Isaaks Segen über Jakob (Gn 27,27-29) weise auf Erfüllung in den Nachkommen hin, da Jakob selbst Furcht vor Esau gehabt habe (Gn 32,8/8,4).

<sup>30</sup> Natürlich bezieht sich Os 11,1 doch auf die Israeliten.

Allgemeine und grundsätzliche Anschauung ist, daß die Offenbarung zu immer größerer Deutlichkeit sich entwickelt (7,2). Christi Pädagogik bringt es mit sich, daß er zweierlei voraussagt, eines, was sich hier auf Erden erfüllt und den Glauben fördert, damit das Zweite sich in der zukünftigen Welt erfülle (11,5). Beispiel dafür ist, daß Johannes auf Christus hingewiesen hat, der mit dem Hl. Geiste taufen würde (Mt 3,11; Jo 1,33). Deshalb sollten wir an das andere Zukünftige glauben, daß er die Ungläubigen in unauslöschlichem Feuer verbrennen würde (11,5).

In gleicher Weise können die Heilstaten Christi zweierlei bezeichnen, nämlich nach rückwärts Erfüllung und Abschluß des Alten Bundes und auch Anfang und Verheißung für den Neuen Bund. Am Beispiel der Taufe Jesu wird das erklärt wie auch durch sein Osterfest: »Wie es mit dem Osterfest geschah, so geschieht es auch mit der Taufe. Auch dort hat Christus beide Ostern gefeiert, aber das eine als Schluß und Ende, das andere als Anfang« (12,3).

Interessieren würde noch, ob der Prediger sich einmal die Frage stellt, ob das in der hl. Schrift Berichtete auch wirklich geschehen ist. Er erörtert sie kurz, wo er von den Dämonen spricht, die in die Schweine fahren. Er kennt dabei das symbolische Verständnis<sup>31</sup> von Menschen, die von Dämonen besessen, wie die Schweine sind, und er benutzt es, aber er sieht die Wirklichkeit dieses Geschehnisses dadurch bewiesen, daß die Schweine eben ertrunken sind (28,4). Ausführlich und mit offenbarem vitalen Interesse geht er auf diese Frage ein, wo er von der Geschichtlichkeit der Auferstehung spricht (90,1 zu Mt 28,11 ff.). Er wertet die Zeichen Finsternis, Engel und Erdbeben als gute Beglaubigung. Der Herr ist auferstanden, als noch viele Wächter das Grab bewachten und es versiegelt war. Wie sollten die so feigen, hilflosen und ungebildeten Jünger den Leichnam stehlen? Sie mußten nicht nur die Rache der Juden fürchten, sondern hätten auch bei ihren Bemühungen mit dem schweren Stein und den durch Myrrhe zusammengeklebten Tüchern die schlafenden Wächter geweckt.

Der aufmerksam wertende Leser wird schon gefunden haben, daß unser Prediger die hl. Schrift ganz genau erforscht, weil er der Überzeugung ist, daß sie sich mit großer Genauigkeit ausdrückt (4,6). Dementsprechend fordert er häufiger dazu auf, auf alles genau acht zu geben (10,6; 11,1). Wie genau der Prediger den Text prüft und deutet, zeigt die Beurteilung der Versuchung Jesu (Mt 4,1-11) unter Benutzung von Ps. 90. Er erklärt die Anwendung dieses Psalmwortes durch Satan für falsch, weil der Psalm gar nicht rate, sich hinabzustürzen. Ferner werde nicht Christus angeredet, also könne er diesen nicht betreffen. Christus habe den frechen Mißbrauch der Schrift nicht widerlegt, weil es absurd sei, dem Sohne Gottes so etwas naheulegen (13,3). In den

<sup>31</sup> Vgl. unten S. 103.

Seligpreisungen (Mt 5,1-10) werden die Jünger nicht angedet<sup>32</sup>, um zu zeigen, daß etwa die erste für alle gilt, die arm sind (15,1). Eifer und großes Verlangen gebührt der Gerechtigkeit, was durch Hunger und Durst ausgedrückt wird (15,4). Wenn bei der letzten Seligpreisung derjenigen, die Verfolgung leiden, eine Anrede erfolgt, dann ergibt sich aus der Formulierung, daß doch alle gemeint sind, die den Weg durch Verfolgungen gehen. Ähnlich werden die Jünger angedet, wenn Christus ihnen mit Mt 28,20 verspricht, er werde bis ans Ende der Welt bei ihnen bleiben. Da beweist aber die Angabe »bis ans Ende der Welt«, daß eine Verheißung über die Lebenszeit der Jünger hinaus für alle Menschen gemeint ist (15,1).

Genauere Ausdrucksweise neben freierer Wortwahl macht dem Kirchenvater zu schaffen, wo die Evangelien von Maria und Josef sprechen. Beim Auftrag an Josef, »das Kind und seine Mutter« zu nehmen und nach »Ägypten« zu fliehen (Mt 2,25), wird Rücksicht auf die Jungfrauengeburt genommen, nachdem Josef darüber belehrt worden ist (8,2). Vorher wird Josef gesagt: »Fürchte dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu nehmen« (Mt 1,20). Johannes Chrysostomus hält diese Bezeichnung für möglich, weil die hl. Schrift auch Verlobte Mann und Frau nenne. Er sieht in dieser Bezeichnung eine beabsichtigte Aussage des Inhalts, daß sich Maria nicht verfehlt habe, ja, er versteht »Zusichnehmen« als »Bei-sich-Behalten«, weil Josef sich durch seine Überlegungen eigentlich schon im Geiste von ihr getrennt hatte (4,6).

Die Genauigkeit, die der Prediger dem hl. Text zuschreibt, erstreckt sich sogar auf die Wahl bestimmter Worte. So spendete der Täufer eine Taufe der Buße (Mk 1,4), nicht der Sündenvergebung, weil diese das Opfer Christi voraussetzt (10,1). Das Wort Gottes wird überall verkündet werden, was nicht heißt: angenommen werden (10,5; 75,2). Wenn die Axt schon an die Wurzel gelegt ist (Mt 3,10), so sagt »schon«, daß vom baldigen Gericht gesprochen werde (11,3). »Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden« (Mt 1,21), enthält den Gedanken, daß das verheißene Kind Gottes Sohn ist, dem das Volk gehört (4,7). In der Tendenz des Bildes mag es auch noch liegen und begründet sein, daß Johannes der Täufer sich nicht würdig fühlt, Jesu nicht nur nicht die Schuhe, sondern nicht einmal die Schuhriemen zu lösen (Jo 1,27/11,4).

Andere Ausführungen des Predigers freilich steigern und übersteigern wohl die Genauigkeit, ohne an sich falsch zu deuten. Der unfruchtbare Baum wird ausgehauen und ins Feuer geworfen, was eine doppelte Strafe ausdrücken soll (11,4). Wenn Christus uns der Fürsorge Gottes versichert, und es so ausdrückt, daß »bei euch« sogar die Haare des Hauptes gezählt sind (Mt 10,30), dann soll das heißen, daß Gott sich nicht nur allgemein um die Menschen kümmert, sondern um jeden einzelnen (28,3). Herodes sagt den Weisen deshalb »Forschet nach dem Kinde« (Mt 2,8), weil

<sup>32</sup> Wo er sich hier mit der Anredeform beschäftigt, übersieht der Prediger freilich die Parallele bei Lk, die einen Einwand gegen ihn ergeben würde; vgl. S. 92.

er es nicht König nennen will (7,3). Genau soll man auch beachten, daß die Weisen zuerst durch einen Stern, dann aber durch einen Engel<sup>33</sup> belehrt wurden (Mt 2,2.12). Sie sind ja inzwischen durch priesterlichen Dienst erhöht, indem sie dem Kinde Opfer dargebracht haben (7,5). Als die hl. Familie nach Galiläa zurückkehren soll, lautet der göttliche Auftrag nicht »fliehe«, wie vor der Reise nach Ägypten, sondern »ziehe« (Mt 2,13.20) zum Ausdruck dessen, daß im Heilsgeschehen Zeiten der Bedrängnis mit Zeiten der Ruhe abwechseln (9,4).

Die genaue Beobachtung des Kirchenvaters durchleuchtet möglichst auch die Wörter selbst, wozu oben<sup>34</sup> schon eingegangen wurde auf den Begriff der »Gerechtigkeit« und die Zeitbestimmung durch »bis«. Weil er bei Untersuchung der Handlungsabfolge zu der Meinung gekommen ist, Mt biete die historische Folge der Ereignisse, aber nicht Lukas (28,1), sieht er sich auch veranlaßt zu untersuchen, was »in jenen Tagen« heißt (Mt 3,1 u. ö.). Er legt dar, daß dadurch nicht die Folge auf das Vorhergehende ausgedrückt werde, sondern der Zeitpunkt des im folgenden Berichteten (10,1). Ähnlich untersucht er die Anwendung der Formel »Wer es fassen kann, der fasse es« (Mt 19,12) und kommt zu der Erkenntnis, daß Jesus so bei wichtigen Dingen zu reden pflege (62,4). Johannes Chrysostomus erklärt, daß der Name »Jesus« nicht griechisch, sondern hebräisch sei und Soter = Erlöser heiße, »weil er sein Volk erlöste« (Mt 1,25/2,2). Auch in den Personennamen des AT findet er manche tiefen Gedanken, die viel zum Verständnis des NT beitragen, da sie nicht durch Zufall gegeben sind. Er verschweigt uns aber leider die von ihm gemeinten Namen und ihre Deutung (4,2). Auch Bethlehem versteht er zu übersetzen als »Haus des geistigen Brotes« (7,5). Von Zorobabel sagt er, daß die Leute, die syrisch können, es von einem solchen verstehen, »der in Babel auf die Welt kam« (7,2). Geradezu Wortuntersuchung wird getrieben, wo der Kirchenvater mit dem Einwand rechnet, »Jungfrau« in Is 7,14 wäre einfach als »junges Mädchen« zu verstehen. Er weist auf die Übersetzung der Siebzig hin, weil in ihr so viele und über hundert Jahre vor Christus tätige Übersetzer übereinstimmende Aussage tun. Er belegt durch Parallelstellen, daß »junges Mädchen« auch für »Jungfrau« gebraucht würde. Besonders aber weist er darauf hin, daß nach Is 7,11 ja ein Zeichen erfolgen müsse, was nur in so Ungewöhnlichem wie dem Gebären einer Jungfrau bestehen könne (5,2f). Wenn Mt 24,14 die Verkündigung des Evangeliums »zum Zeugnis für alle Völker« verheißt, dann wird »zum Zeugnis« gleich »zum Gericht, zur Anklage, zur Verdammung derer, die nicht glauben« verstanden (10,6). »Seinem Weibe anhangen« Mt 19,5 sei so formuliert, um die Unzertrennlichkeit der Ehe anzudeuten (62,2).

Erwartungsgemäß enthalten gerade die Ausführungen über die Bergpredigt manche Wortdefinitionen. Den Besitz der Erde als Lohn der

<sup>33</sup> Solch symbolhaftes Verständnis findet sich häufiger, vgl. S. 103.

<sup>34</sup> Vgl. oben S. 87.

Sanftmütigen nach Mt 5,4 versteht Johannes Chrysostomus von irdischem Lohn, weil in der hl. Schrift nirgendwo eine geistige Erde zu finden sei (15,3). Seiner Gewohnheit entsprechend führt er für dieses Verständnis eine Reihe von Bibelstellen an, darunter freilich auch Jesu Wort am Kreuze an den Schächer: Heute noch wirst du bei mir sein im Paradiese (Lk 23,43), das er wegen des »heute« auch von irdischem Lohn versteht. Doch scheint unser Prediger seiner Sache nicht sicher zu sein, denn in Hom. 15,5 zeigt er das Bestreben, in Zusammenhang mit der Deutung von »Himmel« in den Seligpreisungen das Irdische auszuschließen. Der Herr brauche für die Belohnung nicht immer Himmel, sondern verschiedene Namen. Richtungweisend ist ihm da das »selig«, das er als Urteil zum himmlischen Lohn betrachtet<sup>35</sup>.

Johannes Chrysostomus ist nicht bestrebt, exegetische Wissenschaft zu treiben, sondern er ist vor allem ganz und gar Prediger, der seine Worte wirkungsvoll zu setzen weiß und reich und groß an Gedanken ist. Diese entzünden und entwickeln sich an der Bibel, worin sie eine gute Grundlage, reichlich Material und eine gültige Richtschnur haben. Gerade hinsichtlich der soeben beobachteten Genauigkeit der biblischen Formulierungen überfragt er manchmal den Text. Der Versucher spricht z. B. Jesus an: »Wenn du Gottes Sohn bist« (Mt 4,3), was Johannes Chrysostomus so wörtlich nimmt, daß er nach dem Grund dieses möglichen Zweifels forscht und meint, Satan sei wirklich im Zweifel gewesen, ob Jesus Mensch oder Gott sei (13,2). Vermöge der genauen Beachtung aller Umstände empfindet der Prediger einen Widerspruch darin, daß die Pharisäer zum Täufer kommen — doch wohl ein Zeichen der Buße —, aber trotzdem von ihm scharf getadelt werden (Mt 3,7f.). Er erklärt es dadurch, daß Gott ihm deren geheime Gedanken geoffenbart habe (11,1). In Ps 36,15 werden wir gemahnt, dem Frieden »nachzujagen«, was der Prediger für einen bezeichnenden Ausdruck hält. Wir hätten ihn ja vertrieben und zum Himmel verwiesen, könnten ihn aber erlangen, wenn wir nur wollten (10,6). Auch daß die Apostel so arm waren, daß sie ihre abgenützten Netze flicken mußten (Mt 4,21), weil sie sich keine neuen hätten kaufen können, ist wohl eine Übertreibung des Predigers (14,2).

Nicht selten unterlaufen dem Kirchenlehrer Steigerungen des Bibelinhalt, die sehr zur Schwarz-Weiß-Malerei führen. In der 3. Hom. stellt er recht eindringlich die Frömmigkeit Davids heraus. Saul steht ihm gegenüber als Tyrann, Vater- und Brudermörder, übermütig und wutschnaubend. Wenn David dabei sogar dankbar sein soll für das viele Böse, das Saul ihm zufügt, so ist das aus Ps 88,4.21 wohl nur andeutungsweise zu belegen (3,5). Nach Hom. 62,4 gab es keinen schlimmeren Menschen als Saul, keinen geraderen und einfältigeren als David. Indem der Prediger

<sup>35</sup> Auf die Parallelbezeichnung »Reich Gottes« bei Lk 6,20 u. ö. und die Frage der Vorankunft der Gottesherrschaft in Christus geht der Kirchenlehrer nicht ein, obwohl er sonst synoptischen Vergleich liebt.

in Hom. 4 seine Hörer zum Lesen der hl. Schrift auffordert und ihnen so einen Spiegel, der die Bekehrung erleichtert, vorhalten will, weist er auch auf die Jünglinge im Feuerofen hin (Dan 3). Diese hätten im Feuerofen unaufhörlich ihre Sünden bekannt, hätten lieber als Bettler am Hofe gelebt, als mit den Sündern unter einem Dach zu wohnen. Das kann man aus Dan schlecht erschließen. Eher gibt es der zitierte Ps 83,11 her, wobei der Prediger aber besser nicht von der Freude an der Herrlichkeit des Tempels gesprochen hätte, was im Psalm steht, doch der Wirklichkeit widerspricht (4,11). Wenn wir Johannes Chrysostomus folgen wollten, dann wäre Herodes, als die Weisen nicht zu ihm zurückkehrten (Mt 2,16) vor Zorn fast erstickt. Er hätte sich von seiner Umgebung nicht beruhigen lassen, sondern hätte zum Schaden noch den Spott gehabt. Das ist zu freie Ausmalung der biblischen Nachrichten (8,2).

Überwog bisher die Eigenart des plastisch schildernden Predigers, so begibt an anderen Stellen sich der von der Tiefsinnigkeit seines Textes überzeugte Lehrer auf unsichere Wege. Es mag noch angehen, daß er bei Mt 3,9 das »kann« in »Gott kann aus diesen Steinen« beachtet, wo es absichtlich nicht heiße: »er hat«. Die Hörer sollten ja nicht mutlos werden und glauben, ihre Verwerfung sei entschieden. »Kinder« könne Gott erwecken, nicht Menschen seien erwähnt, weil gewarnt werden sollte vor fleischlichen Vorstellungen (11,3). Gott hätte durch seine Allmacht den Israeliten die Reichtümer der Ägypter übereignen können, er läßt erstere aber mit List und heimlich vorgehen (Ex 3,21f.; 11,2f.; 12,35f.), damit Gottes Vorgehen noch eindrucksvoller sei (8,2). Wenn die Kinder von Bethlehem ohne Sünden getötet wurden, dann war ihr Tod und ihr Himmelsglück kein Nachteil. So argumentiert der Prediger. Er hat aber das Bedenken, sie hätten ja noch große gute Taten verrichten können. In diesem Falle hätte Gott sie nicht sterben lassen, der doch sogar Sünder in großer Langmut erträgt (9,3). Liegt da nicht die Folgerung zu nahe, daß die Kinder also wohl keine guten Taten erwarten ließen? Ähnlich Seltsames ergibt zu weitgehendes Überlegen hinsichtlich der Jahre Christi bis zur Taufe (Lk 3,23). Dieser sei bis zu einer Zeit unter dem Gesetze geblieben, da der Mensch alle Sünden getan haben kann. Erst dann wollte er durch seine Taufe das Gesetz aufheben, damit es nicht so aussähe, als habe er es deshalb aufgehoben, weil er es selbst nicht halten konnte (10,1). Weshalb kommen Engel ferner erst nach der letzten Versuchung zu Jesus (Mt 4,11)? Nach Johannes Chrysostomus hätten sie vorher leicht den Versucher verscheucht. Neben dieser seltsamen Erklärung will der Prediger aber Anlaß zu der Mahnung<sup>36</sup> gewinnen, man solle den Sieg über den Teufel erringen, damit dann Engel einem Beifall und Geleit gewähren (13,4). Das bohrende Fragen beschäftigt sich auch mit dem Beginn der Bergpredigt. Dort heißt es: »Er öffnete seinen Mund« (Mt 5,1), weil Christus hier durch Worte wirkt, sonst aber auch seine Werke reden läßt.

<sup>36</sup> Moralische Winke liebt der Prediger; vgl. S. 102f.

Angeredet werden die Jünger. Sie sollten Schwieriges verstehen und es den anderen verständlich weitergeben. »Auf diese Weise waren auch die übrigen genötigt, besser achtzugeben, als wenn er zu allen gesprochen hätte«. So erklärt der Prediger, daß Christus die Jünger anredete, aber doch für alle sprach (15,1). Christus hat für die Menschen Wunder gewirkt, nicht für die Apostel. Weil diese sie aber sahen, hätten sie gleichgültig werden können. Deshalb sollen sie durch den Seesturm (Mt 8,23-27) aus dieser Gefahr befreit werden. Christus nimmt sie dabei für sich allein, um sie zu bessern, damit sie auch nicht vom Volke als Kleingläubige verachtet werden (9,5)<sup>37</sup>.

Wurde soeben eine Reihe von Fällen aufgezählt, in denen der kritische Exeget dem Kirchenlehrer nicht mehr folgen wird, so muß er doch anerkennen, daß diese Überspitzungen aus einer richtigen Grundhaltung hervorgehen. Die hl. Schrift wird, wenn man vom Wortlaut ausgeht, für fast ohne Grenze inhaltsreich und bedeutungsvoll angesehen. Der Prediger arbeitet mit großem Vertrauen in den gesunden, gläubig erleuchteten Menschenverstand. Er traut dem Sichhineindenken in Gottes Absichten und menschliche Motive und Überlegungen der biblischen Personen viel zu. Der große Kirchenlehrer wagt aber noch mehr. Er geht nicht nur der Frage nach, weshalb und wie etwas gesagt ist, sondern auch der anderen, weshalb etwas nicht gesagt ist. Da ist allerdings ein behutsames Fragen nötig, denn es müßte ja zunächst einmal bewiesen werden, daß es hätte gesagt werden müssen. Für Johannes Chrysostomus aber genügt anscheinend schon die Tatsache, daß aus dem Schweigen sich eine gute Lehre ziehen läßt oder sich Schwierigkeiten lösen und vermeiden lassen. Wir fanden ja schon die Verlegenheitslösung, Lk habe nicht von nur einem Besessenen von Gerasa berichtet und damit die Möglichkeit gelassen, daß es in Wirklichkeit zwei waren<sup>38</sup>.

Bei der Voraussage der Geburt Jesu heißt es (Mt 1,21): »Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden«. Die Heiden sollen dabei nicht erwähnt sein, um die Juden nicht sofort zu irritieren. Tieferem Verständnis nach könnten die Heiden aber doch auch gemeint sein, soweit sie durch den Glauben Christus angehören (4,7). Der Verheißung nach soll Maria einen Sohn gebären, wobei dem Josef nicht gesagt wird: »Sie soll dir gebären«. Das soll bedeuten, sie schenke ihn der ganzen Welt (4,6). Bei der Aufforderung des Engels an Josef, nach Ägypten zu fliehen (Mt 2,13), vermißt der Kirchenlehrer die Zusage, der Engel wolle mitgehen. Darin sieht er eine wichtige Andeutung, denn Maria und Josef hatten ja in dem Jesuskind einen mächtigen Schutz (8,4). Warum Christus von dem nach Mt 4,24 Geheilten kein Bekenntnis des Glaubens verlangt, ist eine ähnliche Frage e silentio. Einmal habe Christus in Wundern noch nicht die Voraus-

<sup>37</sup> Eine schöne Beobachtung über das pädagogische Feingefühl des Herrn; vgl. S. 100f.

<sup>38</sup> Vgl. oben S. 92.

setzung dafür gegeben, ist eine Erklärung des Predigers, die zu der anderen nicht ganz paßt, das Kommen des Kranken sei ja schon ein Zeichen des Glaubens (14,3)<sup>39</sup>. Naheliegend ist der Vergleich des Herrn, der den Seesturm stillt, mit Moses am Nil (Mt 8,23-27: Ex 7,17ff.). Letzterer gebrauchte einen Stab, Christus nicht. Das zeigt seine höhere Machtvollkommenheit (28,2). Seine Gegner, die ihn versuchen, nennt Jesus manchmal Heuchler (Mt 22,18; 23,13 u. ö.). Damit will er zeigen, daß er sie durchschaut. Manchmal aber geht er auch auf ihre Worte ein, »um zu zeigen, daß er nicht nur überlegen ist, sondern auch sanftmütig« (62,1). Interessante Überlegungen des Predigers stehen hinter der an die Seligpreisung der Verleumdeten und Geschmähten (Lk 6,22f.) angeschlossenen Frage, weshalb Christus nicht das Erleiden bösen Tuns zum Anlaß einer Seligpreisung nehme. Johannes Chrysostomus meint, Schmähungen seien schlimmer, denn beim Erleiden bösen Tuns könne man noch durch Lob und dergleichen getröstet werden, böse Reden schlossen auch das aus (15,5).

Nicht nur genau, teilweise übertrieben genau, ist alles zu beachten, was in der hl. Schrift steht, sondern dahinter steht der Gedanke, daß alles auch inhaltsreich und sinnvoll ist. Gott, der die Offenbarung schenkt, wirkt auch durch die hl. Schrift und in der hl. Schrift entsprechend seiner liebevollen Pädagogik. Anzeichen dafür fanden wir schon, indem Gott die ungläubigen Juden durch die Magier, die Niniviten und die Kanaanäerin beschämt. Durch die Angst des Seesturms sollten die Jünger aufnahmebereit für Wunder gemacht werden. In Prophezeiungen verknüpft Gott zweierlei, damit die Erfüllung des einen die Zuversicht für das andere gebe<sup>40</sup>.

Gott macht immer alles richtig, ist die grundsätzliche Erkenntnis. Die Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande (Mt 2,1-12) und die Befreiung des Petrus (Apg 12,1-19) zeigen, daß sogar Herodes genügend Zeichen hatte, um zum Glauben zu kommen. Wenn der Mensch aber nicht folgt, dann ist es nicht Gottes Schuld (9,1). Es gibt eine Pädagogik der göttlichen Wunder, denn Gott wirkt sie, sooft ein neuer Plan seiner Vorsehung zur Ausführung kommen soll. Weltall und Menschenschöpfung bereiten das Gebot im Paradies vor, die Erneuerung der Schöpfung nach der Sintflut die Gebote an Noe, die Zeichen am Sinai die Verkündigung der Zehn Gebote (14,3): »Weder Leid noch Freude schickt Gott ohne Unterbrechung, sondern das eine wie das andere hat er ins Leben der Gerechten eingestreut«. Diese Erkenntnis wird Hom. 8,3 an Beispielen aus der Kindheitsgeschichte belegt (vgl. auch 9,4). Aus Bösem kommt sogar Gutes, wie sich aus der Simeigeschichte zur Zeit Davids (2 Sm 16,1-14) und aus der Lazaruserzählung (Lk 16,19-31) ergibt (9,2).

Auch als Beweggrund des Wirkens Christi wird oft auf seine pädagogische Absicht hingewiesen. Von der Erzählung über den Besessenen

<sup>39</sup> Zweifache, sich eigentlich ausschließende Bedeutung wird angenommen; vgl. S. 104.

<sup>40</sup> Vgl. oben S. 93.



von Gerasa (Mt 8,21-34) her lehrt Johannes Chrysostomus, daß Jesus, wo er bekannt ist, keine Wunder wirkte. »Wo aber noch niemand ihn kannte, wo die Leute ohne wahre Erkenntnis dahinlebten, da ließ er seine Wunderzeichen glänzen, um auch sie zur Erkenntnis seiner Gottheit zu führen« (28,3). Wo es um das Problem der Ehelosigkeit des Himmelreiches wegen geht (Mt 19,11), da bezeichnet der Herr sie als etwas Großes, die Jünger aber als das Leichtere. So sollte zweifach dazu geraten und ihr Vorzug betont sein (62,3). Der Prediger stellt in der Hom. 15,3 die Frage, weshalb Jesus auch seine Jünger zur Demut ermahnt habe. Er sieht darin die Sorge wegen der Zukunft, wenn die Jünger einmal Wunder wirken würden. Dann sollte ihnen diese Mahnung nützlich sein (15,2). Merkwürdige Rücksicht soll Jesus allerdings genommen haben, als er nur 40 Tage (Mt 4,2) und damit nicht länger als Moses und Elias fastete. Johannes Chrysostomus meint, er habe es deshalb getan, weil sonst manche an der wahren Annahme des Fleisches gezweifelt hätten (13,2).

Die hl. Schrift ist nach Johannes Chrysostomus weit davon entfernt, nur ein interessantes literarisches Werk zu sein. Sie ist vielmehr voll der göttlichen Sorge um das verständnisvolle Mitgehen der Menschen, die in der Schrift selbst lebendig Gottes Offenbarung und Führung erfahren, aber auch der Gläubigen, denen auf Grund der hl. Schrift gepredigt wird.

Dem Hineindenken in Gottes Pläne und Wege entspricht ein Bestreben, auch auf die Psychologie der in der Bibel vorkommenden Personen einzugehen, sich zu überlegen, wie sie das Geschehen und die Worte verstehen. Welche Rücksicht genommen wird, Jesus nicht sofort als Gottessohn, sondern eher als Menschensohn zu offenbaren, wurde schon erwähnt<sup>41</sup>. Auch sei erinnert an das Bemühen, Bezeichnungen wie »Maria, dein Weib«, »das Kind und seine Mutter« aus der Verständnismöglichkeit der Personen begreiflich zu machen. Ob der Prediger freilich so weit gehen müßte anzunehmen, Maria wäre ganz verwirrt geworden und hätte sich vielleicht das Leben genommen, wenn sie über ihre Empfängnis nicht vorher belehrt worden wäre (Lk 1,31), ist zu bezweifeln (4,4). Im gleichen Zusammenhang überlegt der Prediger, weshalb Unterschiede in der Art der Erscheinung gemacht werden. Er begründet sie psychologisch. Bei Maria erschien ein Engel persönlich, weil es sich um etwas ganz Außergewöhnliches handelte. Den Hirten auf dem Felde (Lk 2,9) und dem Zacharias (Lk 1,11) wurde auch dieser Vorzug zuteil, weil sie ein Zeichen nötig hatten. Bei Josef aber war seines Glaubens wegen eine deutliche Erscheinung über die in einem Traum hinaus nicht nötig (Mt 1,20/4,5). Wie hier, so gibt sich der Exeget auch sonst Mühe, die Haltung der biblischen Personen verständlich zu machen. So hätte Josef, der durch seinen Edelsinn über dem Gesetz stand, Maria doch nicht entlassen können (2,4). Der innere Widerstreit bei den Weisen, die heimlich auf einem anderen Wege in ihr Land zurückziehen mußten (Mt 2,12) und die Meinung

<sup>41</sup> Vgl. oben S. 90.

haben konnten, Gottes Sohn sei nicht imstande, sie zu schützen, wird durchaus erwogen (8,1). In Jerusalem haben sie nicht sofort gefragt: »Wo ist Gottes Sohn?«, weil sie nach Ansicht des Predigers keinen Anlaß zum Ärgernis geben wollten (7,2). Johannes Chrysostomus hält die Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu durch das Auftreten des Täufers auch deshalb für nötig, weil die Ereignisse bei der Geburt wegen des Kindermordes und das kurze Aufleuchten seiner Gottheit mit zwölf Jahren (Lk 2,41-52) bei vielen in Vergessenheit geraten waren (10,2).

Meistens werden freilich beim Bemühen um psychologisches Verständnis auch die Hörer einbezogen. Gegenüber den prophetischen Schriften des AT [vgl. etwa »So spricht Jahwe« (Is 56,1) u. »Spruch Jahwes« (Jer 18,6)] fällt dem Prediger auf, daß die prophetische Einführungsformel fehlt. Er hält sie bei gläubig gesinnten Hörern nicht für nötig (4,1). Würde man nicht vielleicht Christus für geringer als den Täufer halten, wenn man sieht, daß er sich taufen ließ? Deshalb war die besondere Erscheinung am Jordan angebracht (Mt 3,16f./12,2). Sie mußte sichtbar sein in Gestalt der Taube, sonst hätte man »Dieser ist mein geliebter Sohn« auf Johannes den Täufer beziehen können. »Aus dem gleichen Grunde hat auch Johannes keine Wunder gewirkt, damit er so die Menschen zu Christus führen könnte, dessen Wunderzeichen sie anzogen« (14,1). Wieder bietet die Bergpredigt vielfache Gelegenheit auf die Pädagogik Christi hinzuweisen und aus psychologischen Erwägungen zu deuten. Wegen der irdisch gesinnten Zuhörer, weist der Herr auch auf zeitliche Wohltaten wie den Landbesitz hin. Weil schon die Propheten von diesem Erbe der Sanftmütigen sprechen, ergibt sich das rücksichtsvolle Vorgehen Christi, daß er mit Bekanntem beginnt, um nicht lauter Dinge zu sagen, die ganz neu und fremd sind (15,3). In Schau einer inneren Verbindung zwischen ihnen, entdeckt Johannes Chrysostomus in den Seligpreisungen (Mt 5,1-10) einen goldenen Reigen der Tugenden. Wer demütig ist, bereut und kommt von da zur Sanftmut. Der Sanftmütige ist gerecht und barmherzig. Daraus folgen nacheinander Reinheit und Friedfertigkeit. Wer diesen ganzen Weg durchlaufen hat und alle diese Tugenden besitzt, ist schließlich gegen Verfolgungen gerüstet (15,6).

Das Anliegen der Predigt, zu mahnen und zu bessern, dem Johannes Chrysostomus vor allem auch zu Ende seiner Homilien in oft langen Ausführungen nachgeht, ist aber auch den Erklärungen des Mt nicht fremd. Der Prediger ist der Ansicht, daß auch die hl. Schrift voll von Lebensregeln ist. Jesus wollte nicht nur Weissagungen erfüllen und Gesetze der Wahrheit aufstellen, sondern durch seine Lehre auch Lebensregeln bieten. So legt der Kirchenlehrer Hom. 66,2 dar und fügt eine lange Reihe von Taten aus dem Leben Christi an, die für uns vorbildlich sein können. Die Krippe, die arme Mutter, die Herberge, die Verfolgung durch Herodes, alles das soll uns lehren, daß man nichts für entehrend halten, von Anfang an auf Verfolgung gefaßt sein und sich der Tugend befeißigen soll (vgl. auch 8,2 u. 10,6).

Das Gespräch Jesu mit dem Täufer zeige (Mt 3,13-17), daß beide nicht ungehörig miteinander streiten, sondern Liebe und Gehorsam zeigen wollten und daß ihre einzige Sorge war, Gott in allem zu willfahren (12,1). In vielen Zügen soll in der Erzählung von der Versuchung Jesu (Mt 4,1-11) Lehre für das richtige Verhalten liegen. Die Versuchung sei einerseits eine Warnung, sich nach der Taufe der Völlerei hinzugeben, andererseits aber auch ein Trost bei schweren Versuchungen in dem Gedanken, daß auch Christus sie ertragen hat (13,1). Jesus ließ sich in den Versuchungskampf ein, um uns zu zeigen, wie man siegen muß (13,2). Wenn er dabei keine Wunder einsetzt, dann lehrt das, daß Geduld im Leiden und Langmut zum Siege führen (13,3). Wenn Johannes Chrysostomus dabei darauf achtet, daß Jesus »in die Wüste geführt wurde« und daraus folgert, man dürfe die Versuchung nicht aufsuchen (13,12), dann ist das allerdings eine ähnliche moralische Akkomodation wie, aus dem Ausweichen Jesu nach Galiläa (Mt 4,12) zu folgern, daß wir die Versuchungen nicht herausfordern, sondern fliehen sollen (14,1). Ein *argumentum e silentio* wird man zwar in seinen Folgerungen, aber nicht in seinen Voraussetzungen anerkennen, daß der Herr nämlich nie gelacht oder gelächelt habe — von Paulus soll gleiches gelten — nicht um das Lachen zu verpönen, sondern um vor Ausgelassenheit zu warnen (6,6).

Wenn Jesus Christus natürlich auch das eigentliche Vorbild ist, so sind doch auch viele Gestalten des Alten und Neuen Testaments Lehrmeister des christlichen Lebens. Josef von Ägypten ist Vorbild durch seinen Gehorsam (5,3). Die Weisen aus dem Morgenland, die auf einem anderen Wege in ihr Land zurückkehren (Mt 2,12), sind Vorbilder des Glaubens, der nicht nach Gründen fragt (8,1). Abschreckendes Beispiel kann sogar Herodes sein, der zeigt, wie man aus Zorn auch noch zum Mörder werden kann (Mt 2,16/9,1). Ja, Gott will uns aus bösen Erfahrungen gute Lehren geben, denn er verhindert böse Nachreden nicht (Mt 5,11f.). Wir sollen nämlich nach Gottes Willen unser Heil finden, indem wir die Schmähenden hochherzig ertragen und durch unsere Taten widerlegen (15,5).

Wichtige Grunderkenntnis über den Umgang des Kirchenlehrers mit der Bibel ist sein Ernstnehmen des Wortes. Wenn aber schon das AT eine so große Bedeutung hat, daß es durch Wort und Inhalt in Christus erfüllt wird, dann liegt auch sonst die Annahme einer gewissen Typik nahe. Das NT nämlich, das Lehren für das christliche Leben geben will, ist sowohl Urbild als auch Vorzeichen der Vollendung und des Zieles. Auf diese Weise kommt auch der Kirchenvater, der aus Prinzip den Literalsinn sucht, häufiger zum symbolischen Verständnis der hl. Schrift, das aber immer aktuell und konkret bleibt, den Literalsinn voraussetzt und fortsetzt und keineswegs Deutungsprinzip wird.

Am leichtesten ist der Nachvollzug solchen Wachstums der gläubigen Auswertung, wenn bestimmte Worte erweiterte Bedeutung haben. Is 40,3 vom Ausgleich zwischen Bergen und Tälern weist darauf hin, daß die Demütigen erhöht, die Stolzen gedemütigt werden (10,3). Die Voraussage

von Is 65,25 von Wölfen und Lämmern, die miteinander weiden, bezieht sich auf die verschiedenen Sitten der Menschen (10,3). Der Täufer nennt die Pharisäer »Schlangenbrut« (Mt 3,7f.), weil sich die Jungen der Schlange angeblich aus der Mutter herausfressen. So seien die Pharisäer Eltern- und Lehrermörder geworden (11,2). Die Jünger, die das Salz der Erde sind (Mt 5,13), sind es durch ihre Lehre, die, wie das Salz bitter ist, auch zur Furcht führen will (15,6).

Eine weitere Reihe könnte man symbolische Tatsachen nennen. So mußte Johannes der Täufer als Symbol des Geschenkes, daß bald alles Alte abgelöst sein sollte, eigenartig leben. Er brauchte nicht im Schweiß seines Angesichts sein Brot zu erarbeiten, vielmehr stand sein Tisch immer bereit. Auch seine Kleidung war Zeichen der Bedürfnislosigkeit (M 3,4). Andererseits ist sie Zeichen für Buße und Bekenntnis der Sünden (10,2; 10,4)<sup>42</sup>. Das Zerreißen des Tempelvorhangs bedeutet, daß die Juden unwürdig waren, im Tempel zu verkehren (Mt 27,51/88,2). Wenn Gott die Einehe nicht gewollt hätte, dann hätte er dem Adam mehrere Frauen geschaffen (Gn 2,18-25/62,2). Zu den Krankenheilungen Mt 4,24 sagt der Prediger: »Gerade deshalb hat er (Jesus) ja jene leiblichen Krankheiten geheilt, um diese geistigen aus unserer Seele zu vertreiben« (14,3). Menschen in der Anfechtung durch die Dämonen können aus der Geschichte mit dem Besessenen von Gerasa (Mt 8,28-34) Geschick und Weisung erkennen. Die Schweine können verstanden werden als Menschen, die von Dämonen besessen sind. Wenn Dämonen für die Schweine bestimmt sind, dann sind jene dadurch als unrein charakterisiert. Da die Dämonen die Schweine aber ins Verderben treiben, droht den von Dämonen besessenen Menschen noch Schlimmeres, denn jene hassen ja Menschen noch mehr als Tiere (28,3).

Umfassende Heilsgeschichte wird schon in der Kindheitsgeschichte vorgebildet, denn Palästina verfolgt ja das Jesuskind, aber Ägypten nahm es auf (Mt 2,13-15). Geradeso sei Jakob mit seinen Söhnen aus dem vom Hunger bedrohten Palästina zum heilbringenden Ägypten gekommen (Gn 46,1-4). Wo der Prediger Hom. 8,3 davon spricht, erwähnt er, wie nebenbei an Bekanntes erinnernd, »Eselin und Füllen«. Viel später, bei Mt 21,2 kommt er auf den Einzug in Jerusalem (Zach 9,9) und die Erfüllung der Zacharias-Prophetie zu sprechen. Damit ist aber nach Johannes Chrysostomus nicht nur ein Prophetenspruch aus alter Zeit erfüllt, sondern — im Bild — eine neue Prophetie aufgestellt: Christus deutet damit an, »daß er die unreinen Heiden berufen und auf ihnen ruhen werde, daß sie seiner Einladung folgen und sich ihm anschließen würden« (66,2). Solchen Hinweis auf die Zukunft enthält aber auch schon die Flucht nach Ägypten, die diesem Land den Keim der Empfänglichkeit für Christus gibt, »so daß später, wenn die Apostel kämen, ihn zu verkündigen, es sich rühmen könnte, das erste Land gewesen zu sein, das ihn aufnahm« (8,4).

<sup>42</sup> Vgl. zu dieser Deutung nach zwei Seiten S. 100.

Vielleicht steht der Leser unter dem Eindruck, daß in der hier gebotenen Untersuchung die negativen Seiten des Schriftverständnisses über Gebühr dargestellt sind. Es sei aber betont, daß man in den Extremen die angewandte Deutungsweise unseres Kirchenlehrers vielleicht am besten erkennt, daß ferner seine Eigenart, wo sie nach heutigen Begriffen anfechtbar ist, sich aus großartig sich auswirkenden positiven Grundsätzen ergibt. Dabei müssen wir natürlich von eigentlichen Fehlern absehen, wie etwa die angebliche Voraussage des Sternes<sup>43</sup> und daß Christus nicht von Anfang an als Sohn Gottes verkündet wurde<sup>44</sup>. Daß neben solchen Beispielen Johannes Chrysostomus etwa Archelaus mit Pontius Pilatus gleichzeitig wirken läßt (9,4), sei als Beispiel möglicher Versehen nur nebenbei erwähnt. Solche Fehler sagen nur, daß auch der größte Homilet seine Grenzen hat. In anderen Fällen zeigt sich das, wenn in der pointierten Diktion schon einmal etwas übersehen wird, was nachher doch wieder auftaucht, wie etwa die Argumentation ohne Is 7,14 und dann mit dieser Prophetie<sup>45</sup>.

Was man aber sonst noch problematisch finden könnte, hängt aufs engste mit der hohen Bewertung der vollkommen gesehenen Bibel zusammen. Es sei an die Übertreibungen erinnert, die doch von der Voraussetzung ausgehen, daß die hl. Schrift eine Tiefenschicht habe, die der Erklärer nicht erschöpfen könne. Daraus ergibt sich auch, daß sie in einzelnen Aussagen zweierlei und sogar Gegensätzliches meint, was in Wirklichkeit wohl dem Prinzip der Deutung vom Literalsinn her widerspricht. Aus dem, was nicht gesagt ist, oft erstaunliche Funde zu machen, ist problematisch, aber doch auch Zeichen großen Vertrauens in das vollkommene und geschlossene Gefüge der schriftlich geschenkten Offenbarung Gottes. Das Vertrauen, darin in verschiedenen Ideen eine Entwicklung entdecken zu können, die auf das Verständnis der Menschen der Schrift selbst und der Hörer Rücksicht nimmt, haben wir heute nicht mehr, nachdem wir Einblick in die Entstehung der hl. Schrift gewonnen haben. Auch gegen die Anwendung unserer psychologisierenden Fragen auf die Aussage der Bibel sind wir skeptischer, was aber nicht das Staunen vor dem gläubigen Optimismus eines Johannes Chrysostomus verhindert.

Wer die eigentliche Leistung des Kirchenlehrers als Deuter des Matthäusevangeliums und der ganzen hl. Schrift würdigen wollte, kommt sich vor, als habe er aus dem großen Meer einen Eimer Wasser geschöpft, dieses untersucht und müsse sich zutrauen, mit dieser Analyse dem Weltmeer gerecht geworden zu sein. Er kann nur hoffen, wesentliche, aber bei weitem nicht alle Grundzüge des Schriftverständnisses herausgehoben zu haben. Schmerzlich war immer wieder die Wahl, was man, möglichst nah an den Ausführungen des großen Predigers, bringen konnte und worauf man verzichten mußte. So sind wohl die Hauptlinien der exegetischen Eigenart

---

<sup>43</sup> Vgl. S. 89.

<sup>44</sup> Vgl. S. 97.

<sup>45</sup> Vgl. S. 90.

des Johannes Chrysostomus an Hand eines Predigtwerkes herausgehoben, auf daß man den Weg erkenne, der durch sein ganzes reiches Schrifttum führt. Wohin aber die hl. Schrift uns selbst führt, darauf geht der Kirchenlehrer in Hom. 16,2 ein, wo er das Alte Testament gegenüber dem Neuen so wertet, daß es nicht zum Himmel führe, weil es etwa schlecht wäre, sondern »weil die Zeit für ein höheres Gesetz gekommen war«. Wenn es schlecht wäre, weil es noch nicht das Letzte ist, dann wäre auch das Neue Testament schlecht. Auf diese Folge der Testamente wendet er 1 Kor 13,10 an: »Wenn das Vollkommene kommt, dann muß alles Stückwerk schwinden«. »So ging es dem Alten Testament, als das Neue kam. Dadurch setzen wir aber seinen Wert durchaus nicht herab, denn auch der Neue Bund hört auf, wenn wir einmal im Himmel sind«. Dadurch hätte Johannes Chrysostomus, wie wir zu Anfang von ihm hörten, daß eigentlich Gottes Heiliger Geist jenseits der hl. Schrift in uns sprechen sollte, auf eine Vollendung der göttlichen Offenbarung hingewiesen, wo nicht mehr Worte von Gott künden, sondern wir ihn ewig schauen.

„ Vj. 2. 89

„ Vj. 2. 97

„ Vj. 2. 99

„ Vj. 2. 89  
 „ Vj. 2. 97  
 „ Vj. 2. 99

## Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus

von

Helmut Gätje

In seiner Geschichte der Logik im Abendlande<sup>1</sup> hat Carl Prantl, dessen Urteile nicht frei sind von einseitiger Schärfe, Albertus Magnus als einen »unverständigen Compiler« bezeichnet, der »uns alles Mögliche zugleich darbietet, was nur immer aus den Arabern aufzuraffen war«. Gibt es hinsichtlich der »Unverständigkeit« Alberts andere und gewiß gerechtere Aussagen als die Prantls, so besteht der Hinweis auf die Anlehnung an die Araber (gemeint sind die Muslime) zu Recht, und zwar nicht zuletzt auf dem Gebiete der Logik. Aber auch sonst bezieht sich Albert bei der Aneignung peripatetischen und anderen traditionellen Gedankengutes häufig direkt auf die Muslime, wobei er neben Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rušd (Averroes) und al-Ġazzālī (Algazel) unter anderen auch Qostā ibn Lūqā (Constabulus), al-Kindī (Alchindus), al-Fārābī (Alpharabius), Abū Bakr ar-Rāzī (Abubaker, d. i. Rhases) und Ibn Bāġġa (Avempace) nennt, ohne ihnen freilich immer beizustimmen. In vielen Fällen ist es gelungen, das übernommene Gedankengut unmittelbar in den arabischen Quellen und den mittelalterlichen europäischen Übersetzungen nachzuweisen, und zwar oft auf Grund von näheren Angaben bei Albert selbst. Dennoch bleibt auf diesem Gebiet manche Frage offen.

Zu den bei Albert weniger häufig zitierten muslimischen Autoren gehört al-Fārābī (gest. 950, GAL I 210 ff.), der erste bedeutendere Aristoteleskommentator unter den Muslimen, der indessen keineswegs ein reiner Peripatetiker ist, sondern auch nichtaristotelisches Gedankengut heranzieht und insbesondere den im späten Hellenismus geläufigen Harmonisierungstendenzen zwischen Aristoteles und Plato gehuldigt hat<sup>2</sup>. Als eine der Quellen, aus denen Albert Gedanken des Fārābī geschöpft hat, ist bei der Behandlung der Sinneslehre in der *Summa de homine*<sup>3</sup>, einem Hauptteil der *Summa de creaturis*, der *Liber de sensu et sensato* von Alpharabius genannt, ein Titel, den auch Vinzenz von Beauvais anführt<sup>4</sup>, und zwar

<sup>1</sup> III (Leipzig 1867) 96.

<sup>2</sup> So besonders in der Schrift *Kitāb al-Ġam' baina ra'yai al-ḥakīmain Aflātūn wa-Aristūṭālīs* [ed. F. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1890) 1–33].

<sup>3</sup> Quaest. 20: p. 171a [so nach der Zählung in *B. Alberti Magni Opera omnia*, ed. Aug. Borgnet, Vol. 35 (Paris 1896)]. Bei Zitaten aus lateinischen Texten des Mittelalters sind Orthographie und Interpunktion bis auf geringfügige Änderungen beibehalten.

<sup>4</sup> *Speculum naturale*, lib. 26, cap. 29 (ed. 1494, p. 305).

wohl in Anlehnung an Albert<sup>5</sup>. Der Titel *De sensu et sensato* entspricht dem aristotelischen *περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν*, also dem Titel der ersten Abhandlung der sogenannten *Parva naturalia*; er dient indessen bei den Muslimen in der Form *Fī l-ḥiss* (oder *ḥāss*) *wa-l-maḥsūs* auch als Sammelname für diese Schriftreihe, deren jetzt geläufige Bezeichnung erst in der abendländischen Scholastik eingeführt worden ist<sup>6</sup>. Den Muslimen waren die *Parva naturalia* den Titeln nach vollständig, dem Inhalt nach jedoch nur bis zur Abhandlung *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* (*De longitudine et brevitate vitae*) einschließlich bekannt. Art und Weise der Vermittlung des griechischen Originals an die Muslime konnten bisher nicht sicher geklärt werden.

Käme somit al-Fārābī durchaus als Verfasser eines Buches *De sensu et sensato* mit dem Inhalt der ersten Schrift oder der sechs ersten Schriften der aristotelischen *Parva naturalia* in Frage, so ist auf der anderen Seite innerhalb der einheimischen literarhistorischen Überlieferung nirgends von einer solchen Abhandlung des Fārābī die Rede. Entsprechend findet sich auch kein konkreter Hinweis auf eine mittelalterliche hebräische oder lateinische Übersetzung. Steinschneider hat daher angenommen, daß ein solches Buch nicht existiert habe und daß hier ein Irrtum, vielleicht infolge falscher Auflösung einer Abbrüviatur, vorliegen müsse<sup>7</sup>.

Sieht man sich unter dem arabischen Material nach einer entsprechenden Quelle um, also nach Werken unter dem Titel *Fī l-ḥiss wa-l-maḥsūs*, so kommen in erster Linie eine Schrift des Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib al-‘Irāqī (gest. 1043, GAL I 482) und die *Epitome der Parva naturalia* (*Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*) des Averroes (gest. 1198, GAL I 461 f.) in Frage. Während die letztere im arabischen Text<sup>8</sup>, in einer hebräischen Übersetzung des Moses ben Tibbon von 1254<sup>9</sup> und zwei lateinischen Versionen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts<sup>10</sup> vorliegt, ist die erstere bisher nur durch das Zeugnis des Literaturhistorikers Ḥāğğī Ḥalīfa<sup>11</sup> und des Averroes bekannt, der im Großen Kommentar zu *De anima* auf den

<sup>5</sup> M. Steinschneider in: ZDMG 45 (1891) 447.

<sup>6</sup> Hierzu und zum folgenden M. Steinschneider, *Die Parva naturalia bei den Arabern*. = ZDMG 37 (1883) 477–92; ebda. 45 (1891) 447–453. Ferner: dsl., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* = Centralblatt für Bibliothekswesen — Beiheft 12 (1893) 62f.

<sup>7</sup> M. Steinschneider in: ZDMG 45 (1891) 447.

<sup>8</sup> Ed. ‘Abdarrahmān Badawī in: *Arisṭūṭālīs fī n-naḥs* = *Dirāsāt islāmīya* 16 (Kairo 1954) 189 ss.; ed. H. Gätje, *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes I* (Wiesbaden 1961).

<sup>9</sup> Ed. H. Blumberg, *Averrois Cordubensis compendia librorum qui Parva naturalia vocantur* = *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem* (= CCAA), Vers. hebr. VII (Cambridge, Mass., 1954).

<sup>10</sup> Ed. A. L. Shields unter dem gleichen Titel in: CCAA, Vers. lat. VII (Cambridge, Mass., 1949). Verbreitet war jedoch nur eine Version, die vielleicht von Michael Scotus stammt.

<sup>11</sup> Ed. Flügel V 75.



*Liber de sensu et sensato* des Abelfarag Babylonius Bezug nimmt<sup>12</sup>. Schon aus zeitlichen Gründen weniger wahrscheinlich ist als Quelle eine Schrift des nach Averroes lebenden Arztes 'Abd al-Laṭīf (gest. 1251), die bisher gleichfalls nur mittelbar bekannt ist<sup>13</sup>. Unsicher ist ein Werk über die Seele, den Sinn und das Empfundene, das Avicenna (gest. 1037) nach eigenem Zeugnis<sup>14</sup> verfaßt hat, von dem aber sonst nichts erwähnt ist. Daß Avicenna den Inhalt der ersten Abhandlungen der *Parva naturalia* kannte, ergibt sich allerdings aus dem sechsten Teil seines *Kitāb aš-Šifā'*, dem sogenannten *Liber sextus naturalium*. Des weiteren haben die sogenannten Lauteren Brüder von Baṣra (10. Jahrhundert) unter ihren Sendschreiben eines mit dem Titel *Fī l-ḥāss wa-l-maḥsūs*<sup>15</sup>, das indessen nicht die Kenntnis des aristotelischen *περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν* voraussetzt, sondern im wesentlichen den Inhalt des zweiten Buches von *De anima* referiert und recht allgemein gehalten ist. Nicht in Betracht kommen in diesem Zusammenhang einige Schriften, die ihren Titeln nach auf Einzelschriften der *Parva naturalia* zurückgehen könnten, jedoch nicht im besonderen oder allgemeinen das Thema *De sensu et sensato* abhandeln<sup>16</sup>.

Wirklich bekannt war nun in der scholastischen Literatur von den erwogenen Quellen nur die Epitome des Averroes, deren eine lateinische Version in verschiedenen Aristoteles-Averroes-Ausgaben des Mittelalters gedruckt worden ist. Es liegt also nahe, in diesem Büchlein, das den Stoff der ersten sechs Abhandlungen der *Parva naturalia* in drei Kapiteln behandelt<sup>17</sup>, die Quelle Alberts zu suchen, und tatsächlich läßt sich — was meines Wissens bisher nicht geschehen ist — die Berechtigung dieser Vermutung auch am konkreten Material erweisen. Das soll hier an einigen Beispielen gezeigt werden.

<sup>12</sup> *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford = CCAA, Vers. lat. VI/1 (Cambridge, Mass., 1953) 416. Dieses Werk des Averroes ist nur lateinisch erhalten.

<sup>13</sup> Ibn Abī Uṣaibi'a ed. Müller II 212; Ḥāḡḡī Ḥalifa V 75.

<sup>14</sup> Vgl. *Tis' rasā'il* (Istanbul 1298 H.) 75.

<sup>15</sup> *Kitab Ihwān aš-ṣafā'* III (Kairo 1298 H.) 334 ss. Dortselbst 52 ss. findet sich auch ein Schreiben *Fī l-ḥayāt wa-l-maut*, das gleichfalls nicht auf die entsprechende aristotelische Abhandlung zurückgeht. Eine Schrift gleichen Titels von Hippokrates hat Yaḥyā ibn al-Biṭrīq ins Arabische übersetzt (GALS I 364).

<sup>16</sup> So das Buch über die Ursache von Länge und Kürze des Lebens von Qoṣṭā ibn Lūqā (erhalten in den Mss. Berlin 6232 und Aya Sofia 3742), ferner Abhandlungen über Schlafen und Wachen von Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad aš-Šarāḥsī (Ibn Abī Uṣaibi'a I 215 und Ḥāḡḡī Ḥalifa V 166), Abū Ġa'far Aḥmad Muḥammad ibn Abī l-Aṣ'at (Ibn Abī Uṣaibi'a I 247 und Ḥāḡḡī Ḥalifa VI 52), Abū Ġa'far Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Abī Ḥalīd ibn al-Ġazzār (Ibn Abī Uṣaibi'a II 37 und Ḥāḡḡī Ḥalifa III 451) sowie verschiedene Werke über den Traum.

<sup>17</sup> Kapitel 1 erhält den Stoff des eigentlichen Buches *De sensu et sensibili*, Kapitel 2 den der Bücher *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De interpretatione per somnum*, Kapitel 3 den des Buches *De longitudine et brevitate vitae*. Drei Kapitel sollen auch die Schriften von Abū l-Faraġ und 'Abd al-Laṭīf gehabt haben.

In der *Summa de homine*<sup>18</sup> ist bei der Behandlung des Gesichtssinnes im Anschluß an Aristoteles, *De sensu et sensibili* 2<sup>19</sup> die Rede von der wässerigen Natur des Auges, wobei insbesondere der Gesichtspunkt der Durchsichtigkeit des Wassers betont ist. Die Gegenüberstellung von Albert und Averroes<sup>20</sup> ergibt folgendes Bild:

Albert:

(Item Alfarabius in suo libro  
*De sensu et sensato* dicit sic:)  
Instrumentum  
virtutis visibilis est oculus,  
et in isto instrumento  
dominatur aqua, quae est  
substantia diaphana, ut fiat talis  
quod in eo describantur  
formae sensibilium ut in speculo:  
et ideo pars glacialis est valde  
clara et alba.

Averroes:

Instrumentum autem  
virtutis visibilis est oculus,  
et in isto instrumento  
dominatur aqua, quae est  
tersa diaphana. Et fuit tale  
ut in eo describantur  
forme sensibilium sicut in speculo;  
et ideo pars glacialis est valde  
clara et alba.

Als Beispiel für die — allerdings nicht immer gleichbleibende — Qualität der Übersetzung sei hier der arabische Text des Averroes mit einer in etwa getreuen deutschen Wiedergabe hinzugefügt: *fa-ammā ālatu l-qūwati l-mubširati fa-hiya l-‘ainu wa-yahuššu hādīhi l-ālata anna l-ġālība ‘alā tarkībihā huwa l-mā’u l-lādī huwa l-ġismu š-šaḡīlu š-šafāfu wa-inna-mā kānat ālatuhā bi-hādīhi š-šifati li-yartasima fihā šuwaru maḥsūsātihā ka-mā tartasimu š-šuwaru fī l-mir’āti wa-li-dālīka kāna l-ġuz’u l-ġalīdīyu minhā fī ḡāyati š-šafā’i wa-l-bayādi.* »Was das Organ der Sehkraft angeht, so ist es das Auge. Diesem Organ ist es eigen, daß dasjenige, welches in seiner Zusammensetzung vorherrscht, das Wasser ist, welches den glatten und durchsichtigen Körper bildet. Das Organ (der Sehkraft) ist deswegen von solcher Beschaffenheit, damit sich die Formen ihrer Sinnesobjekte darin abzeichnen, wie sich die Formen im Spiegel abzeichnen. Deshalb ist auch der eisartige Teil in ihm (dem Organ der Sehkraft) von äußerster Reinheit und Weiße«<sup>21</sup>.

Der Passus bei Albert weicht, wie man sieht, nur geringfügig vom Text des Averroes ab<sup>22</sup> und läßt sich ohne weiteres als leicht variiertes Zitat aus

<sup>18</sup> Quaest. 20: p. 171a.

<sup>19</sup> Vgl. besonders 438a 16; a 8–9. Zu Albert: A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV/5–6 (Münster 1903ff.) 97. Schneider zitiert nach der (mir unzugänglichen) Ausgabe von Jammy (Lyon 1651), deren Zählung von Borgnet abweicht.

<sup>20</sup> Ed. Shields 5 (191 vb 45–49).

<sup>21</sup> Ed. Badawī 139; ed. Gätje 8.

<sup>22</sup> Der Text bei Shields weist keine Varianten in Richtung auf den Text Alberts auf. Indessen ist der Ersatz von tersa durch substantia, die einzige wesentliche Abweichung, vielleicht durch mangelnde sprachliche Geläufigkeit zu erklären.

diesem Text verstehen. Das gilt um so mehr, wenn man eine weitere Bezugnahme Alberts auf das Buch *De sensu et sensato*<sup>23</sup> hinzuzieht, wobei eine eigentümliche Einteilung vorgetragen wird, die sich in dieser Form weder bei Aristoteles noch bei den griechischen Kommentatoren nachweisen läßt.

Das Thema ist hier zunächst die Darstellung der verschiedenen Ansichten, welche die Alten über Art und Weise der sinnlichen Wahrnehmung vorgetragen haben, wobei als Modell vornehmlich die Gesichtsempfindung herangezogen ist<sup>24</sup>. Die Ansichten sind disjunktiv gegliedert:

- (1) Die Sinnesobjekte sind der Wirklichkeit nach (schon vor dem Wahrnehmen) in der Seele, so daß diese sie nicht von außen her empfängt. Die äußeren Formen regen die Seele vielmehr nur an und erinnern sie an das, was sie von ihnen bereits in sich trägt. Das soll ganz (in toto) oder teilweise (aut fere) die Ansicht Platos sein.

Demgegenüber steht die Ansicht derer, die dafür halten, daß in der Seele an und für sich keine Sinnesobjekte der Wirklichkeit nach vorhanden sind, sondern daß sie sich diese von außen her aneignet. Dabei ergeben sich zwei Möglichkeiten:

- (2) Die Seele nimmt die Formen körperlich und nicht geistig (spiritualis) auf, so daß die Formen in der Seele dieselbe Disposition haben wie außerhalb. Das soll nach Albert die Ansicht des Empedokles gewesen sein, der den Grundsatz vertreten habe, daß die verschiedenen Elemente nur durch Gleichartiges aufgenommen werden, also Erde durch Erde usw.

Im Gegensatz dazu steht wiederum die Annahme einer geistigen Aneignung, wobei gleichfalls zwei Möglichkeiten gegeben sind:

- (3) Die Seele bemächtigt sich der Formen ohne Medium und bewegt sich selbst zu den Objekten hin. Instrument der Seele ist dabei der Sehkegel, der aus Strahlen vom Auge her besteht.
- (4) Die Sinnesobjekte werden zunächst vom Medium aufgenommen und sodann an den Sinn weitergeleitet. Dies ist die Ansicht des Aristoteles (und auch die des Alpharabius sowie des Albert selbst).

Als Autorität für diese disjunktive Einteilung gibt Albert neben al-Fārābī auch den *Liber sextus naturalium* des Avicenna an. Dazu bemerkt Schneider, der Bearbeiter der Psychologie Alberts: »Obige vier Theorien habe ich indessen bei Avicenna nicht finden können«<sup>25</sup>. Sie stehen in dieser Form tatsächlich auch nicht im *Kitāb aš-Šifā'*, sind aber wiederum in starker wörtlicher Ähnlichkeit in der Epitome des Averroes dargestellt<sup>26</sup>. Lediglich der Hinweis auf Empedokles fehlt bei Averroes.

<sup>23</sup> Quaest. 22: p. 210a ff.

<sup>24</sup> Dazu Schneider, a. a. O., 108f. Letztes historisches Bezugsglied ist wiederum Aristoteles, *De sensu et sensibili* 2.

<sup>25</sup> 108 Anm. 2.

<sup>26</sup> Ed. Shields 25–27 (192 vb 31–53).

Doch die Parallelität geht noch weiter. Averroes trägt nun zunächst einige Argumente für nichtaristotelische Ansichten vor<sup>27</sup>, um dann eine ganze Reihe von Gegenbeweisen vorzubringen<sup>28</sup>. Alle diese Gegenbeweise führt nun auch Albert im Namen des Fārābī in derselben Reihenfolge wie Averroes an. Allerdings weicht der Wortlaut hier des öfteren ab. Doch dafür sagt Albert am Schluß: *Istae rationes omnes sunt Alfarabii, non quidem sic ab ipso formatae, sed omnes a dictis suis extractae.*

Ein Seitenblick auf den wirklichen Fārābī ergibt, daß sich dieser in der Frage nach der Art der sinnlichen Wahrnehmung keineswegs so eindeutig geäußert hat wie Albert und Averroes. In der *Aufzählung der Wissenschaften*<sup>29</sup> schließt er sich Euklid an, indem er behauptet, das Sehen komme durch Strahlen aus dem Auge zustande. Dagegen spricht er sich im *Musterstaat*<sup>30</sup> für die aristotelische Ansicht der Wahrnehmung durch ein Medium aus. In der *Abhandlung über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*<sup>31</sup> referiert er verschiedene Argumente beider Seiten, darunter auch solche aus Pseudo-Alexanders *Mantissa zum Buch De anima*<sup>32</sup>. Eine Entscheidung erspart er sich aber. Sie lag auch nicht im Interesse der dort vertretenen Harmonisierungstendenzen. Die Gliederung der vier verschiedenen Grundansichten, wie sie Averroes und Albert vortragen, läßt sich weder bei al-Fārābī noch bei anderen muslimischen Vorgängern des Averroes nachweisen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es sich hier um eine eigenständige Schöpfung des Averroes handeln muß. Die Gliederung könnte sich schon in der offenbar unwiederbringlich verlorenen Textvorlage des Averroes gefunden haben.

Ein weiteres, zunächst freilich nicht so unmittelbar einleuchtendes Indiz für die Identität des *Liber de sensu et sensato* von al-Fārābī mit der *Epitome der Parva naturalia* des Averroes bilden besondere Ansichten, die Albert bei der Behandlung der Erinnerung in der *Summa de homine* referiert<sup>33</sup>. Albert beruft sich hier auf einen *Liber de memoria et reminiscencia* des Fārābī, ein Werk, von dem sonst ebenfalls nichts bekannt ist, das aber nach der arabischen Disposition inhaltlich in das zweite Kapitel der *Parva naturalia*,

<sup>27</sup> Ib. 27 s. (192 vb 54–193 ra 6).

<sup>28</sup> Ib. 28–36 (193 ra 6 – rb 36). Zum Ganzen vgl. arab. ed. Badawī 200–04, ed. Gätje 24–33. Wenn Schneider (112 Anm. 1) sagt, daß die betreffenden Gründe bei K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters* . . . = Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 75 (Wien 1873) 391 ff., wiedergegeben seien, so stimmt das nur zum Teil.

<sup>29</sup> *Ihšā' al-'ulūm* ed. 'Uṭmān Amīn (Kairo 1949) 81.

<sup>30</sup> *As-Siyāsa al-madaniya*, ed. F. Dieterici (Leiden 1895) 70.

<sup>31</sup> Ed. Dieterici 13 ff.

<sup>32</sup> Ed. I. Bruns in: *Supplementum Aristotelicum II* (Berlin 1887) 127 ss. Dazu J. Zahlfleisch, *Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens* = *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8/NF 1 (1895) 373 ff., 498 ff.; ebd. 9/2 (1896) 149 ff. In diesen Zusammenhang gehören auch einzelne der von Averroes und Albert angeführten Argumente.

<sup>33</sup> *Quaest.* 40 art. 1: p. 344a f. Dazu Schneider, a. a. O., 167.

also des *Liber de sensu et sensato* gehört. Der Titelfrage ist dabei kein besonderes Gewicht beizulegen, wird doch in den lateinischen Handschriften und Drucken auch von Paraphrasen (Epitomai) des Averroes zu den Einzelschriften der *Parva naturalia* gesprochen, obwohl der arabische Titel summarisch als *Liber de sensu et sensato* gefaßt ist. Ja, Albert selbst spricht kurz zuvor<sup>34</sup> von einem *Liber de memoria et reminiscencia* des Averroes, womit gleichfalls nur dessen Epitome der *Parva naturalia* gemeint sein kann. Es zeigt sich also einerseits, daß man in der Titelfrage der aristotelischen Gliederung den Vorzug gibt; andererseits hat Albert offensichtlich Lehren aus der Epitome des Averroes sowohl diesem als auch al-Fārābī zugeschrieben. Dabei behält jedoch im vorliegenden Zusammenhange der Bezug auf al-Fārābī zahlenmäßig eindeutig das Übergewicht.

Der konkrete Bezug auf den *Liber de memoria et reminiscencia* des Fārābī besagt, daß zum Akt des Erinnerns vier Glieder gegeben sein müssen. Vier Glieder aber unterscheidet auch Averroes<sup>35</sup>.

Albert:

(... quatuor exiguntur,) scilicet  
 imago et intentio illius  
 imaginis elicita per phantasiam,  
 et facere illam intentionem  
  
 esse illius imaginis quae prius  
 sentiebatur, et tempus praeteritum  
 determinatum sive indeterminatum.

Averroes:

(Sunt igitur quatuor,) ymago et intentio illius ymaginis, et facere illam intentionem esse presentem et iudicare eam esse intentionem illius ymaginis que prius sentiebatur.

Es scheint zunächst, als sei hier durch die Abweichung der Gliederungen in der letzten Hälfte eine direkte Beziehung ausgeschlossen. Betrachtet man aber den Text Alberts näher, so sieht man, daß sich die Abweichung leicht durch das Ausfallen einer Zeile oder einiger Wörter in der Vorlage erklären läßt. Bei Albert bricht der Text des Averroes nach intentionem esse ab und setzt nach esse intentionem (bei umgekehrter Wortfolge Homoioteleuton!) mit illius ymaginis wieder ein. Um das auf diese Weise verlorene vierte Glied zu ergänzen, ist offenbar der Passus et tempus praeteritum etc. nachträglich hinzugesetzt. Allein dieser Zusatz fügt sich wieder insofern in Averroes ein, als dieser zuvor ausdrücklich den Zeitbezug der Erinnerung auf die Vergangenheit (praeteritum) betont<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ib. p. 340b. Dort heißt es, daß aus dem, was Averroes in suo Libro de memoria et reminiscencia gesagt habe, hervorgehe, quod virtus conservativa est virtus continua, hoc est, continue conservans hoc quod repositum est in ipsa. Vgl. dazu Averroes, ed. Shields 59 (195 vb 69f.): conservatio est continuatio esse intentionis sensibilis in hac virtute sine abscisione. Ferner ib. 65 (196 ra 65f.): virtus igitur conservativa universaliter presentat intentiones partium rei conservande secundum continuationem. Arab. ed. Badawī 211; 213; ed. Gätje 48; 52.

<sup>35</sup> Ed. Shields 51 s. (195 va 53–56) Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 43.

<sup>36</sup> Ed. Shields 47 s. (195 va 9 ff.). Arab. ed. Badawī 208; ed. Gätje 41.

Doch damit sind die Indizien in der Lehre von Gedächtnis und Erinnerung noch keineswegs erschöpft. Dem eben angeführten Passus aus Averroes geht ein Satz voraus<sup>37</sup>, der von Albert aufgenommen wird<sup>38</sup>.

Albert:

(Et dicit Alfarabi, quod)  
actus virtutis rememorativae  
est facere praesentari post eius  
absentiam intentionem rei  
ante imaginem, et iudicare  
illam intentionem esse  
quam prius imaginabatur sensus.

Averroes:

Actio enim virtutis rememorativa  
est facere presentare post eius  
absentiam intentionem rei  
ymaginate<sup>39</sup> et iudicare  
ipsam esse illam intentionem  
quam ante sensit et ymaginabatur.

Trotz formaler und terminologischer Abweichungen hängen wohl auch folgende Sätze zusammen:

Albert<sup>40</sup>:

(Dicit enim Alfarabi,)  
quod memoria nihil aliud est quam  
conservatio continua, et reminis-  
centia conservatio intercisa...

Averroes<sup>41</sup>:

Et ideo rememoratio est  
conservatio abscesa;  
conservatio autem est rememoratio  
continua.

Dabei ist besonders zu beachten, daß sich die angeführten Bestimmungen in dieser spezifischen Form nicht bei Aristoteles finden.

Hat man solcherart Averroes als Quelle von angeblichem Gedankengut des Fārābī bei Albert erkannt, so lösen sich eine ganze Reihe von Herkunftsfragen, die hier freilich nicht vollständig erörtert werden können. Als Beleg seien nur noch einige wenige Beispiele angeführt, zunächst aus der Lehre von Schlaf und Wachen, dem Thema der dritten aristotelischen Abhandlung der *Parva naturalia*.

Albert<sup>42</sup>:

(Alfarabi autem sic:)  
Somnus est sensus in  
potentia,  
  
vigilia  
autem sensus in actu.

Averroes:

(Dicitur enim quod)  
sompnus est sensus in  
potentia, idest, rerum existentium.  
Dormiens enim videt, quasi come-  
dat et potet et sentiat, per omnes  
quinque sensus. Vigilia  
autem est sensus in actu<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Ed. Shields 51 (195 va 50–53). Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 43.

<sup>38</sup> *Summa de homine* quaest. 40 art. 4: p. 350a.

<sup>39</sup> Die Ausgabe von Shields hat statt der hier bevorzugten, mehrfach überlieferten Variante post bis ymaginate: rei ymaginate intentionem post eius absentiam.

<sup>40</sup> Ib. art. 1: p. 345a.

<sup>41</sup> Ed. Shields 49 (195 va 22–23). Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 41.

<sup>42</sup> *Summa de homine* quaest. 43 art. 1: p. 363a.

<sup>43</sup> Ed. Shields 75 s. (201 ra 10–13). Arab. ed. Badawī 215; ed. Gätje 59. In dieser Form nicht bei Aristoteles.

(Item, sic:)	(... scimus ... quod)
Somnus est introitus sensus communis in corpus, vigilia est motus sensus communis in suo instrumento extra corpus.	quidditas sompni est introitus illius virtutis sensibilis communis in corpus et quod vigilia est motus illius virtutis ad sua instrumenta extra corpus <sup>44</sup> .
(Item sic:)	(Et etiam describitur sompnus sic:)
Somnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, vigilia vero dissolutio virtutum et debilitas earum.	sompnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, et quod vigilia est dissolutio virtutum et debilitas earum <sup>45</sup> .

Wenn Schneider dazu Parallelen aus dem *Colliget* des Averroes<sup>46</sup> nachweist und diese Parallelen im Wortlaut sehr viel stärker abweichen, so spricht die hier ausgeführte Gegenüberstellung eine um so beredtere Sprache.

Abschließend noch einer von mehreren Belegen aus der Lehre von den Träumen, dem Thema der folgenden zwei Abhandlungen der aristotelischen *Parva naturalia*:

Albert<sup>47</sup>:

(Dicit enim Alfarabius, quod)  
somnia attribuitur virtuti  
imaginativae. Ista enim virtus  
semper est in motu et in actione  
continua, et in translatione de una  
imaginatione ad aliam  
imaginationem.

Averroes<sup>48</sup>:

... ideo attribuitur  
ymaginative. Ista enim virtus  
semper est in motu et in actione  
continua et in translatione de una  
ymaginatione ad aliam  
ymaginationem.

Angeichts des gesamten hier vorgeführten Materials, das durchaus als repräsentativ gelten kann, besteht meines Erachtens kein berechtigter Zweifel mehr an der Identität des *Liber de sensu et sensato* von al-Fārābī mit der *Epitome der Parva naturalia* des Averroes. Wenn man auf Grund

<sup>44</sup> Ed. Shields 78 s. (201 ra 47–50). Arab. ed. Badawī 216; ed. Gätje 59. In dieser Form nicht bei Aristoteles.

<sup>45</sup> Ed. Shields 80 (201 rb 2–4). Arab. ed. Badawī 217; ed. Gätje 60. Statt der mehrfach belegten Variante *dissolutio virtutum* steht im Text von Shields *virtutum dissolutio*. Zur Sache: Aristoteles, *De somno et vigilia* 1. 454b 9–11; 25–27.

<sup>46</sup> Schneider, a.a.O. Gemeint ist *Colliget* lib. 2 cap. 21 (in der Ausgabe Venetiis apud Iunctas 10, 1562, 31 D.E.C.).

<sup>47</sup> *Summa de homine* quaest. 43 art. 3: p. 406a.

<sup>48</sup> Ed. Shields 97 (201 vb 56–58). Arab. ed. Badawī 222; ed. Gätje 73. *Semper est* ist Variante für *est semper* und *ymaginatione ad aliam ymaginationem* für *ymagine ad aliam ymaginem*. Diese und die oben angeführten Varianten sind in den von Shields verwerteten Codices nicht geschlossen überliefert, doch scheint besonders der Codex B dem Textbefund bei Albert nahezukommen.

von Steinschneiders Ausführungen<sup>49</sup> annehmen wollte, daß es sich hier um die falsche Auflösung einer einzelnen Abbrüviatur handelt, so ist das durch die Fülle der Belege ausgeschlossen. Es ist eher anzunehmen, daß Albert die lateinische Übersetzung der Epitome des Averroes unmittelbar vorliegen hatte, jedoch unter falscher Autorenanzeige. Andererseits sei nicht verhehlt, daß eine Reihe von Problemen offen bleibt. Dazu gehört insbesondere die Frage, wieso Albert sich gleichzeitig nominell auf Averroes selbst beziehen konnte. Unter Umständen ist hier eine Sekundärquelle in Betracht zu ziehen. Neben solchen und anderen Problemen der Zuschreibung und der Titelei<sup>50</sup>, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen ist, bleibt am Ende als wichtigste Aufgabe die genaue Festlegung der Beziehungen im einzelnen.

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>50</sup> Zu untersuchen ist z. B. noch, was Albert (a. a. O., 406b) mit »sicut dicit Alfarabius in *Necromantia*« meint. Auch bei dem dabei zitierten Stoff lassen sich Verbindungslinien zur Epitome des Averroes ziehen.



## Aethiopia

von

Ernst Hammerschmidt

### I.

#### Die Edition der äthiopischen Texte aus dem Nachlaß von Sebastian Euringer (1865–1943)

In der Ge'ez-Literatur findet sich eine größere Anzahl von Formularen für die Eucharistische Liturgie (Anaphora; im Ge'ez: 'akuatēta querbān), von denen bisher (wenigstens dem Namen nach) zwanzig bekanntgeworden sind<sup>1</sup>. Die einheimischen Druckausgaben enthalten allerdings lediglich vierzehn dieser Formulare; die übrigen liegen nur in den verschiedenen äthiopischen Handschriften vor.

Durch die Arbeiten von Sebastian Euringer (1865–1943) und Oscar Löfgren (Uppsala) war ein Großteil dieser Anaphoren der Fachwelt in ausgezeichneten Editionen und Übersetzungen samt Kommentaren zugänglich gemacht worden<sup>2</sup>. Als Euringer 1943 starb, blieben aber drei der wichtigsten Texte unveröffentlicht: die Anaphora der Apostel, die Anaphora unseres Herrn Jesus Christus und schließlich der Šer'āta qeddāsē genannte, allen Anaphoren gemeinsame Vorbereitungsteil. Lange Jahre blieb es still um diese Texte. Im Jahre 1957 erhielt ich von J. Aßfalg (München) einen Hinweis, daß sich nachgelassene Manuskripte von Euringer (darunter die noch fehlenden Liturgietexte) im Archiv des Priesterseminars in Dillingen a. d. D. befänden<sup>3</sup>. Durch Vermittlung von Paul Kahle wurden mir diese Manuskripte aus dem Archiv des Priesterseminars übergeben mit der Auflage, sie zu bearbeiten und herauszugeben. Diese Manuskripte enthalten folgende Texte:

- A) Text der Temherta hebu'āt (Doctrina arcanorum, auch Mystagogia fidelium genannt = Testamentum Domini nostri Jesu Christi I 28) samt Anmerkungen; es fehlte die Übersetzung, und mir ist nicht bekannt, wo diese geblieben ist. Da ich zu der Zeit, als ich die Euringerschen Manuskripte erhielt, gerade eine Edition der Temherta hebu'āt in Druck gegeben hatte, erbat ich vom Akademie-Verlag (Berlin) mein Manuskript zurück, um noch nachträglich den einen

<sup>1</sup> Vgl. E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 25 (Berlin 1961) 13–34.

<sup>2</sup> Vgl. E. Hammerschmidt, *Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren* = Ost 5 (1956) 288f.

<sup>3</sup> Nach einer Notiz bei G. Graf, *Prälat Dr. Sebastian Euringer* = Dillingen und Schwaben. Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949 (Dillingen a. d. D. 1949) 66–77, hier 76.

oder anderen Hinweis aus den Anmerkungen Euringers (der stets als solcher gekennzeichnet ist) in meine Edition zu übernehmen<sup>4</sup>.

- B) I. Morgen- (und Abend-) Offizium<sup>5</sup>; II. Mastabque<sup>6</sup>; III. Litaniae matutinae; IV. Proskomidie; ...; VI. Anaphora der Apostel; VII. Anaphora unseres Herrn Jesus Christus.

Dabei fehlte das Manuskript für Teil B V: der sogenannte Ordo communis. Als ich 1959 einen Anhang zu der bereits von Euringer publizierten Übersetzung der »Preces officii matutini«, das »Gebet über dem Weihrauch«, veröffentlichte<sup>6</sup>, schrieb mir daraufhin J. Simon (Rom), daß ihm 1943 A. Bigelmair ein Päckchen mit Manuskripten von S. Euringer übergeben hatte: Euringer hatte kurz vor seinem Tod diese Manuskripte in die Hände von Bigelmair gelegt mit der Bitte, für eine Veröffentlichung zu sorgen. Als diese Manuskripte von J. Simon bei mir eintrafen, stellte sich heraus, daß sie nicht nur den vermißten Ordo communis, sondern auch eine Einleitung zur Apostelanaphora und Bemerkungen zu den liturgischen Rubriken enthielten. Damit war das Manuskriptmaterial dieser Liturgien vollständig.

Von einer anderen Seite erfuhr diese Sammlung eine erfreuliche Bereicherung: O. Löfgren (Uppsala) hatte (zusammen mit Euringer) drei äthiopische Marienanaphoren bearbeitet, die er in der Bibliotheca Vaticana, der Bibliothèque Nationale in Paris, der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin und in einer Stockholmer Handschrift entdeckt hatte. Da er in den folgenden Jahren durch andere Arbeiten stark in Anspruch genommen wurde<sup>7</sup>, blieben diese äthiopischen Texte, denen noch eine Einleitung fehlte, zunächst liegen. 1962 hat mir nun Löfgren sein Material großzügigerweise zur Verfügung gestellt, damit es zusammen mit Euringers Nachlaß veröffentlicht werden kann.

Der Übersichtlichkeit halber seien die Texte, die die Manuskripte aus dem Nachlaß Euringers und dem Besitz Löfgrens enthalten, noch einmal zusammengestellt:

- I. Šer'āta qeddāsē (Vorbereitungsgottesdienst für alle Anaphoren) = C. Bezold, *The Ordinary Canon of the Mass, according to the Use of the Coptic Church, translated from two Magdala MSS. of the British Museum*, in: C. A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from Original Authorities* (Cambridge 1884) 349–95 = Ren I 472 bis 86 = Brightm 194–227;

<sup>4</sup> E. Hammerschmidt, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* = Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung d. Deutschen Ak. d. Wiss. zu Berlin 38 (Berlin 1960) 39–72.

<sup>5</sup> Der äthiopische Text bei A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica* (Berlin 1950) 46–50; Übersetzung von S. Euringer: Übersetzung der »Preces officii matutini« in Dillmanns »Chrestomathia Aethiopica« = *Orientalia* 11 (1942) 353–66.

<sup>6</sup> *Das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei den Äthiopiern* = *OrChr* 43 (1959) 103–09.

<sup>7</sup> Vor allem durch seine Arbeiten an den südarabischen Autoren ibn al-Muğāwir und al-Hamdāni.

- II. Anaphora der Apostel (die äthiopische Normalliturgie) = Ren I 486—95 = Brightm 228—44;
- III. Anaphora unseres Herrn Jesus Christus;
- IV. Marienanaphora des 'Abbā Giyorgis (Georgios)<sup>8</sup> aus Handschriften der Bibliotheca Vaticana;
- V. Marienanaphora des Patriarchen Gorgoryos (Gregorios)<sup>9</sup> aus einer Pariser und einer Berliner Handschrift;
- VI. Alternativ-Anaphora am Marienfest<sup>10</sup> aus einer Stockholmer Handschrift.

Während bei den Manuskripten Löfgrens nur eine Einleitung fehlt und der Kommentar zu den Texten zu erweitern ist, erfordert die Herausgabe der Manuskripte Euringers eine weitergehende Umarbeitung (von der Anaphora unseres Herrn liegen nur Abschriften der einzelnen Handschriften und deren Übersetzung vor). Seit Abschluß seiner Arbeiten sind zwanzig Jahre vergangen, in denen manche neuen Erkenntnisse gewonnen wurden. Wenn alle diese Texte einmal veröffentlicht sind, werden sämtliche bisher bekannten äthiopischen Liturgien in strengen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Editionen vorliegen.

Ich will hier nur einige Punkte herausgreifen, die Euringer in seiner Einleitung zur Apostelanaphora als cruces zusammengestellt hat und dabei einer genaueren Untersuchung empfahl.

Vorher sei aber noch daran erinnert, daß schon die Bezeichnung für die Anaphora im Ge'ez: 'akuatēt ein Rätsel aufgibt. Das Wort wird meistens sinngemäß mit »Lob, Lobpreis, Glorie« übersetzt; in Übersetzungen aus dem Griechischen in das Ge'ez wird es für das griechische εὐχαριστία gebraucht: so Apk 7,12, wo dem griechischen ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία ein äthiopisches ጥበብ : ወአኩቲት : entspricht. In der ersten Auflage seiner äthiopischen Grammatik<sup>11</sup> versuchte Dillmann eine Etymologie zu geben, von der er sich aber in seinem Lexikon wieder distanzierte<sup>12</sup>. Hier bemerkte er, daß 'akuatēt von einer sonst im Äthiopischen ungebräuchlichen, aber auch in anderen semitischen Sprachen nicht erkennbaren (»neque in aliis linguis obvia«) Wurzel 'akuata herkomme, was natürlich auch nicht weiterhilft. In meinen *Studies in the Ethiopic Anaphoras* habe ich auf einen Vorschlag E. Ullendorffs hingewiesen<sup>13</sup>, wonach dieses äthiopische Wort auf das griechische ἐκλούσιος zurückgehen könnte.

<sup>8</sup> Vgl. A. T. M. Semharay Selam, *La Messe de Notre Dame dite Agréable parfum de sainteté* (Rom 1937).

<sup>9</sup> Vgl. O. Löfgren-S. Euringer, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorios-Anaphoren* = *Orientalia Christiana* 85 (Rom 1933) 67; O. Löfgren, *Nachtrag zur Cyrillusliturgie* = *ZSem* 9 (1933/34) 265.

<sup>10</sup> Vgl. E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, 26.

<sup>11</sup> *Grammatik der äthiopischen Sprache* (Leipzig 1857) S. 42.

<sup>12</sup> *Lexicon Linguae Aethiopicæ* (Leipzig 1865) 785.

<sup>13</sup> 37, Anm. 1.

## 1.

Gedanken machte sich Euringer zunächst einmal um die Bedeutung der **በእንተ** :-Formel in den Diptychen der Apostelanaphora<sup>14</sup>. In den Fürbitten wird ganz allgemein für verschiedene Personen oder um der Fürbitte verschiedener Personen willen um etwas gebeten. Die aus **በ** und **እንተ** : zusammengesetzte Präposition heißt im weitesten Sinne »was anlangt, was angeht«, dann aber auch »wegen, auf Grund, um . . . willen«<sup>15</sup>. So habe ich in meinen Oxforder Litaneien das **በእንተ** : am Beginn der einzelnen Anrufungen mit »durch« übersetzt und dabei ausdrücklich auf das »per« der lateinischen Litaneien als Bedeutungsparallele verwiesen<sup>16</sup>. Nachher teilte mir J. Simon mit, daß man bei der Übertragung der Litanei des Ordo commendationis animae im *Rituale Romanum* ins Ge'ez<sup>17</sup> »per« ganz entsprechend mit **በእንተ** : wiedergegeben habe.

Der hier in Frage stehende Text lautet: **በእንተ** : **ብፁዕ** : **ወቅዱስ** : **ሊቀ** : **ጳጳሳት** : **አባ** : **እገሌ** :: **ወብፁዕ** : **ጳጳስ** : **አባ** : **እገሌ** :: **እንዘ** : **የአኩቱስ** : **በጸሎቶሙ** : **ወበስእለቶሙ** : **እስጢፋኖስ** : **ቀዳሜ** : **ሰማዕት** :: **ዛካርያስ** : **ክሆን** : **ወዮሐንስ** : **መጥምቅ** :: **ወበእንተ** : **ኩሎሙ** : **ቅዱሳን** : **ወሰማዕት** : . . .

Abgesehen von der möglichen Mehrdeutigkeit der Präposition liegt die Schwierigkeit in der Konstruktion des Ganzen: Nach dem ersten **በእንተ** : werden der Patriarch (von Alexandrien) und der äthiopische 'Abuna genannt. Ohne ein verbindendes Wort werden der Erzmartyrer Stephanus, der Priester Zacharias (Lk 1) und Johannes der Täufer hinzugefügt. Erst dann folgt nach einem weiteren **ወበእንተ** : die Reihe der Heiligen.

Obwohl man bei derartigen Texten damit rechnen muß, daß die Heiligen ursprünglich in die Fürbitte eingeschlossen werden<sup>18</sup>, kommt man an dieser Stelle mit einer solchen Erklärung nicht aus<sup>19</sup>. Da es am Schluß heißt,

<sup>14</sup> Vgl. J. M. Harden, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (London 1920) 18 s.

<sup>15</sup> Vgl. Dillmann, *Lexicon*, 775 s.

<sup>16</sup> *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford*, 17f.

<sup>17</sup> **መጽሐፈ** : (sic) **ሊጠርገያ** :: (Rom 1903 A. Mis. = 1910 A. D.) 43 s. Zur Geschichte dieser auch in philologischer Hinsicht bemerkenswerten und aufschlußreichen Übersetzung, die auf Justin de Jacobis zurückgeht und von E. Coulbeaux und I. Guidi revidiert wurde, vgl. C. Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship* (London — New York — Toronto 1957) 148, 153 und 162.

<sup>18</sup> Vgl. dazu u. a. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, 103; dsl., *Das liturgische Formkriterium. Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien* = TU 80 (Berlin 1962) 62f.

<sup>19</sup> In einer (noch nicht veröffentlichten) Studie, die von den in der alten ägyptischen Liturgie erhaltenen Diptychen-Bruchstücken ausgeht, hat H. Engberding das **በእንተ** : in den äthiopischen Diptychen untersucht (für seine briefliche Mitteilung vom 5. 2. 1964 sei hier gedankt). Für die Beurteilung dieser Formel ergibt sich dabei, daß **በእንተ** : bei Heiligennamen ursprünglich im Sinne des »für«, später des »um . . . willen« zu verstehen ist. Auch bei der Nennung der Oberhäupter der

das »Gebet all dieser erreiche uns, usw.«, kann das zweite በእንተ : wohl nur »um . . . willen« bedeuten. Neuere Übersetzungen entziehen sich einer Stellungnahme, indem sie den Text einfach Wort für Wort übersetzen<sup>20</sup>. Brightman hat in beiden Fällen »for the sake of«<sup>21</sup>. Euringer möchte in seinem Manuskript das Ganze an ነአተተከ : (vom Beginn des Eucharistischen Hochgebetes) anschließen: »Wir danken dir, Herr, durch deinen geliebten Sohn . . . [und durch die Heiligen:] durch unseren seligen und heiligen Patriarchen N. N. und den seligen Metropoliten N. N. . . ., die dir durch ihr Gebet und ihre Fürbitte danksagen, [durch] den Erzmartyrer Stephanus . . . und die 318 Rechtgläubigen: Das Gebet all dieser erreiche uns, usw.«. Auch wenn man diesen Schritt nicht mitvollzieht, da das mit በእንተ : beginnende Stück zur diakonalen Fürbittreihe und nicht zum eigentlichen Text der Apostelanaphora gehört, legt sich die Übersetzung mit »um . . . willen« in beiden Fällen nahe. Als Fürbitter kommen Patriarch und Metropolit — im Sinne des Hebr — auch am Beginn der Marienanaphora des Kyriakos vor<sup>22</sup>.

## 2.

Ein weiteres Problem sah Euringer in der eigenartigen Form des äthiopischen Sanctus. Gegenüber der Urform des biblischen Sanctus von Jes 6, 3 (Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaot; alle Lande sind seiner Ehre voll!) weist das Sanctus in den einzelnen orientalischen Liturgien Veränderungen auf, die — soweit sie sich nur auf einzelne Liturgiebereiche beziehen — hier nicht zu interessieren brauchen. Wichtig ist dagegen, daß in allen

Hierarchie bedeutet es ursprünglich »für«, was auch später in vielen Fällen beibehalten worden ist. In einzelnen Fällen ist aber auch die Bedeutung »um . . . willen« klar zu erkennen. Die Entscheidung hängt vom Kontext ab. Euringer machte den Fehler, daß er alles einheitlich und gleichmäßig übersetzen wollte.

<sup>20</sup> So die englische Übersetzung von M. Daoud, die በእንተ : im Sinne von »for the sake of« faßt: "For the sake of the blessed and holy Patriarch Abba (Yousab II) and the blessed Archbishop Abba (Basilios) while they yet give thee thanks in their prayer and in their supplication: Stephen the first martyr, Zacharias the priest and John the Baptist. And for the sake of all the saints and martyrs. . ." = M. Daoud-M. Hazen, *The Liturgy of the Ethiopian Church* ('Addis 'Abbabā 1946 A. Mis. = 1954 A.D.) 56. Das gleiche ist von der amharischen Interpretation in den verschiedenen Druckausgaben der Qeddāsē zu sagen.

Pietros Hailu' [*Messa etiopica detta »degli Apostoli«* (Rom 1946) 43] und Cl. Sumner [*The Ethiopic Liturgy. Liturgy of the Apostles* ('Addis 'Abbabā 1958) 43] paraphrasieren lediglich die Form des römischen *Maṣḥafa qeddāsē* [(Rom 1938 A. Mis. = 1945 A.D.) 51a], das den Text geglättet hat: በእንተ : ብፀ-ዕ : ወቅዱስ : ሊቀ : ጳጳሳት : አባ : እገሌ : ወበእንተ : ብፀ-ዕ : ጳጳስ : አባ : እገሌ : ወእምዝ : በለሐሳስ : ንስእል : አስተ-ብቀዳታተ : ቅድስት : ማርያም : . . .

<sup>21</sup> Brightman 228. Dabei spielt es zunächst keine große Rolle, daß der Übersetzer C. J. Ball das ስምዖን : bei ስምዖን : ጴጥሮስ : als ስምዖን : gelesen und mit »hear us« wiedergegeben hat.

<sup>22</sup> Harden, Anaphoras, 67.

orientalischen Riten (einschließlich des lateinischen) vor dem Wort »Lande« das »alle« getilgt und dafür der »Himmel« eingesetzt wurde<sup>23</sup>: »Himmel und Erde«. Außer den westsyrischen und nestorianischen Anaphoren haben alle anderen bei »Ehre« die zweite Person: »deiner Ehre«<sup>23a</sup>. Die ägyptischen Liturgien lesen: »deiner heiligen Ehre«<sup>24</sup>.

Die äthiopische Form des Sanctus lautet nun folgendermaßen: ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ : እግዚአብሔር : ጸባዖት : ፍጹም : ምሉእ : ሰማያት : ወምድረ : ቅድሳተ : ስብሐቲክ ።<sup>25</sup>

Die Schwierigkeit liegt in dem ersten Zusatz ፍጹም : . Um die Übersetzung »wholly« zu rechtfertigen, müßte es als Adverb im adverbialen Akkusativ (feṣṣuma)<sup>26</sup> stehen<sup>27</sup>; es findet sich aber stets im Nominativ.

<sup>23</sup> Während man bisher annahm, dieser Zusatz, der auch in der LXX fehlt, sei christlichen Ursprungs [vgl. A. Baumstark, *Liturgie comparée*. Troisième édition, revue par B. Botte (Chevetogne 1953) 96, Anm. 6], zeigt nun die Hymnenrolle von Qumrān (1 QH), daß diese vom biblischen Wortlaut abweichende Wendung, die letzten Endes wahrscheinlich eine exegetische Ausdeutung des ᾠ von Jes 6,3 ist, ihren Ursprung in der jüdischen Liturgie hat. Wir lesen in 1 QH XVI 3:

מְלִיאָהּ [ש] מִיָּמִים הַדְּאִיָּךְ [כ...] בְּיָדְךָ

[vgl. dazu die Rekonstruktionsversuche von J. Licht, *Megillath ha-hodayoth. The Thanksgiving Scroll* (Jerusalem 1957) 201 s., und A. M. Habermann, *Megilloth midbar yehuda. The Scrolls from the Judean Desert* (Jerusalem-Tell Aviv 1959) 131]. Auf diesen Sachverhalt hat D. Flusser in einem für die Geschichte des Sanctus wichtigen Aufsatz aufmerksam gemacht: *Sanktus und Gloria = Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums* 5: Abraham, unser Vater — Festschrift für Otto Michel (Leiden-Köln 1963) 131f.; zum Ganzen vgl. auch E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (München 1955).

<sup>23a</sup> Auch diese Änderung dürfte auf jüdische liturgische Praxis, wie sie z. B. von 1 QH XVI 3 bezeugt wird, zurückgehen.

<sup>24</sup> Zum Sanctus überhaupt vgl. A. Baumstark, *Trishagion und Qeduscha = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 18–32; dsl., *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums = ThGl* 2 (1910) 353–70; dsl., *Liturgie comparée*, 56 s., 96; E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregorios-anaphora = Berliner Byzantinistische Arbeiten* 8 (Berlin 1957) 116f.; D. Flusser, *Sanktus und Gloria = a. a. O.* (Anm. 23) 129–52; zur jüdischen Qeduša: I. Ellbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1931) 61–67, 520–22 und 586f.; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie = Beiträge zur historischen Theologie* 21 (Tübingen 1956) 134–80.

<sup>25</sup> Brightm 231: "Holy, holy, holy Lord of Sabaoth, the heavens and the earth are wholly full of the holiness of thy glory."

<sup>26</sup> Dillmann, *Lexicon*, 1388 s.

<sup>27</sup> Über diese Tatsache kann man sich m. E. doch nicht so leicht hinwegsetzen, wie dies Euringer in seinem Manuskript tut. Sein Hinweis auf Nomina, die schon im Nominativ adverbial gebraucht werden, kann doch nur für einen ganz bestimmten engen Kreis gelten, der nicht beliebig erweitert werden kann; vgl. Dillmann, *Grammatik*, § 163,2 = S. 341; F. Praetorius, *Äthiopische Grammatik = Porta linguarum orientalium* 7 (Karlsruhe-Leipzig 1886) § 161 = S. 147; C. Conti Rossini, *Grammatica elementare della lingua etiopica* (Rom 1941) § 163 und 172 = p. 123 und 126.

Daß es auch nicht — wie J. M. Harden annahm<sup>28</sup> — eine in den Text hineingerutschte Schreiberanweisung im Sinne von »usw.« (für einen abgekürzten Text des Sanctus) sein kann, habe ich an anderer Stelle gezeigt<sup>29</sup>. Eine andere Erklärung versuchte Euringer<sup>30</sup>: Wie schon Dillmann<sup>31</sup> bemerkte, kann **ግሉአ** : eine aktive und eine passive Bedeutung haben; aktiv: implens; passiv: plenus, repletus. Da es hier mit einem doppelten Akkusativ gebraucht wird, dachte Euringer an die aktive Bedeutung. Demnach wäre das logische Subjekt »Gott Sabaot«: füllend die Himmel und die Erde. Das *feššum* wäre angefügt worden, um die Bedeutung zu verstärken, und zwar in einer Form, die *melu'* entspricht: vollendend, füllend = vollständig füllend.

In meinen *Studies* habe ich (einem Vorschlag Ullendorffs folgend) versucht, die ganze Wendung unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß *feššum* kein Zusatz ist, sondern das hebräische **שָׂבָא** übersetzen soll<sup>32</sup>. Damit fiel ihm die Rolle des Prädikats zu. **ግሉአ : ሰግዖተ** : entspräche der hebräischen Wendung **קִדְּשׁוּת־בְּבָרָא**, die z. B. Gn 7,19 und Dt 2,25 vorkommt. Abgesehen von der (überall anzutreffenden) Erwähnung des Himmels wäre dann die einzige andere Hinzufügung im äthiopischen Sanctus der Ausdruck »Heiligkeit«, der in keinerlei Hinsicht eine Schwierigkeit bedeutet (vgl. das ägyptische **THE AETIAE COY ΔΟΖΗC**). Die Eigenart der äthiopischen Version bestünde somit nicht darin, daß das »pleni« doppelt ausgedrückt ist, sondern darin, daß »coeli et terrae« konkreter gefaßt sind: dasjenige, was im Himmel und auf der Erde lebt und west<sup>33</sup>:

Hebr.:	Qādōš	qādōš	qādōš	Jhwh	šəḅā'ōt	m'lō
Äthiop.:	Qedduš	qedduš	qēdduš	'egzi'abeḫēr	šabā'ot	feššum

Hebr.:	kol-	[haš-šāmayim]	hā-'āreš	kəḅōdō
Äthiop.:	melu'	samāyāta	wa-medra qeddesāta	sebḫatika

Diese Interpretation des *feššum* läßt sich sicherlich vertreten; der Nachteil ist nur, daß man dazu einige Voraussetzungen machen muß, die sich nicht strikte beweisen lassen. Ich möchte daher doch die Möglichkeit einer weiteren Erklärung erörtern, bei der *feššum* als Attribut Gottes (»der Vollkommene«)<sup>34</sup> aufzufassen wäre. Wir haben sogar eine Stelle in der Liturgie, wo *feššum* als Gottesattribut aufscheint: der Beginn der Anaphora der 318 Rechtgläubigen: 1. **ግሩግ : በውስተ : ደመናት : ወልዑል :**

<sup>28</sup> Harden, *Anaphoras*, 50 s.

<sup>29</sup> *Studies*, 106 s.

<sup>30</sup> ZSem 9 (1933/34) 77ff.

<sup>31</sup> *Grammatik*, § 108, 2c = S. 205.

<sup>32</sup> Philologisch gesehen bestehen dagegen keine Bedenken, da *feššum* sowohl für den hebräischen Stamm ml' (so z. B. Nm 3,3) als auch für das griechische **πλήρης** (Mk 4,28) eintritt.

<sup>33</sup> Vgl. H. Engberding in: OrChr 47 (1963) 143.

<sup>34</sup> Vgl. Mt 5,48: **ከመ : አቡ-ክመ : ሰግዖቲ : ፍጹም : ውስተ ::**

እምሰማያት : እግዚአብሔር : ስቡሕ : በኩሉ : ፍናዊሁ : 2. አምላክ : አማልክት : ፀባዖት : ፍጹም ።<sup>35</sup>

Löfgren hat in seinen Bemerkungen zu diesem Text vorgeschlagen, die drei letzten Wörter von § 1 zum Folgenden zu ziehen und zu übersetzen: »preiswürdig ... ist der Gott der Götter, Sabaot, der Vollkommene«<sup>36</sup>. Damit wäre zumindest ein Beispiel in der Liturgie selbst für eine derartige Verwendung von feṣṣum gegeben.

Dagegen kann ich Euringers Meinung<sup>37</sup>, daß § 1-2 der Anaphora der 318 Rechtgläubigen »einige Berührungspunkte« (welche?) mit dem neutestamentlichen Sanctus von Apk 4,8 hätten, der Verfasser der Apostelanaphora vielleicht beide Hagiasmoi harmonisieren wollte und feṣṣum das bei Jes 6,3 fehlende **ዘሁሎ : ወደሂሉ** : (von Apk 4,8) ersetzen sollte, nicht folgen.

Es ist immerhin der Beachtung wert, daß schon Pedro Pa'ez SJ (gest. 1622) feṣṣum als »Vollkommener« aufgefaßt hat. Im zweiten Buch (Kap.11) seiner *Historia de Ethiopia* übersetzt er das Sanctus der Apostelanaphora: »Santo, Santo, Santo, Deos Sabaot perfeito, cheio está o ceo e a terra da santificação de vossa gloria«<sup>38</sup>. Mit dieser Übersetzung des feṣṣum stimmt die äthiopische Tradition insofern überein, als auch die amharischen Übersetzungen der Ge'ez-Formulare feṣṣum als Gottesattribut (allerdings als Adjektiv eines Partizips) auffassen: **ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ : ፍጹም : አሸናፊ : እግዚአብሔር : የጌትነትሀ : ምስጋና : በሰማይና : በምድር : የመላ : ነው** ።<sup>39</sup> (Heilig, heilig, heilig Gott, vollkommener Sieger; der Lobpreis deiner Herrschaft erfüllt Himmel und Erde). Auch die von M. Daoud angefertigte und von M. Hazen revidierte Übersetzung ins Englische<sup>40</sup> und die arabische Übertragung<sup>41</sup> des ersteren folgen dieser Interpretation.

### 3.

Eine weitere Stelle, die seit jeher eine richtige crux interpretum gewesen ist, findet sich in der Epiklese der Apostelanaphora (und anderer Anaphoren); es handelt sich um den Text, der mit dem Gerund **ደሚረክ** :

<sup>35</sup> S. Euringer, *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen* = ZSem 4 (1926) 131.

<sup>36</sup> O. Löfgren, *Varianten und Bemerkungen zur äthiopischen Anaphora der 318 Rechtgläubigen* = Le Monde Oriental 26-27 (1932/33) 217.

<sup>37</sup> Im Manuskript der Apostelanaphora.

<sup>38</sup> C. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*, vol. II (Rom 1905) 447; vgl. dazu die vorsichtige Übersetzung von H. Duensing: »Heilig, heilig, heilig ist Gott Zebaoth, vollkommen, voll ist der Himmel und die Erde von der Heiligung deiner Ehre.« = Göttingische gelehrte Anzeigen 1916, Nr. 11, 649.

<sup>39</sup> Z. B. **መጽሐፈ : ቅዳሴ : በግዕዝና : በአማርኛ** ። ('Addis 'Abbabā 1951 A. Mis. = 1958/59 A.D.) 59b; [*Abuna Tēwoflos*], **መጽሐፈ : ቅዳሴ : በግእዝና : በአማርኛ** ። ('Addis 'Abbabā 1951 A. Mis. = 1959 A.D.) 46b.

<sup>40</sup> *The Liturgy of the Ethiopian Church* ('Addis 'Abbabā 1946 A. Mis. = 1954 A.D.) 59: "... perfect Lord of hosts ...".

<sup>41</sup> *The Liturgy of the Ethiopian Church* (Kairo 1959) 73: يا رب الجنود الكامل



beginnt: »**ደግረክ** : verleihe allen, die davon empfangen werden, daß es ihnen gereiche zur Heiligung und zur Erfüllung mit dem heiligen Geist und zur Stärkung im wahrhaften Glauben«.

Die älteren Autoren, denen einheimische Lehrer zur Seite standen, wie Gualtieri (Tasfā Şeyon), Pedro Paëz SJ, J. Ludolf ('Abbā Gregorios) und auch spätere, wie A. Dillmann, C. J. Ball (in Brightm), J. M. Rodwell und S. A. B. Mercer, übersetzten den Ausdruck mit »zugleich« [pariter, simul, juntamente, conjunctim, (al)together, alike]; die neueren Autoren, wie G. Horner, J. M. Harden, J. M. Hanssens, P. Hailu' und Cl. Sumner, zogen die wörtliche Übertragung vor: »indem du vereinigst« [in joining (them) together, uniting them, to conjungendo, congiungendo]. Auch Euringer hatte sich mit diesem »Rätselwort« — wie er in seinem Manuskript sagt — seit 1916 beschäftigt, ohne zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen. In einigen seiner Ausgaben hatte er sich der Übersetzung »indem du vereinigst« angeschlossen und das Ganze — hierin der heutigen äthiopischen Tradition folgend<sup>42</sup> — auf die Vereinigung des eucharistischen Brotes mit dem Wein im Kelch bezogen.

In meinen *Studies* konnte ich nun darauf hinweisen<sup>43</sup>, daß dieses **ደግረክ** : nichts anderes ist als das »in unum congregans« (εἰς ἓν συναγαγών) der sogenannten Kirchenordnung des Hippolyt, wo es im Zusammenhang lautet: »et petimus ut mittas sp(iritu)m tuum s(an)c(tu)m in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem sp(iritu)s s(an)c(t)i ad confirmationem fidei in ueritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Ie(su)m Chr(istu)m, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum s(an)c(t)o sp(irit)u in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.«<sup>44</sup>. Mit dieser Erkenntnis war das Problem im wesentlichen gelöst. Ganz war die Frage noch nicht geklärt, weil auch in der lateinischen Version nicht ohne weiteres ersichtlich ist, auf was sich das »in unum congregans« eigentlich bezieht. Es galt nun noch die Rekonstruktionsversuche der Kirchenordnung von G. Dix<sup>45</sup> heranzuziehen, um zu einer probablen Lösung zu gelangen.

Nachträglich mußte ich dann feststellen, daß auch J. M. Hanssens auf die Herkunft des **ደግረክ** : aufmerksam gemacht hatte, ohne daß ich seinen Aufsatz, der mitten im Krieg erschienen war, vorher zu Gesicht bekommen hätte<sup>46</sup>. Aber auch der Umstand, daß das gleiche Ergebnis zweimal unabhängig voneinander erreicht wurde, dürfte von Wert sein, da er die Richtigkeit dieser Lösung noch klarer hervortreten läßt. Zudem deckt sich meine Ansicht nicht in allen Punkten mit der von Hanssens:

<sup>42</sup> Vgl. dazu Hammerschmidt, *Studies*, 153 s.

<sup>43</sup> L. c., 154–56.

<sup>44</sup> G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1937) 9 = B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte* = LQF 39 (Münster i. W. 1963) 16.

<sup>45</sup> L. c., 78.

<sup>46</sup> *Une formule énigmatique des anaphores éthiopiennes* = OrChrP 7 (1941) 206–32.

Während Hanssens im Anschluß an das berühmte Epiklese-Gebet der Didache IX<sup>47</sup>, an Athanasios, *De virginitate*<sup>48</sup>, und vor allem an die Anaphora des Serapion von Thmuis<sup>49</sup> »deine heilige Kirche« als das ursprüngliche natürliche Objekt zu »indem du vereinigst« ansah, habe ich auf Grund der Rekonstruktion von Dix<sup>50</sup>, der sich hier auf das Testamentum Domini stützt, die Gemeinde der Empfangenden als dieses Objekt verstanden. Dazu hat B. Botte nun herausgestellt, daß im Griechischen ursprünglich doch ein Partizip ohne Ergänzung gestanden haben dürfte<sup>51</sup>.

Der Ausdruck **ἁγία** steht schließlich auch im äthiopischen Sinodos<sup>52</sup>. Von dort aus ist der Schritt zur lateinischen Wendung bzw. zur Rekonstruktion des Griechischen fast automatisch zu tun.

## II.

### Kodifizierung des Rechts im heutigen Äthiopien

Es liegt in der Natur der Studien des christlichen Orients, daß ihr Weg von den Tagen der Vergangenheit bis in die Gegenwart führt, soweit sich christliche Gemeinschaften im Orient erhalten haben. In besonderem Maß gilt dabei die Aufmerksamkeit dem äthiopischen Reich, dem einzigen orientalischen Staat christlicher Prägung, der von einer christlichen Dynastie regiert wird. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es angebracht, einmal einen Blick auf das moderne Recht dieses Staatswesens zu werfen, zumal sich immer wieder zeigt, daß in unseren Breiten davon sehr wenig bekannt ist.

Dabei liegt es im Wesen eines Staates, der bewußt aus einer altehrwürdigen Tradition heraus lebt, begründet, daß er auch bei seinem modernen Recht

<sup>47</sup> H. Lietzmann, *Die Didache* = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 6 (Berlin<sup>5</sup> 1948) 10f.: "Ὡσπερ ἦν τοῦτο (τὸ) κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

<sup>48</sup> E. von der Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* = TU 29, 2a (Leipzig 1906) 47.

<sup>49</sup> J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (Gütersloh 1956) 13: Καὶ ὡσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένους ἦν ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σὺνάξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κόμης καὶ οἴκου καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

<sup>50</sup> L. c., 78: ἐνοῦσθαί [σοι].

<sup>51</sup> *Tradition apostolique*, 17: «La forme *damiraka*, gérondif affecté du suffixe pronominal (*conjungendo-tu*) est un des substitués du participe disparu en éthiopien. L'accord L<sup>1</sup>E<sup>2</sup> montre qu'il avait en grec un participe sans complément; la leçon de T<sup>3</sup> (*ut tibi uniantur*) est donc une correction.»

<sup>1</sup> = Version latine

<sup>2</sup> = Version éthiopienne

<sup>3</sup> = Testamentum Domini [syr. Text ed. I. Rahmani (Mainz 1899)]

<sup>52</sup> H. Duensing, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* = Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, Philos.-histor. Kl., Dritte Folge, Nr. 32 (Göttingen 1946) 22.

Anknüpfungspunkte an diese Tradition sucht. In diesem Zusammenhang muß zunächst die *Fetha nagašt* (Recht der Könige) genannte Sammlung erwähnt werden. Es handelt sich dabei um ein sowohl kanonisches wie weltliches (zivilis) Recht umfassendes Korpus, das auf die arabische Kanonessammlung (al-Mağmū' aš-Şafawī, al-Qawānīn aš-Şafawīya) des aš-Şafī Abū 'l-Faḍā'il ibn al-'Assāl zurückgeht, die dieser in der ersten Hälfte des 13. Jh. zusammenstellte<sup>53</sup>. Bei seiner Übertragung ins Ge'ez<sup>54</sup> ist das Werk weitgehenden Veränderungen unterworfen worden, die im einzelnen noch einer Untersuchung harren. Seit seinem Auftauchen in Äthiopien hat es im Rechtsleben des Landes eine gewisse, anscheinend oft überschätzte Rolle gespielt<sup>55</sup>. Neben dem *Fetha nagašt* war es vor allem un-

<sup>53</sup> Vgl. GCAL II 398–403.

<sup>54</sup> Edition und italienische Übersetzung von I. Guidi, *Il »Fetha Nagast« o »Legislazione dei Re«* I-II = Pubblicazioni scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli II-III [Rom 1897-99; Nachdruck des ersten Bandes (Text): Neapel 1936]; vgl. dazu R. Rossi Canevari, *Fetha Nagast (il libro dei re), codice delle leggi abissine con note e riferimenti al diritto italiano* (Mailand 1936); E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica* (Mailand 1961) 242; I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica* (Rom 1932) 78 s.; C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina* = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 8 (Rom 1899) § 27 = p. (276); W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900) 115–19; eine ausführliche Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des *Fetha nagašt* bei S. Euringer, *Abessinien und der hl. Stuhl* = Tübinger Theologische Quartalschrift 92 (1910) 340–91.

<sup>55</sup> Vgl. dazu jetzt die Ausführungen von D. da Maardà, *Valore giuridico delle consuetudini etiopiche* = Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2–4 aprile 1959) = Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLVII – 1960, Quaderno N. 48 (Rom 1960) 211–21; bes. 212 s.: »Ma a creare maggiormente la confusione e far fraintendere ancor più sulla vera natura e portata e applicazione del *Fetha Nagast*, venne una terza versione (per quanto si intende, naturalmente, il titolo): la versione italiana del Guidi. Egli ha infatti tradotto il titolo con: *Legislazione dei Re*, e, quel che è più, ha aggiunto come spiegazione: *Codice Ecclesiastico e Civile d'Abissinia*. Questo sottotitolo aggiunto dal Guidi ha fatto credere agli scrittori europei che il *Fetha Nagast* fosse veramente il Codice vigente dell'Etiopia. Nulla di più inesatto. Se infatti togliamo quell'applicazione quasi sporadica nei processi del supremo tribunale, e anche in tal caso a titolo di semplice fonte e non come vero ed effettivo codice, il *Fetha Nagast* non ha mai avuto vigore effettivo né in campo ecclesiastico né in campo civile. Esso è infatti entrato in Etiopia in data relativamente recente; d'altra parte data la sua mole assai considerevole, non poté avere facilità di divulgazione; sicché fin dall'inizio divenne appannaggio quasi esclusivo delle biblioteche dei maggiori Conventi del paese e testo di consulta e di studio di pochissimi privilegiati maestri o dotti 'Ma'ëmeran = መምህራን che dotati di memoria veramente fenomenale, studiano tutto a memoria, riuscendo a tener a mente non solo gran parte della Sacra Scrittura, ma anche quanto altro venga loro insegnato. Alcuni di costoro, pochissimi in verità, si specializzano nello studio del *Fetha Nagast*, acquistandosi il diritto e la fama di giurisperiti, e acquistandosi al tempo stesso il monopolio quasi assoluto circa la interpretazione e l'esegesi del *Fetha Nagast*. ... Il che ci autorizza ad affermare che il *Fetha Nagast* è sempre e nettamente e completamente rimasto estraneo al diritto privato del popolo, non esercitando nessun influsso sulle norme consuetudinarie del popolo sia nella loro formazione, sia in seguito come correttivo delle medesime.«

geschriebenes Gewohnheitsrecht, das die Normen des öffentlichen und bürgerlichen Lebens bestimmte<sup>55a</sup>.

Erst in der Gegenwart ging man daran, das Recht systematisch zu erfassen und niederzulegen. Den Auftakt dazu bildete die Verfassung (የኢትዮጵያ ፡ ሕገ ፡ መንግሥት ።) von 1931, die von Kaiser Ḥäyለä Šelläsē I. am 9. Ḥamlē 1923 A. Mis. (= 16. Juli 1931 A. D.) unterzeichnet wurde. In diesem Dokument fließen alte Traditionen und moderne Rechtsauffassungen, wie sie sich im Laufe des 19. Jh. in den europäischen Staaten herausgebildet haben<sup>56</sup>, zusammen. Das Weiterleben alter Traditionen illustriert, was über die Linie des gegenwärtigen Herrschers gesagt wird. Nach Artikel 3 der Verfassung von 1931<sup>57</sup> leitet sich das regierende Haus über König Šähla Šelläsē von Šawā (Schoa), der von 1813 bis 1847 herrschte, von Menilek I. und damit von der sagenumwobenen Königin von Saba<sup>58</sup> und König Salomo von Jerusalem her<sup>59</sup>. In der Geschichte

<sup>55a</sup> Vgl. dazu u. a. G. de Stefano, *I costumi penali degli Abissini ed il Fethā Neghest* (Florenz 1906); dsl., *Il diritto penale nel Hamasen (Eritrea) ed il Fethā Neghest* (Florenz 1897); E. Petazzi, *L'odierno diritto penale consuetudinario dello Hamasien (Eritrea)* (Ašmarā 1937); I. Capomazza, *Il diritto consuetudinario dell'Acchele Guzai* (Ašmarā 1937); G. A. Costanzo, *Diritti delle popolazioni abissine dell'Eritrea* (Rom 1939); dsl., *Le fonti del diritto abissino delle popolazioni cristiane* (Rom 1940); weitere Literaturangaben für den in dieser Hinsicht besonders fruchtbaren Zeitraum der italienischen Kolonialherrschaft bei C. Conti Rossini, *Pubblicazioni etiopistiche dal 1936 al 1945* = *Rassegna di studi etiopici* 4 (1944/45) 80–84.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. H. Planitz, *Deutsche Rechtsgeschichte* (Graz 1950) 228ff.; O. Koellreutter, *Deutsches Staatsrecht* (Stuttgart-Köln 1953) 8–14; F. Giese, *Staatsrecht* (Wiesbaden 1956) 229–44.

<sup>57</sup> Entspricht dem Artikel 2 der revidierten Verfassung vom 24. Teqemt 1948 A. Mis. (= 4. Nov. 1955 A. D.), wo der Text lautet: የኢትዮጵያ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥትነት ፡ ከኢትዮጵያ ፡ ንግሥት ፡ ከንግሥተ ፡ ሳባና ፡ ከኢየሩሳሌም ፡ ንጉሥ ፡ ከሰለሞን ፡ ከተወለደው ፡ ከቀዳማዊ ፡ ምኒልክ ፡ ነገድ ፡ ሳያቋርጥ ፡ ተያይዞ ፡ ከመጣው ፡ ከንጉሥ ፡ ሣህለ ፡ ሥላሴ ፡ ዘር ፡ ከቀዳማዊ ፡ ኃይለ ፡ ሥላሴ ፡ ትውልድ ፡ ሳይወጣ ፡ ምን ፡ ጊዜም ፡ ይኖራል ። (The Imperial dignity shall remain perpetually attached to the line of Haile Sellassie I, descendant of King Sahle Sellassie, whose line descends without interruption from the dynasty of Menelik I, son of the Queen of Ethiopia, the Queen of Sheba, and King Solomon of Jerusalem). — Die revidierte Verfassung erschien 1955 anlässlich des 25. Jahrestages der Krönung des jetzigen Herrschers.

<sup>58</sup> Vgl. E. Ullendorff, *Candace and the Queen of Sheba* = *New Testament Studies* 2 (1955) 53–56; dsl., *The Queen of Sheba* = *Bulletin of the John Rylands Library* 45 (1963) 486–504; S. Pankhurst-R. Pankhurst, *The Queen of Sheba* = *Ethiopia Observer* 1 (1956/58) 177–204.

<sup>59</sup> Nach dem Kebra nagašt gebar die Königin von Saba dem Salomo einen Sohn (Menilek I.). Im Alter von 22 Jahren kam er an den Hof seines Vaters in Jerusalem, wo er zum König von Äthiopien gesalbt wurde und dorthin zurückkehren sollte. 'Azäryä, der Sohn des Hohenpriesters Šadoq, der mit einer Anzahl junger Leute zum Begleiter Menileks bestimmt worden war, entführte (ohne daß Menilek davon wußte) mit seinen Gefährten die Bundeslade aus dem Tempel und brachte sie nach Äthiopien, wo man sie heute noch in 'Aksum glaubt; vgl. C. Bezold, *Kebra*

erscheint die Stellung des äthiopischen Herrschers<sup>60</sup> in einem Licht, das einerseits gewisse Anklänge an die gemeinorientalische Vorstellung vom sakralen Königtum<sup>61</sup> zeigt, andererseits — gerade im Hinblick auf den christlichen Charakter des Reiches — an die Stellung des byzantinischen Kaisers<sup>62</sup> erinnert. Diese Züge kommen auch im Ritus der Kaisersalbung und -krönung zum Ausdruck, wie er in der koptischen Kirche für den äthiopischen Monarchen niedergelegt ist<sup>63</sup>. Die Person des »Auserwählten Gottes«<sup>64</sup> ist nach Artikel 5 der Verfassung von 1931<sup>65</sup> unantastbar<sup>66</sup>. Nach

*Nagast* = Abh. d. Kön. Bayer. Ak. d. Wiss. I. Kl. XXIII. Bd. I. Abt. (München 1905); E. A. W. Budge, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelik (I)* (Oxford-London 1932); vgl. dazu auch A. Bausani, *Drammi popolari inediti persiani sulla leggenda di Salomone e della regina di Saba* = Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (s. Anm. 55) 167–209.

<sup>60</sup> Vgl. A. Caquot, *La royauté sacrée en Éthiopie* = Annales d'Éthiopie 2 (1957) 205–18.

<sup>61</sup> Vgl. u. a. S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958); G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* = Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1952 (Stuttgart 1955); E. Hammerschmidt, *Königs-ideologie im spätantiken Judentum* = ZDMG 113 (1963) 493–511; und verschiedene Arbeiten des Sammelbandes *The Sacral Kingship* = Numen Suppl. IV (Leiden 1959).

<sup>62</sup> Vgl. F. Dölger, *Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen* = F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal 1953) 9–33; dsl., *Bulgarisches Zarentum und byzantinisches Kaisertum* = ebd., 140–58; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* = Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 1. Teil, 2. Bd. (München 1952) 25, 86f., 161f. (und die hier angegebene Literatur); A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche* = Ost 2 (1953) 1–35, 89–109; 3 (1954) 1–28, 133–63; 4 (1955) 1–42, 211–60; 5 (1956) 1–32. Allerdings darf auch die Wechselbeziehung zwischen dem Orient und Byzanz nicht außer acht gelassen werden, die noch eingehend untersucht werden muß; vgl. dazu B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians I* (Berlin 1960) 122–39 und die reichen Literaturangaben und Exkurse in Anm. 210–315.

<sup>63</sup> ተቀባይነት ስጦት ስለሚሰጠው በሰባተኛው ስጦት ስለሚሰጠው በሰባተኛው ስጦት ስለሚሰጠው (Kairo 1646 A. Mart. = 1922 A. Mis. = 1930 A.D.); bes. im zweiten (p. ፳፮ s.) und vierten Gebet (p. ፳) — zur Salbung — und im siebenten Gebet (p. ፳፫ - ፳፮) — zur Krönung.

<sup>64</sup> So in seinem Titel: **ዋክ : አንበሳ : ዘእምነደ : ይሁዳ : [Name] ሥዩመ : እግዚአብሔር : ንጉሠ : ነገሥት : ዘኢትዮጵያ** = Zum Titel »König der Könige« vgl. W. Vycichl, *Le titre de roi des rois* = Annales d'Éthiopie 2 (1957) 193–203.

<sup>65</sup> Entspricht dem Artikel 4 der Verfassung von 1955.

<sup>66</sup> Die offizielle englische Version läßt Artikel 4 (1955) beginnen: "By virtue of His Imperial Blood, as well as by the anointing which He has received, the person of the Emperor is sacred, His dignity is inviolable and His power indisputable." Der Wendung "the person of the Emperor is sacred" entspricht das amharische **ክብሩ : የማይቀነስ : . . . ሆኖ : . . .** (indem seine Ehre nicht vermindert werden darf, unantastbar ist . . .), wobei die Negativform des Verbums **ተቀነሰ** : (von **ቀነሰ** :) eine so starke Übersetzung, wie sie die englische Version bietet, kaum zuläßt; vgl. I. Guidi, *Vocabulario amarico-italiano* (Rom 1901) 282: **ቀነሰ** . . . togliere, prendere una parte del pane o altra cosa di uno per darla ad altri; diminuire (il salario) . . . **ተቀነሰ** . . . eser preso . . .; essere diminuito.

Artikel 5 der revidierten Verfassung von 1955<sup>67</sup> gilt die Erbfolge jetzt nur mehr in der männlichen Linie.

Artikel 126 der Verfassung von 1955 bestimmt, daß die äthiopische orthodoxe Kirche die »Established Church« (መሠረታዊት ሴተ ክርስቲያን) des Reiches ist und als solche die Unterstützung des Staates genießt. Der Herrscher muß sich stets zu ihrem Glauben bekennen; sein Name soll in allen Gottesdiensten genannt werden.

Neben den Bestimmungen über Macht und Vorrechte des Herrschers<sup>68</sup> und über die Struktur von Regierung, Parlament und Verwaltung<sup>69</sup> finden sich schon in der Verfassung von 1931 zwölf Artikel<sup>70</sup> über die Rechte der Untertanen, die hier noch als »Rights recognized by the Emperor as belonging to the Nation« gekennzeichnet werden; ihnen stehen gewisse Pflichten gegenüber (»Duties incumbent on the Nation«). In der Verfassung von 1955 nehmen diese Bestimmungen<sup>71</sup> einen viel breiteren Raum ein<sup>72</sup>; hier merkt man deutlich den Fortschritt<sup>73</sup> im Rahmen der Bemühungen um Klärung und Festsetzung der menschlichen Grundrechte<sup>74</sup>.

Die Arbeit der 1954 eingesetzten Kommission für die Kodifizierung des Rechts, der eine Reihe von ausländischen Experten angehörte<sup>75</sup>, war schon nach wenigen Jahren so weit fortgeschritten, daß am 16. Ḥamlē

<sup>67</sup> Im Falle, daß der Kaiser überhaupt keinen Nachkommen oder keinen männlichen Nachkommen hat, der den Anforderungen der Thronfolge entspricht, soll er gemäß Artikel 13 (a) (1955) nach Befragung des Kronrates seinen nächsten männlichen Verwandten, der aber ein direkter Nachkomme des Königs Sähla Sellāsē sein muß, öffentlich zum Thronerben bestimmen.

<sup>68</sup> 1931: Art. 6–17; 1955: Art. 26–36.

<sup>69</sup> 1931: Art. 30–55; 1955: Art. 66–121.

<sup>70</sup> Art. 18–29.

<sup>71</sup> Nun einfach unter dem Titel: ስለ ሕዝብ መብቶችና ተግባሮች :: (Rights and Duties of the People).

<sup>72</sup> Art. 37–65.

<sup>73</sup> Art. 37: Allgemeiner Rechtsschutz; Art. 38: Gegen Diskriminierung in der Ausübung der bürgerlichen Rechte; Art. 40: Freiheit der Religionsübung; Art. 41: Rede- und Pressefreiheit; Art. 42: Freiheit des schriftlichen Verkehrs; Art. 43: Verbotet Beraubung des Lebens, der Freiheit oder des Eigentums ohne ordnungsgemäßen Prozeß; Art. 44: Eigentumsrecht; Art. 45: Versammlungsfreiheit; Art. 46: Bewegungsfreiheit innerhalb des Reiches; Art. 47: Freiheit der Berufswahl; Art. 49: Verbotet Verbannung eines äthiopischen Untertans außerhalb des Reiches; Art. 50: Verbotet Auslieferung eines äthiopischen Untertans an ein anderes Land und Auslieferung jeder anderen Person, soweit dafür nicht internationale Verträge vorliegen; Art. 51: Verbotet Verhaftung ohne gerichtlichen Haftbefehl, außer wenn eine offenkundige und ernstliche Verletzung der bestehenden Gesetze vorliegt.

<sup>74</sup> Vgl. dazu u. a. A. Auer, *Würde und Freiheit des Menschen* = Stifterbibliothek 22 (München-Salzburg 1952); dsl., *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute* (Graz-Wien-Köln 1956).

<sup>75</sup> U. a. J. Graven, R. David, Jauffre, W. Grabowski, N. Marein, Roberts und Sir Ch. Matthew.

1949 A. Mis. (= 23. Juli 1957 A. D.) mit Proklamation (አዋጅ : )<sup>76</sup> No. 158 von 1957 A. D. das neue Strafgesetzbuch in amharischer und englischer Fassung erscheinen konnte<sup>77</sup>. Das Strafgesetzbuch von 1923 A. Mis. (= 1930 A. D.)<sup>77a</sup> und alle dasselbe abändernden Proklamationen wurden mit dem Inkrafttreten des neuen Kodex<sup>78</sup>, abgesehen von den Ausnahmen, die das neue Gesetzbuch selbst bestimmt, widerrufen. In 820 Artikeln wird die einschlägige Materie behandelt<sup>79</sup>, wobei wohl — unter Berücksichtigung der Eigenart äthiopischer Verhältnisse — das Schweizer Strafgesetzbuch von 1950 einen gewissen Einfluß ausgeübt hat<sup>80</sup>. Zu der in der letzten Zeit in der Öffentlichkeit gehörten Meinung, es gebe in Äthiopien eine Art Konzentrationslager (die Gefährlichkeit solcher Vergleiche liegt gerade im mehr oder weniger bewußten Bezug auf die NS-Zeit), ist hier auf Artikel 103, der (nach einem ordentlichen Gerichtsverfahren) »compulsory labour with restriction of personal liberty« vorsieht, und auf Artikel 128 bis 130 (ጽኑ : ግዛት :: Internment) zu verweisen, d. h., der Angeklagte kann zu Zwangsarbeit mit Freiheitsentzug verurteilt werden, wobei dieser im Falle der »compulsory labour« darin bestehen kann, daß er sich entweder an einem bestimmten Arbeitsplatz, bei einem bestimmten Arbeitgeber oder auch in einem »particular establishment for the purpose of doing work« aufhalten muß. Auch während des »Internment« hat der Verurteilte nach Artikel 129 (1) an dem dafür bestimmten Platz zu arbeiten.

<sup>76</sup> Alle kaiserlichen Dekrete (የንጉሠ : ነገሥቱ : ድንጋጌዎች : ) und ministeriellen Erlässe und Verordnungen (ግዚከትሮች : የግዚወጡዋቸው : ድንጋጌዎችና : ትእዛዞች : ) müssen nach Art. 88 der Verfassung (1955) in der Nagärit Gāzētā, dem Amtsblatt des Reiches, veröffentlicht werden; vgl. dazu E. W. Luther, *Ethiopia Today* (Stanford/Calif.-London 1958) 46. Nagärit bedeutet eigentlich die Trommel als Insignie des Herrschers, mit der Erlässe angekündigt wurden. In der Bezeichnung des Amtsblattes lebt diese alte Tradition fort; vgl. A. Caquot, *La royauté sacrée en Éthiopie* = Annales d'Éthiopie 2 (1957) 216; G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia* (Rom-Mailand 1885-95) VIII 214.

<sup>77</sup> የወንጀለኛ : መቅጫ : አግ :: (Penal Code) = Negarit Gazeta — Gazette Extraordinary 16th Year No. 1; hier wie bei allen folgenden Gesetzbüchern, die jeweils in amharischer und englischer Fassung erschienen sind, unter Berufung des Kaisers auf Artikel 34 und 88 der Verfassung (1955).

<sup>77a</sup> Italienische Übersetzung: E. Poletti, *Il codice penale abissino con le relative norme consuetudinarie, l'ordinamento giudiziario e processuale in vigore nell'Africa Orientale Italiana per i sudditi indigeni ed assimilati* (Mailand 1938).

<sup>78</sup> Am 27. Miyāzyā 1950 A. Mis. (= 5. Mai 1958 A. D.).

<sup>79</sup> Eine analytische Übersicht bei S. Pankhurst, *The New Penal Code* = Ethiopia Observer 2 (1958/59) 259-86; vgl. jetzt auch L. Fusella, *Il nuovo codice penale etiopico* = JSt 9 (1964) 212-19, der auf Inkonsistenzen in der Terminologie und auf die Unterschiede zwischen der amharischen und der englischen Fassung aufmerksam macht.

<sup>80</sup> Das äthiopische Parlament hat nachträglich schon wieder etliche Veränderungen im Strafgesetzbuch beschlossen.

Drei Jahre später, am 27. Miyāzyā 1952 A. Mis. (= 5. Mai 1960 A. D.) erschienen drei weitere Gesetzbücher: Mit Proklamation No. 165 von 1960 A. D. wurde das umfangreiche Zivilgesetzbuch verkündet<sup>81</sup>, das auf einen französischen Entwurf des Pariser Rechtswissenschaftlers R. David zurückgeht. Es trat am 1. Maskaram 1953 A. Mis. (= 11. Sept. 1960 A. D.) in Kraft. Gegenüber dem Strafgesetzbuch hatte dieser neue Kodex eine noch viel kompliziertere Materie zu ordnen. Alle Bereiche des recht mannigfaltigen bürgerlichen Lebens<sup>82</sup>, für die rechtliche Satzungen vorhanden sein müssen, waren unter dem Gesichtspunkt einer einheitlichen Regelung zu erfassen — eine Aufgabe, die manche zweifeln ließ, ob sich das gerade auf dem Gebiet des Familienwesens, des Grundbesitzes und der Erbfolge so starke und in sich wiederum differenzierte Gewohnheitsrecht der Provinzen Äthiopiens durch ein einheitliches bürgerliches Gesetzbuch ersetzen läßt<sup>83</sup>. Besonders die sogenannte »Repeals Provision« des Artikels 3347 (**የተሻሩት ፡ የቀድሞ ፡ ሕጎች ።**) (1)<sup>84</sup>, die die Außerkraftsetzung des Gewohnheitsrechtes bestimmt, hat eine schwierige Situation geschaffen, da es fraglich erscheint, inwieweit sich eine so radikale Zäsur durchführen läßt<sup>85</sup>. In einer Stellungnahme zu diesem Problem hat G. Krzeczunowicz fünf Wege aufgezeigt, auf denen Gewohnheitsrechte

<sup>81</sup> **የፍትሕ ፡ ብሔር ፡ ሕግ ።** (Civil Code) = Negarit Gazeta — Gazette Extraordinary 19th Year No. 2.

<sup>82</sup> Artikel 398 ist der äthiopischen orthodoxen Kirche gewidmet, die danach als Rechtsperson zu betrachten ist und durch ihre Organe alle ihr als solche zustehenden Rechte ausüben kann.

<sup>83</sup> Vgl. bes. F. Ostini, *Trattato di diritto consuetudinario dell'Eritrea* ('Asmara 1959) 8.

<sup>84</sup> "Unless otherwise expressly provided, all rules whether written or customary previously in force (**ከዚህ ፡ በፊት ፡ በልማድ ፡ ወይም ፡ ተጽፈው ፡ ይሠራባቸው ፡ የነበሩት ፡ ደንቦች ፡ ሁሉ ፡**) concerning matters provided for in this Code shall be replaced by this Code and are hereby repealed."

<sup>85</sup> In der Vorrede des Kaisers zum Kodex (p. V s.) heißt es: "The rules contained in this Code are in harmony with the well-established legal traditions of Our Empire (**ከዋንነት ፡ ዘመናት ፡ ከወረሰናቸው ፡ በጽኑ ፡ ከተመሠረቱት ፡ ከንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ መንግሥታችን ፡ የሕግ ፡ ልምዶች ፡**) and the principles enshrined in the Revised Constitution granted by Us on the occasion of the Silver Jubilee of Our Coronation, and have called, as well, upon the best systems of law in the world. . . . In preparing the Civil Code, the Codification Commission convened by Us and whose work We have directed has constantly borne in mind the special requirements of Our Empire and of Our beloved subjects and has been inspired in its labours by the genius of Ethiopian legal traditions and institutions as revealed by the ancient and venerable Fetha Neguest (**በተከበረውና ፡ በዋንነት ፡ ፍትሕ ፡ ነገሥት ፡ መጽሐፍና ፡ ፍርድ ፡ በመዝገብ ፡ መጻፍ ፡ ከተጀመረ ፡ ወዲህ ፡ የተገለጹትን ፡ ዋንታዊ ፡ የሆኑትን ፡ የንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ መንግሥታችንን ፡ ታላቅ ፡ የሕግ ፡ ልምዶችና ፡ አቋሞች ፡**)".



auch im Rahmen des neuen Gesetzbuches noch weiter gelten können<sup>86</sup>, wobei abgewartet werden muß, in welchem Ausmaß und in welchem Zeitraum sich das Zivilgesetzbuch gegenüber den bisherigen Gewohnheiten Geltung verschaffen kann.

Am gleichen Tag erschienen mit Proklamation No. 164 von 1960 A. D. das Seegesetzbuch<sup>87</sup> und mit Proklamation No. 166 das Handelsgesetzbuch<sup>88</sup>. Das Handelsgesetzbuch trat am 1. Maskaram 1953 A. Mis. (= 11. Sept. 1960 A. D.) in Kraft. Wie die Bestimmungen des Zivilgesetzbuches über das Vertragswesen (Artikel 1675 bis 3346) beruht auch das Handelsgesetzbuch, trotz der Bemühungen, ältere einheimische Rechtsgewohnheiten zu berücksichtigen<sup>89</sup>, weithin auf ausländischen Vorbildern, wie sie in den großen Handelsnationen gegeben waren.

Die Tatsache, daß Äthiopien durch die Rückkehr Eritreas (1952) einen Zugang zum Meer gefunden hatte und nun intensiv den Ausbau von Häfen [Mešwā oder Mašwā (Massaua) und 'Asab] betrieb, machte ein eigenes Seegesetzbuch notwendig. Analog dem Handelsgesetzbuch lehnt sich das Seegesetzbuch, das am 27. Miyāzyā 1952 A. Mis. (= 5. Mai 1960 A. D.) in Kraft trat, an die entsprechenden Gesetze der bedeutenden seefahrenden Nationen und die einschlägigen Konventionen der UNO an.

Als Ergänzung zum Strafgesetzbuch wurde am 23. Teqem 1954 A. Mis. (= 2. Nov. 1961 A. D.) mit Proklamation No. 185 von 1961 A. D. die Strafprozeßordnung<sup>90</sup> erlassen, die drei Monate nach ihrer Publikation in der Nagārit Gāzēṭā in Kraft trat. In einem Anhang regelt sie auch die Zuständigkeit der verschiedenen Gerichtshöfe<sup>91</sup> für die einzelnen Delikte,

<sup>86</sup> 1. Incorporation of custom; 2. reference to custom; 3. filling code vacuum; 4. judicial interpretation; 5. paralegal outlets = G. Krzeczunowicz, *A New Legislative Approach to Customary Law: The "Repeals" Provision of the Ethiopian Civil Code of 1960* = *Journal of Ethiopian Studies* 1 (1963) 57–67.

<sup>87</sup> የባሕር ፡ ሕግ ፡ ። (Maritime Code) = Negarit Gazeta — Gazette Extraordinary 19th Year No. 1.

<sup>88</sup> የንግድ ፡ ሕግ ፡ ። (Commercial Code) = Negarit Gazeta — Gazette Extraordinary 19th Year No. 3.

<sup>89</sup> In der Vorrede (p. VII) sagte der Kaiser: "It is grounded in Ethiopia's ancient laws and customs (በኢትዮጵያ ፡ የጥንት ፡ ሕጎችና ፡ ልማዶች ፡ ላይ ፡) and has been further extended by reference to the laws of other great commercial powers."

<sup>90</sup> የወንጀለኛ ፡ መቅጫ ፡ ሕግ ፡ ሥነ ፡ ሥርዓት ፡ ። (Criminal Procedure Code) = Negarit Gazeta — Gazette Extraordinary 21st Year No. 7 (in der Proklamation selbst als No. 1 zitiert!).

<sup>91</sup> Es werden folgende genannt:

1. ከፍተኛው ፡ ፍርድ ፡ ቤት ፡ ። (High Court) in 'Addis 'Abbabā;
2. አውራጃ ፡ ፍርድ ፡ ቤት ፡ ። (Awraja Court): Distriktsgerichte in den Distrikten (አውራጃ ፡) der Provinzen (ጠቅላይ ፡);
3. ወረዳ ፡ ፍርድ ፡ ቤት ፡ ። (Woreda Court): Kreisgerichte in den Kreisen (ወረዳ ፡) der Distrikte;
4. የጦር ፡ ፍርድ ፡ ቤት ፡ ። (Military Court).

wobei gemäß Artikel 4 (2) der Justizminister (የፍርድ ሚኒስትር) diese Kompetenzverteilung abändern kann.

Der Zweck dieser kurzen Ausführungen ist lediglich, die in Äthiopien in Gang gebrachte Entwicklung auf dem Gebiet des Rechtswesens in das Blickfeld der Studien zu rücken. Sicher ist es noch zu früh, um etwas über die Auswirkungen der Kodifizierung<sup>92</sup> zu sagen. Im Hinblick auf manche fest verwurzelten Gewohnheiten und deren Mannigfaltigkeit wird es gewiß nicht leicht sein, den neuen Gesetzeskodizes allgemeine Geltung und Anerkennung zu verschaffen. Andererseits ist damit eine Entwicklung eingeleitet, die sich nicht mehr rückgängig machen läßt und unter dem Gesichtspunkt des Aufbaues eines den modernen Rechtsauffassungen entsprechenden Gemeinwesens<sup>93</sup> grundsätzlich nur positiv beurteilt werden kann.

---

Noch Note <sup>91</sup>

Daneben gibt es noch den »Supreme Imperial Court« (ጠቅላይ ፍርድ ስነ ስርዓት ፍርድ ቤት) — nach Artikel 109 der Verfassung (1955) — und die Provinzgerichtshöfe (ጠቅላይ ፍርድ ቤት) sowie besondere Gerichte für die personellen Angelegenheiten der Muslim; vgl. *Guide Book of Ethiopia*. Published by the Chamber of Commerce (Addis 'Abbabā 1954) 23–25.

<sup>92</sup> Die Kodifizierungsarbeit wird für den gegenwärtigen Zeitpunkt mit der Zivilprozeßordnung abgeschlossen sein.

<sup>93</sup> Zum Problem der Law Faculty der am 18. Dez. 1961 offiziell gegründeten Haile Selassie I University vgl. G. Krzeczunowicz, *Ethiopian Legal Education* = *Journal of Ethiopian Studies* 1 (1963) 68–74.

Nachtrag: Soeben erschien der Aufsatz des vor kurzem verstorbenen M. M. Moreno über die Terminologie der neuen äthiopischen Gesetzbücher: *La terminologia dei nuovi codici etiopici* = *Rassegna di studi etiopici* 20 (1964) 22–34. Diese Arbeit, die auf einen während der *Second International Conference of Ethiopian Studies* in Manchester am 9. Juli 1963 gehaltenen Vortrag des Verfassers zurückgeht, bringt auch ein vorläufiges italienisch-amharisches Glossar der wichtigsten juristischen Termini (29–34).

## Barbarossas Tod nach 'Imād ad-Din und Michael Syrus

von

Peter Kawerau

Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1152—1190) ist am 10. Juni 1190 auf seinem Zuge ins Morgenland in einem Flusse Kilikiens ertrunken<sup>1</sup>. Sein plötzlicher Tod hatte die Auflösung des deutschen Heeres zur Folge und rettete seinen muslimischen Gegner, den Sultan Saladin von Ägypten (1171—1193) vor der schwersten militärischen Bedrohung, der er sich in seinem Leben gegenüber sah. Man versteht deshalb, daß der plötzliche Tod des christlichen Kaisers den Muslimen wie ein Wunder erschien, das Gott zur Rettung des Islams bewirkt habe.

Der Tod des Kaisers wird von vielen morgen- und abendländischen Quellen mehr oder weniger eingehend geschildert<sup>2</sup>, wenn auch über die

<sup>1</sup> Über den 3. Kreuzzug (1189—92) vgl. W. v. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit VI: Die letzten Zeiten Kaiser Friedrichs des Rothbarts*. Hrsg. u. fortges. v. B. v. Simson (Leipzig 1895); R. Grousset, *Histoire des Croisades et du Royaume de Jérusalem III: La Monarchie Musulmane et l'Anarchie Franque* (Paris 1936) 8—18; E. N. Johnson, *The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry VI. = A History of the Crusades*, hrsg. v. Kenneth M. Setton, II: *The Later Crusades 1189—1311* (Philadelphia, Pa., 1962) 87—122; S. O. Riezler, *Der Kreuzzug Kaiser Friedrichs I.* = *Forschungen zur Deutschen Geschichte* 10 (Göttingen 1870) 1—149; St. Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge III: Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge* (München 1960); H. E. Mayer, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1960); hier Nr. 2066—2118 Lit. z. 3. Kreuzzug.

<sup>2</sup> Besprechung der lateinischen und griechischen Quellen zum 3. Kreuzzug: Riezler (Anm. 1) 87—126; Giesebrecht (Anm. 1) 313—18; Editionen lateinischer Quellen: A. Chroust, *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.* = *Monum. Germ. Hist., Script. Rer. Germ. N. S. 5* (Berlin 1928); O. Holder-Egger, *Gesta Federici I. Imperatoris in Lombardia. Accedunt Gesta Federici I. in Expeditione Sacra* = *Script. Rer. Germ.* (Hannover 1892). — Orientalische Quellen: G. Jacob-F. Müller, *Nachweis arabischer und anderer orientalischer Quellen zur Geschichte der Germanen im Mittelalter* (Berlin 1889) (autographiert; Original: Bibliothek der DMG, Halle/Saale, Signatur Bd. 1515); hier 24—26: (Quellen zum) Tod Friedrich Barbarossas; 26f.: (Quellen zu) Kaiser Friedrichs Grab. — Ich gebe die von Jacob nachgewiesenen Quellenschriftsteller in alphabetischer Reihenfolge unter Hinzufügung der Lebensdaten und der Nummer, unter der sich das betr. Quellenwerk bei Mayer (Anm. 1) findet; gegebenenfalls ist ein Hinweis auf die EI gegeben: Abū 'l-Fidā' (1273—1331. Mayer Nr. 1278; EI 1 (1913) 90f. Abū Šāma (1203—67. Mayer Nr. 1277; EI 1 (1913) 113). Bahā' ad-Dīn (siehe Ibn Šaddād). Bar Hebräus (1226—86. Mayer Nr. 1327; EI 1 (1913) 684—85). Gregor IV. (Armenischer Katholikos 1173—93. Mayer Nr. 1253). Ibn al-Aṭīr (1160—1234. Mayer Nr. 1291; EI 2

Einzelheiten seines Hergangs allerlei Unklarheiten bestehen<sup>3</sup>. Zwei besonders alte orientalische Quellen stammen von Zeitgenossen Barbarossas und Saladins und sind schon bald nach dem Tode des Kaisers niedergeschrieben worden; ihre Verfasser sind der Sekretär (Kätib) Saladins, 'Imād ad-Dīn (1125–1201)<sup>4</sup> und der jakobitische Patriarch von Antiochia Michael I. (1166–1199) mit dem Beinamen »der Große« oder »der Syrer«. Michaels Bericht findet sich in seiner 1195 abgeschlossenen syrischen Weltchronik<sup>5</sup>; er ist nur kurz und wird deshalb hier erst an zweiter Stelle wiedergegeben. 'Imād bietet in seiner arabischen Geschichte der Eroberung Syriens und Palästinas durch Saladin<sup>6</sup> drei verschiedene Berichte über Barbarossas Tod, von denen der erste und der dritte sich mit den auch sonst bekannten Schilderungen decken und insofern nichts Neues bringen. Hingegen besitzt 'Imāds zweiter Bericht deshalb einen besonderen Wert, weil 'Imād hier als

Noch Note <sup>2</sup>

(1927) 387f.). Ibn Šaddād Bahā' ad-Dīn (1145–1234. Mayer Nr. 1283; EI 2 (1927) 445). Ibn al-Ġauzī (1186–1257. EI 2 (1927) 395). 'Imād ad-Dīn (1125–1201. Mayer Nr. 1305; EI 2 (1927) 503). Joseph hak-Kōhēn (Mayer Nr. 1273). Kamāl ad-Dīn (1192–1262. Mayer Nr. 1309; EI 2 (1927) 753f.). Michael Syrus (Jakobitischer Patriarch von Antiochia 1166–99. Mayer Nr. 1331). Muġīr ad-Dīn (1456–1516. Mayer Nr. 1315; EI 3 (1936) 1052f.). Hethum II. (König von Armenien 1288–1307 mit Unterbrechungen. Mayer Nr. 1255). Vartan (gest. um 1270. Mayer Nr. 1268). — Besprechung arabischer und armenischer Quellen: Runciman (Anm. 1) 496–99. Die ausführlichste und beste Besprechung der arabischen Quellen zu den Kreuzzügen gibt Cl. Cahen, *La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche* = Institut Français de Damas. Bibliothèque Orientale 1 (Paris 1940) 33–93.

<sup>3</sup> Über die problematischen Einzelheiten des Todes Barbarossas vgl. Runciman (Anm. 1) 15; Riezler (Anm. 1) 126–32.

<sup>4</sup> Über ihn GAL I 383–85. — Zu allen orientalischen Autoren: EI 1 (1913); 2 (1927); 3 (1936); 4 (1934); 5 (1938); (zweite Auflage Leiden 1960ff., noch unvollständig).

<sup>5</sup> (Michael Syrus:) *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Éditée pour la première fois et traduite en français par Jean-Baptiste Chabot, 1–4 (Paris 1899–1910; Neudruck: Brüssel 1963); hier Bd. 1 II–XXII ausführlich über Michaels Leben. Weitere Lit. bei I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (Rom 1958) 207. Siehe auch P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der Syrischen Renaissance* (Berlin <sup>2</sup>1960); über Michaels Geschichtswerk besonders 4–6. Die Fundstelle des Berichts unten Anm. 31.

<sup>6</sup> 'Imād ad-Dīn el Kätib el-Iṣfahānī, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Salāḥ ed-Dīn*. Publié par Carlo de Landberg I: Texte Arabe (Leiden 1888). Der arabische Titel al-Faṭḥ al-Qussī fī 'l-Faṭḥ al-Qudsī (»Die Qussische Eröffnung über die jerusalemische Eroberung«) bezieht sich auf den Bischof Quss ibn Sā'ida von Neġrān, einen älteren Zeitgenossen des Propheten Muhammed. Dieser christliche Bischof gilt in der muslimisch-arabischen Literatur als der große Meister rhetorischer Beherrschung des Arabischen; seine Persönlichkeit und seine kirchen- und literaturgeschichtliche Bedeutung sind von H. Lammens [EI 2 (1927) 1246] leider völlig verkannt worden. Zum Titel vgl. im übrigen J. Kraemer, *Der Sturz des Königreichs Jerusalem (583/1187) in der Darstellung des 'Imād ad-Dīn al-Kätib al-Iṣfahānī* (Wiesbaden 1952) 2 und 32. Kraemer gibt eine Übersetzung von S. 102–13 des Textes der Landbergschen 'Imād-Ausgabe.

seinen Gewährsmann einen Christen angibt, der als Augenzeuge beim Tode Barbarossas zugegen war<sup>7</sup>.

Dieser zweite Bericht 'Imāds zeigt alle stilistischen Eigentümlichkeiten, die von den neueren Forschern an dem literarischen Werk des berühmten Kätib beobachtet worden sind: seine Ausdrucksweise ist hochrhetorisch, der ungenannte Christ spricht über den Tod des Kaisers in bester arabischer Reimprosa<sup>8</sup>, und 'Imāds eigene Worte sind in einer im Deutschen nicht wiederzugebenden Weise von Wortspielen durchzogen. Trotzdem erweckt der Bericht den gleichen Eindruck wie 'Imāds gesamtes historisches Werk: sieht man von der Rhetorik ab, deren Verständnis selbst arabischen Lesern Mühe macht, so zeigt sich, daß seine Angaben nüchtern, genau und von Übertreibungen frei sind. Selbst die Reimprosa erscheint als normale Rede. Mit Recht gilt 'Imād als ein zuverlässiger und glaubwürdiger Geschichtsschreiber, dessen Angaben sich überall da, wo man sie nachprüfen kann, als richtig erweisen<sup>9</sup>. Das muß man im Auge behalten, wenn man seinen Bericht über Barbarossas Tod liest; er hat folgenden Wortlaut:

وسمعت نصرانياً يقول في معناه كنت معه لما سلك فهلك ، وأعجله مالك النار  
 عمّا ملك ، وذلك انّ النهر ما كان فيه الاّ عبر واحد ، والعسكر فيه متراحم  
 متوارد ، فقال ملك الالمان هل تعرفون موضعاً يمكن فيه العبور ، ويؤمن فيه العثور ،  
 فقال له واحد ههنا مخاضة ضيقة من احترز فيها عن التيامن والتياسر عبر ، ولا  
 يعبر فيها الاّ واحد بعد واحد اذا تثبت واستظهر ، فبدر الى تلك المخاضة ، ذات  
 الجرية الفيّاضة ، ودخل الماء فطغى على ذلك النارى الطانحى ، واعجل ذلك  
 البانغى عن المبانغى ، ورماه فى جريانه الى شجرة شجّت جبينه وجبّنت جاشه ، وعثرته  
 بحيث لم يؤمّل انتعاشه ، فتعبوا فى اخراجه ، وأيسوا من علاجه ، ومات عدوّ الله

<sup>7</sup> Jacob, *Nachweis* (Anm. 2) 24–26. Der 2. Bericht des 'Imād steht Fath ed. Landberg (Anm. 6) 262, Zeile 3–17. Er ist erstmals von Jacob, *Nachweis* (41–43) übersetzt worden. Diese Übersetzung Jacobs ist mit Zusätzen und Auslassungen abgedruckt bei H.-J. Graf, *Ein orientalischer Augenzeugenbericht vom Tode Friedrich Barbarossas* = Germanien. Monatshefte für Germanenkunde. Bd. 14 (Berlin 1942) 193f. (mit einem Nachtrag von J. Plassmann: 194f.). — Der 1. und der 3. Bericht 'Imāds stehen Fath ed. Landberg 261 und 264.

<sup>8</sup> Über Reimprosa (sağ') vgl. F. Krenkow in: EI 4 (1934) 46f. s. v. Sadj': »Sadj' schreiben zu können galt als höchstes Zeichen der Vollendung für einen Sekretär.«

<sup>9</sup> H. A. R. Gibb, *The Arabic Sources for the Life of Saladin* = Speculum. A Journal of Mediaeval Studies. 25 (Cambridge, Mass., 1950) 58–72; vgl. besonders 59 s., 70. — Über ein weiteres Geschichtswerk 'Imāds siehe H. A. R. Gibb, *Al-Barq al-Shāmī: The History of Saladin by the Kätib 'Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī* = WZKM 52 (1953) 93–115.

شرميتة وبل شمله بتشيتيه ، وحبله بتشيتيه ، وخلفه واده على خلف من اصحابه وأجاده ،  
 لمكان الولد الذي خلفه في بلاده ، وقيل انهم سلقوا ذلك الهالك في قدر حتى  
 تخلص عظامه ، وتهرى لحمه ، ثم جمعوا في كيس عظامه ، وراموا بذلك اكرامه  
 واءظامه ، ليحملوه الى كنيستهم بالقدس قامة ، ويد فوه على ما كان اوصى به ورامه ،

»Und ich hörte einen Christen, der darüber sagte: Ich war mit ihm, als er entlang zog; dann kam er um. Und es trieb ihn Mälík<sup>10</sup> zur Hölle fort von dem, was er beherrschte. Der Fluß<sup>11</sup> nämlich hatte nur eine einzige Übergangsstelle, und das Heer drängte sich an ihr, nacheinander ankommend. Da sagte der König der Deutschen: Kennt ihr eine Stelle, an der das Durchwaten möglich und an der das Fallen ungefährlich ist? Da sagte irgendeiner zu ihm: Hier ist eine schmale Furt; wer sich in ihr davor hütet, nach rechts oder nach links zu gehen, kommt hinüber; aber es kommt an ihr nur einer nach dem andern hinüber, wenn er langsam geht und vorsichtig ist<sup>12</sup>. Da eilte er zu jener Furt, die Hochwasser hatte, und ging in das Wasser hinein. Da überflutete es jenen höllischen Tyrannen

<sup>10</sup> Name eines Engels, der das Höllenfeuer beaufsichtigt.

<sup>11</sup> Weder 'Imād noch Michael geben den Namen des Flusses an. Jacob, *Nachweis* (Anm. 2) 25 weist darauf hin, daß Kamāl ad-Dīn (vgl. über ihn oben Anm. 2) in G. W. Freytag, *Chrestomathia Arabica* (Bonn 1834) 131 s. den Fluß, in dem der Kaiser umkam, al-Fātir nennt; die Stelle (bei Freytag 132, Zeile 2 s.) heißt: *مات غريقا في نهر بطرسوس يقال له الفاتر* Jacob fährt fort: »Bis jetzt haben wir in den geographischen Wörterbüchern der Araber für diesen Namen keinen weiteren Anhaltspunkt gefunden. Ein Fluß Saleph ist den Arabern unbekannt, vielleicht entstellt aus dem armenischen Selewkia.« Einen Fluß al-Fātir verzeichnet E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 367 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (Brüssel 1935; Neudruck Brüssel 1961) auf Karte II (Fines orientales Imperii Byzantini c. Annum 960) in der Gegend nordwestlich von Tarsus. Die lateinischen Quellen (siehe Chroust — oben Anm. 2 — im Register s. v. Saleph) sprechen von einem aqua, cui nomen est Selephica, einem alveus Selevcii fluminis oder einem fluvius praeterfluens civitatem Saleph. In ähnlicher Weise spricht Bar Hebräus in ganz anderm Zusammenhang von einem »Fluß von Selewkia, der an der Grenze von Tarsus ist«: *ܩܘܨܘܢܐ ܕܫܠܘܩܝܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܢܐ ܕܬܪܫܘܫܐ* [*Gregorius Bar Hebraeus, Chronicon Syriacum ed. P. Bedjan (Paris 1890) 154; engl. Übersetzung von E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abū'l Faraj . . . Bar Hebraeus I (London 1932) 140*]. Vgl. dazu *Receuil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens I (Paris 1869) 478*: der Kaiser ertrank »in dem Flusse Seleukias«: *ܐܝܢ ܕܩܘܨܘܢܐ ܕܫܠܘܩܝܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܢܐ ܕܬܪܫܘܫܐ*. Die neueren Historiker nehmen allgemein an, daß der Fluß, in dem der Kaiser den Tod fand, »der bei Seleukia mündende Saleph, der Kalykadnus der Alten« gewesen ist, Riezler 126; hier eine Zusammenstellung alter und moderner Namen dieses Flusses. Zur heutigen türkischen Bezeichnung Gök Su (Blauer Fluß) vgl. EI 2 (1927) 184. Vgl. B. Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte I (Stuttgart 1956) 328*.

<sup>12</sup> Als Übergangsstelle für eine Armee also völlig ungeeignet. Wie konnte das deutsche Heer in eine solche Lage geraten?

und trieb jenen Begehrlichen fort von dem Begehrten und schleuderte ihn in seiner Strömung gegen einen Baum, der seine Stirn einschlug und ihn ohnmächtig machte<sup>13</sup> und ihn derart stolpern ließ, daß er nicht auf sein Wiederaufstehen hoffte. Da plagten sie sich, ihn herauszuholen, und sie verzweifelten an seiner (ärztlichen) Behandlung<sup>14</sup>. Und es starb der Feind Gottes eine sehr üble Todesart<sup>15</sup>, und es zerfiel seine Einheit durch seine Auflösung und seine Verbindung durch seine Zerschneidung<sup>16</sup>. Und es folgte ihm nach sein Sohn<sup>17</sup> auf Grund eines (falschen oder gebrochenen) Versprechens (?) von seiten seiner Freunde und seiner Heere an Stelle (?) des Sohnes, welchen er als Nachfolger zurückgelassen hatte in seinem Lande<sup>18</sup>. Und es wird gesagt, daß sie diesen Verdammten in einem Topf kochten<sup>19</sup>, bis sein Gebein gelöst und sein Fleisch zerkocht (?) war. Darauf sammelten sie in einem Sack seine Knochen und wünschten dadurch seine Ehrung und seine Erhöhung<sup>20</sup>, damit sie ihn brächten nach ihrer Kirche in Jerusalem, der Gemülle-Kirche<sup>21</sup>, und ihn dort begraben gemäß dem, was er verfügt und gewünscht hatte<sup>22</sup>.«

<sup>13</sup> Wörtlich: »und seinen Geist kraftlos machte«. G. Jacob übersetzt: »und seine Seele entmutigte«.

<sup>14</sup> Er war also nicht sofort tot, sondern starb am Ufer, ohne das Bewußtsein wiedererlangt zu haben. So auch Muğîr, siehe unten Anm. 23.

<sup>15</sup> D. h. ohne die Tröstungen der christlichen Religion — und das auf einem Kreuzzug! Über die Sorge, die man sich im deutschen Heer um das Seelenheil des Kaisers machte, vgl. Riezler 129f.

<sup>16</sup> Über die Auflösung des deutschen Heeres nach dem Tode Barbarossas vgl. Riezler 71.

<sup>17</sup> Friedrich V. Herzog von Schwaben (1168–91), der jüngere Sohn Barbarossas, übernahm nach dem Tode seines Vaters die Führung der deutschen Heeresreste; er starb bald nach seinem Vater am 20. Januar 1191 im Lager vor Akko an einer Seuche.

<sup>18</sup> König Heinrich VI. (1165–97), der älteste Sohn Barbarossas, übernahm die Regierung des Kaisers, als Barbarossa im Mai 1189 den Kreuzzug antrat.

<sup>19</sup> Jacob, *Nachweis*, 43: »und zwar in Essig nach Behâ-ed-Dîn«.

<sup>20</sup> Hier ist die Reimprosa 'Imâds besonders gelungen: 'Azm (Gebein) — 'Izâm (Knochen) — Ikrâm (Ehrung) — I'zâm (Erhöhung).

<sup>21</sup> Qumâma (Müll, Abfall, Kehricht) für Qijâma (Auferstehung); auch sonst beliebtes muslimisches Wortspiel.

<sup>22</sup> Dieser Hinweis auf die Beerdigung Barbarossas in Jerusalem ist von H.-J. Graf (Anm. 7) ohne jede Kenntlichmachung ausgelassen worden. Nach Giesebrecht (Anm. 1) 282 wurden die Eingeweide Barbarossas in Tarsus bestattet, sein Fleisch in einem Sarkophag vor dem Hauptaltar der Petrus-Kathedrale in Antiochia beigesezt; sein Skelett fand entweder in der Kirche Johannes des Täufers (?) in Tyrus oder in Akko seine (vorläufige) Ruhestätte. Abendländische Quellen zur Beisetzung Barbarossas: Riezler 73; orientalische Quellen: Jacob, *Nachweis*, 26f. Literatur zu Barbarossas Grab: Mayer Nr. 2088–93. — Über die im Auftrage Bismarcks im Mai und Juni 1874 von Johann Nepomuk Sepp in Tyrus durchgeführte Suche nach den Gebeinen Barbarossas siehe Sepps Buch: *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossas Grab* (Leipzig 1879). Die daran sich knüpfende Streitliteratur bei Mayer Nr. 2088–93.

Soweit der Bericht 'Imāds<sup>23</sup>. Er ist bei aller offenkundigen Abneigung des Muslims gegen den christlichen Kaiser und Anführer der Kreuzfahrer doch nüchtern und sachlich und gleicht darin dem Bericht seines christlichen Zeitgenossen Michael Syrus, der bis zu seinem Tode (1199) den Patriarchenstuhl von Antiochia innehatte und also den Ereignissen zeitlich und räumlich sehr nahe steht. Sein Bericht lautet:

وَنَزَلَ عَلَي طَرطُوسَ وَهَنَّاكَ نَهْرٌ قَتَوَارَدَتْ عَلَيْهِ الْعَسَاكِرُ وَازْدَحَمُوا فِقَصَدَ مَلِكُ الْاَلْمَانِ  
الْتِزْوَلَ اِلَى النُّهْرِ لِيُتَسَلَّ فِقَالَ هَلْ تَعْرِفُوْنَ مَوْضِعًا يُمْكِنُ الْعُبُورَ مِنْهُ فَقَالَ لَهُ وَاَحَدٌ هُنَا  
مَخَاضَةٌ ضَيِّقَةٌ لَا يَدْخُلُ فِيهَا اِلَّا وَاَحَدٌ بَعْدَ وَاَحَدٍ فَدْخَلَ فِي تِلْكَ الْمَخَاضَةِ فَقَوِيَ عَلَيْهِ الْمَاءُ  
فَصَدَمَتْهُ شَجَرَةٌ فِي وَجْهِهِ شَجَّتْ جِسْمَهُ وَتَوَرَّطَ فِي الْمَاءِ فَتَعَبُوا فِي اخْرَاجِهِ فَلَمَّا خَرَجَ بَقِيَ  
مَرِيضًا ثُمَّ هَلَكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَخَلْفَهُ وَلَدَهُ فَقِيلَ اِنَّهُمْ سَلَقُوهُ فِي قَدْرِ حَتَّى تَخْلُصَ عِظَمُهُ وَانْهَرَى  
لَحْمُهُ وَجَمِعُوا عِظَامَهُ فِي كَيْسٍ لِيُدْفَنَ فِي كَنِيسَةِ قِمَامَةَ بِالْقُدْسِ حَسْبِ مَا أَوْصَى بِهِ ،

<sup>23</sup> G. Jacob hat (*Nachweis* 26) darauf hingewiesen, daß diesem 2. Bericht des 'Imād ad-Dīn der Bericht entspricht, der sich bei Muğīr ad-Dīn, *Al-Ins al-ğallī bi-ta'riḫ al-Quds wa 'l-ḫalīl* [2 Bände (Kairo 1866–1867); vorhanden im Orientalischen Seminar der Universität Frankfurt/Main, Signatur Re 22 333] I 323 findet. Französische Übersetzung von Auszügen aus Muğīr von J. v. Hammer in: *Fundgruben des Orients* 3–4 (Wien 1813–1814); *Barbarossas Tod*: Bd. 4, 215. Aus dieser Ausgabe Kairo 1866–67 übersetzte H. Sauvaire: *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Adam jusqu'à la fin du XVIème siècle. Fragments de la Chronique de Moudjiraddin* (Paris 1876).

Um einen Vergleich zwischen 'Imād und Muğīr zu ermöglichen, gebe ich die Stelle über den Tod Barbarossas nach der Ausgabe Kairo Bd. 1 (1866) 323, Zeile 18–25, mit deutscher Übersetzung:

وَنَزَلَ عَلَي طَرطُوسَ وَهَنَّاكَ نَهْرٌ قَتَوَارَدَتْ عَلَيْهِ الْعَسَاكِرُ وَازْدَحَمُوا فِقَصَدَ مَلِكُ الْاَلْمَانِ  
الْتِزْوَلَ اِلَى النُّهْرِ لِيُتَسَلَّ فِقَالَ هَلْ تَعْرِفُوْنَ مَوْضِعًا يُمْكِنُ الْعُبُورَ مِنْهُ فَقَالَ لَهُ وَاَحَدٌ هُنَا  
مَخَاضَةٌ ضَيِّقَةٌ لَا يَدْخُلُ فِيهَا اِلَّا وَاَحَدٌ بَعْدَ وَاَحَدٍ فَدْخَلَ فِي تِلْكَ الْمَخَاضَةِ فَقَوِيَ عَلَيْهِ الْمَاءُ  
فَصَدَمَتْهُ شَجَرَةٌ فِي وَجْهِهِ شَجَّتْ جِسْمَهُ وَتَوَرَّطَ فِي الْمَاءِ فَتَعَبُوا فِي اخْرَاجِهِ فَلَمَّا خَرَجَ بَقِيَ  
مَرِيضًا ثُمَّ هَلَكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَخَلْفَهُ وَلَدَهُ فَقِيلَ اِنَّهُمْ سَلَقُوهُ فِي قَدْرِ حَتَّى تَخْلُصَ عِظَمُهُ وَانْهَرَى  
لَحْمُهُ وَجَمِعُوا عِظَامَهُ فِي كَيْسٍ لِيُدْفَنَ فِي كَنِيسَةِ قِمَامَةَ بِالْقُدْسِ حَسْبِ مَا أَوْصَى بِهِ ،

»Und er machte halt bei Tārtūs, und dort war ein Fluß. Da kamen die Truppen nacheinander bei ihm an und drängten sich. Da beabsichtigte der König der Deutschen den Abstieg zum Fluß, um ein Bad zu nehmen. Da sagte er: Kennt ihr eine Stelle, von der aus das Durchwaten möglich ist? Da sagte irgendeiner zu ihm: Hier ist eine schmale Furt, an der nur einer nach dem andern hineingehen kann. Da ging er in jene Furt hinein. Da überwältigte ihn das Wasser, dann traf ihn ein Baum in seinem Gesicht, der seine Stirn einschlug, und er verfring sich im Wasser. Da plagten sie sich, ihn herauszuholen. Als er herausgekommen war, blieb er krank, dann starb er — Allah verfluche ihn. Und es folgte ihm nach sein Sohn. Und es wird gesagt, daß sie ihn in einem Topf kochten, bis sein Gebein gelöst und sein Fleisch zerkoht (?) war. Und sie sammelten seine Knochen in einem Sack, damit er begraben würde in einer Gemülle-Kirche in Jerusalem, gemäß dem, was er verfügt hatte.«

Dieser Bericht des Muğīr stimmt bis in die Wahl der Worte hinein mit dem des 'Imād überein, stellt aber bereits eine spätere Stufe der Überlieferung dar, weil er das sekundäre Bademotiv hinzufügt, das überhaupt nicht in den Zusammenhang paßt.



ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ  
 ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ  
 ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ  
 ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ ܘܡܘܬܘܢ ܩܝܡܘܢ

»Danach zog der König der Deutschen aus. Und sie kamen gegen Konstantinopel und führten Krieg mit den Byzantinern<sup>24</sup>, bis daß sie sie unterworfen hatten<sup>25</sup>. Dann zogen sie in Richtung auf Ikonium<sup>26</sup> und wurden bereits vom Hunger bedrängt. Da versammelten sich wider sie die Seldschuken<sup>27</sup> und der Sohn des Sultans<sup>28</sup>. Sie begannen Krieg, und die Seldschuken wurden besiegt. Und es kamen die Franken und betraten die Stadt und töteten viele. Dort wurde Michael von Melitene getötet, der den Beinamen Papā hatte. Darauf machte der Sultan mit ihnen Frieden. Und sie zogen an der Zitadelle von Ikonium vorbei<sup>29</sup> und zogen nach Kilikien<sup>30</sup>. Und dort starb der alte König der Deutschen, indem er in einem Flusse ertrank. Und sein Sohn brachte seinen Leichnam nach Antiochia, und sie zogen nach Akko.«

Der Patriarch Michael richtet sein Augenmerk also ganz auf den Zug des Kaisers durch Anatolien und begnügt sich, den Tod des Kaisers durch Ertrinken in einem Fluß mitzuteilen. Im Gegensatz zu seiner sonstigen

<sup>24</sup> Syrisch Jaunājē, Jonier, Griechen.

<sup>25</sup> Vgl. K. Zimmert, *Der deutsch-byzantinische Konflikt vom Juli 1189 bis Februar 1190* = ByZ 12 (1903) 42–77. Barbarossa erwog im November 1189 die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit einer Eroberung Konstantinopels.

<sup>26</sup> Syrisch Īqumjūn; Hauptstadt des seldschukischen Sultanats Rūm in Kleinasien. I. M. Sayar, *The Empire of the Salḡuqids of Asia Minor* = Journal of Near Eastern Studies 10 (1951) 268–80; Tamara Talbot Rice, *The Seljuks in Asia Minor* (London 1961).

<sup>27</sup> Syrisch Türkman; im Dienste des Seldschukensultans Quṭb ad-Dīn (Anm. 28) standen damals auch Turkomanen. Vgl. Cl. Cahen, *Selḡukides, Turcomans et Allemands au temps de la troisième croisade* = WZKM 56 (1960) 21–31, besonders 26; dsl., *The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions* = A History of the Crusades ed. Setton (Anm. 1) II (1962) 661–92. Über Barbarossas Zug durch Anatolien: 680.

<sup>28</sup> Der Rūm-Sultan ʿIzz ad-Dīn Qylyḡ Arslan II. (1155–1192) und sein Sohn Quṭb ad-Dīn Malik Šāh (gest. 1195) regierten damals gemeinsam in Ikonium. Einzelheiten bei Cahen, *Selḡukides, Turcomans et Allemands* (Anm. 27) 24–26.

<sup>29</sup> Mit tarʿā (eigentlich = porta, aula regia) ist hier die Zitadelle von Ikonium (syrisch hier: Qunjā) gemeint, in die sich Qylyḡ Arslan II. und Quṭb ad-Dīn zurückgezogen hatten; Barbarossa mußte von ihrer Eroberung Abstand nehmen. Zu den Kämpfen um Ikonium vgl. Grousset (Anm. 1) III (1935) 14–15; Giesebrecht (Anm. 1) VI 272–76. — Chabot übersetzt diese Stelle: «ils franchirent la porte de Qoniā».

<sup>30</sup> W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor* (London 1890; Neudruck Amsterdam 1962) beschreibt (129 s. und 346) Barbarossas Marsch von Konstantinopel über Ikonium nach Kilikien.

Art<sup>31</sup> enthält er sich dabei jeder theologischen Reflexion; niemand würde es seinem Bericht anmerken, daß hier ein christlicher Kirchenfürst über das Ende eines christlichen Kaisers schreibt. Im übrigen ergänzen sich beide Berichte: während 'Imād den Tod Barbarossas in allen Einzelheiten mitteilt, stellt Michael diesen Vorfall in die größeren militärischen Zusammenhänge des dritten Kreuzzuges hinein. So geben sie beide zusammen ein knappes, geschlossenes Bild von diesem für die Geschichte der Kreuzzüge so bedeutungsvollen Ereignis.

<sup>31</sup> Vgl. Kawerau (Anm. 5) 4–6. Auf die Abweichungen in der armenischen Bearbeitung von Michaels Chronik [z. B. *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens* I (Paris 1869) 403] gehe ich hier nicht ein. Michaels syrischer Bericht steht Chronique ed. Chabot (oben Anm. 5) Bd. 3, 407 (französische Übersetzung) = Bd. 4, 736 mittlere Kolumne Zeile 22–42 (syrischer Text).

## Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche

von

Bernhard Kötting

Die selbständige Wiederverheiratung der Frau ist im Altertum hier und da verboten oder nicht gern gesehen worden. Diese Abneigung hat das Christentum vorgefunden. Ein Grund für die Ablehnung der zweiten Ehe der Frau ist mit der patriarchalischen Familienordnung gegeben, die in überwiegendem Maße im gesamten Raum der antiken Kultur vorherrschte, und die die Griechen und Römer schon aus ihrer indogermanischen Heimat mitgebracht haben. Die Frau tritt durch die Heirat in die Lebensgemeinschaft und den religiösen Kult der Familie ihres Mannes ein, und zwar für ihr ganzes weiteres Leben. Sollte ihr Mann eher als sie sterben, ist ihr Leben leer<sup>1</sup>. Für diesen Status gibt es eine eigene Bezeichnung, die nach dem Empfinden der Antike auf den Mann in der gleichen Situation nicht anwendbar ist<sup>2</sup>. Der Mann hat nach dem Tode seiner Frau jederzeit die Möglichkeit, eine andere zu heiraten. Dadurch wird die Familienordnung nicht gestört. Anders wäre es, wenn die Frau nach dem Tode ihres Mannes die Absicht hätte, aufs neue sich zu vermählen. Sie müßte ihre Kinder in der Familie ihres verstorbenen Gatten lassen, aus der Kultgemeinschaft herausgehen und in eine neue eintreten. Die Gefahr der »perturbatio sanguinis« und der »perturbatio sacrorum«, um mit Cicero<sup>3</sup> zu sprechen, lag nahe<sup>4</sup>. Daß diese alten Ordnungen in den Jahrhunderten, in denen das

<sup>1</sup> Fast alle Bezeichnungen für die Frau, deren Mann gestorben ist, umkreisen den Begriff »leer« (*χήρα*, *vidua*, Witwe usw.).

<sup>2</sup> Im indogermanischen Sprachgebrauch wird im allgemeinen die weibliche Denomination durch ein Suffix zur männlichen Grundform gebildet, z. B. Lehrer — Lehrerin; nur bei »Witwe« ist es anders, »Witwer« ist von der weiblichen Form gebildet. *χήρα* im Griechischen hat kein maskulines Gegenstück; im Lateinischen ist *vidua*—*viduus* adjektivisch gebildet.

<sup>3</sup> Cicero, *De domo sua ad pont.* 13, 25 (II, 2, 471 Müller); vgl. Kübler, *Gens* = Pauly-Wissowa VII 1184—6.

<sup>4</sup> Damit hängt auch zusammen, daß nach dem antiken Empfinden eigentlich nur eine rechtmäßig verheiratete Frau ihre Ehe brechen kann und nur ihr Partner, ob selbst verheiratet oder nicht, ein Ehebrecher ist. Die Kirche hat diese Anschauung, daß der verheiratete Mann seine eigene Ehe nicht bricht, wenn er mit einer Unverheirateten verkehrt, nicht leicht gemeistert (— in manchen Gegenden bis heute noch nicht —) mit ihrer Forderung, daß das Gebot Gottes für Mann und Frau gleich sei. Zur Zeit des Basilius gab es keinen Kanon, der einen Verheirateten wegen eines Geschlechtsverkehrs mit einer unverheirateten Frau als Ehebrecher bezeichnete und ihn entsprechend in Strafe nahm. Er mußte sich der Buße für Hurerei unterziehen. »Es muß demnach die Frau ihren Mann wieder aufnehmen, wenn er von der Hurerei zurückkehrt; der Mann aber wird seine Frau, die Ehebruch beging, aus dem Hause stoßen. Einen Grund dafür anzugeben, ist nicht leicht; aber dieser Brauch herrscht nun einmal«: Ep. 199, 21 = PG 32, 721 B.

Christentum sich im antiken Raum ausbreitete, längst durchbrochen waren und keine allgemeine Beachtung mehr fanden, ist bekannt. Um so auffällender ist es, daß es im alten römischen Adel noch konservativ denkende Familien gab, in denen die Wiederverheiratung einer Frau nach dem Tode des Mannes nicht gern gesehen wurde. Hieronymus, guter Kenner dieser alten Familientraditionen, hat sich in seinem Schreiben an die junge Witwe Furia diesen Hinweis nicht entgehen lassen, als er sie vor neuem Eheabschluß warnte: »Erhört sind die Bitten und das Flehen (deiner Mutter Titiana); hat sie doch für ihre einzige Tochter erreicht, was sie zu Lebzeiten selbst schon besessen hatte. Außerdem hast du ein großes, besonderes Gesetz deines Geschlechtes vor dir, denn von Camillus angefangen wird gar keine oder kaum eine Frau eurer Familie erwähnt, die eine zweite Ehe eingegangen ist. So würdest du nicht einmal so sehr Lob verdienen, wenn du Witwe bleibst, als vielmehr Tadel, wenn du das nicht bewährtest als Christin, was heidnische Frauen so viele Jahrhunderte hindurch hochgehalten haben«<sup>5</sup>.

Deutlicher, als es hier durch Hieronymus geschieht, kann das »quanto-magis-Prinzip« nicht formuliert werden, dessen methodische Anwendung die Überbietung der guten Verhaltensnormen forderte, die sich in der heidnischen Umwelt vorfanden. Besonders im Bereich der Sexualethik fand dieses Prinzip Anwendung. Aus verschiedenen Motiven hatte die antike Kultur durch ihre besten Köpfe theoretisch eine hohe Sexualethik entfaltet. Die Einehe war philosophisch gut begründet; in der Stoa war der Geschlechtsverkehr stark auf die Fortpflanzung hingeordnet, so daß z. B. Verkehr mit einer Schwangeren als Verstoß gegen die Finalität des Geschlechtsaktes abgelehnt wurde<sup>6</sup>. Da sich das Christentum im 4. Jh. längst als die »Erfüllung« aller Ansätze im Heidentum verstand und nicht nur als die heilsgeschichtliche Vollendung der alttestamentlichen Weissagungen und Vorbilder, konnte dieses Erfüllungs- und Überbietungsprinzip leicht zu rigorosen ethischen Forderungen führen, zumal die außerchristliche Norm übertragen wurde ohne Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes und ohne Prüfung der bei ihrer Festlegung maßgeblichen Gründe. Eine solche »Kritik« der vorgefundenen Institutionen hätte auch in vielen Fällen außerhalb des Bereiches des Möglichen gelegen.

Als einen solchen Versuch der Anpassung der ethischen Forderungen an die Normen der Umwelt kann man auch die Bestimmungen der Pastoralbriefe ansehen, daß Bischof, Presbyter und Diakon nur eines Weibes Mann, und daß die beamtete Witwe nur eines Mannes Frau sein soll<sup>7</sup>. Die Er-

<sup>5</sup> Hieronymus, ep. 54, 1 = CSEL 54, 466; ähnliches führt er im Brief an Geruchia aus: ep. 123, 2 = CSEL 56, 73.

<sup>6</sup> E. Bickel, *Diatriben in Senecae philosophi fragmenta I: De matrimonio* (Leipzig 1915) 180–83; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (München 1933) 405; 418; 420f; 428.

<sup>7</sup> 1 Tim 3, 2 (Bischof); Tit 1, 6 (Presbyter); 1 Tim 3, 12 (Diakon); 1 Tim 5, 9 (Witwe).

klärung, daß es sich bei dieser Anordnung um die Forderung einer reinen, ehebruchslosen, ehelichen Lebensführung handle, da auch die anderen Bestimmungen nur eine normale Sittlichkeit im Auge hätten, erscheint mir nicht annehmbar<sup>8</sup>; es geht hier um die Ablehnung jeder zweiten Ehe für alle, die im Dienste der Kirche tätig sind und deshalb ein für die Gläubigen vorbildliches Leben führen sollen. Der Verfasser der Pastoralbriefe wollte hier nicht hinter dem zurückbleiben, was in der antiken Umwelt in manchen Bevölkerungskreisen als Höchsthforderung angesehen wurde. Die zweite Ehe — hier in der christlichen Norm in gleicher Weise für Mann und Frau — hatte den Schatten der Laxheit und den Makel der Unenthaltbarkeit auf sich ruhen. Die geringe Einschätzung der zweiten Ehe nährte sich demnach aus verschiedenen Quellen, der besonderen familienrechtlichen Bindung der Frau und dem Verdacht der mangelnden Zucht und Maßhaltung, der in einigen Strömungen der hellenistischen Philosophie, besonders der stoischen, seine Wurzel hatte. Wenn von hier aus, bei der hohen Wertung der Ataraxie, die Ehe überhaupt schon an die Peripherie des Erstrebenswerten gerückt wurde, da sie mit ihren starken Emotionen und Bindungen der idealen Ruhe des Geistes gefahrdrohend gegenüberstand, so begegnete sich diese Vorstellung mit der von Paulus herrührenden Relativierung der Ehe, wenn auch nicht in den Motiven, so doch in der faktischen Zurückhaltung. Wenn einer nun gar die Ehe wiederholte, konnte er nur in die Gruppe der Unenthaltbaren, der Zuchtlosen eingeordnet werden.

Auf diesem Hintergrund der außerchristlichen wie der neutestamentlichen Bewertung ist die Anordnung in der griechischen Kirche zu sehen, daß die Eingehung einer zweiten Ehe für den Kleriker der höheren Weihegrade untersagt, für den Laien mit einer kirchlichen Buße belegt wurde. Zwar verlangte der 8. Kanon des Konzils von Nicaea von den Novatianern, daß sie im Fall einer Rückkehr in den Schoß der Kirche mit denen die Gemeinschaft aufzunehmen hätten, die in zweiter Ehe lebten<sup>9</sup>, aber mit einer Buße wurden auch innerhalb der Kirche diejenigen, die eine zweite Ehe eingingen, belegt. Einige Jahre vor dem Nicaenum hatte die Synode von Neocaesarea angeordnet: »Bei der Vermählung derer, die zum zweiten

---

<sup>8</sup> Diese Ansicht wurde besonders von der antiochenischen Exegetenschule vertreten. Vgl. Theodor von Mopsuestia, Ad 1 Tim 5,9 = PG 66, 944 B; Theodoret von Kyros, Ad 1 Tim 3,2 = PG 82, 804 D — 805 B; Ad 1 Tim 5,9 = PG 82, 817 C; Johannes Chrysostomus, Homilia 10 ad 1 Tim 3,2 = PG 62, 547; Hieronymus bezeugt seine Kenntnis dieser Erklärung in seinem Kommentar ad Tit 1,6 = PL 26, 598 C — 599 B, und ad Tim 3,2 in Ep. 69,5 = CSEL 54, 686. J. Fischer [*Die Bestimmung der Pastoralbriefe: unius uxoris vir* = Weidenauer Studien I (1906) 177–266] pflichtet der Erklärung der Antiochener bei. Sie wird auch vorgetragen von M. Dibelius in Lietzmanns *Handbuch zum Neuen Testament* 13 (Tübingen 1955) 42; 58f., u. O. Holtzmann, *Das Neue Testament* II (Gießen 1926) 752; 764. Andere Erklärer entscheiden sich nicht, andere wie A. Bisping, P. Dornier, M. Meinertz finden hier eine Ablehnung der zweiten Ehe nach dem Tode des Ehegatten.

<sup>9</sup> Nicaea, can. 8 (I, 16 Bruns).

Mal heiraten, soll der Priester nicht am Hochzeitsmahl teilnehmen; denn wenn ein solcher ihn um Buße bittet, wie steht der Priester da, der wegen der Teilnahme am Mahle solcher Ehe zugestimmt hat?<sup>10</sup> Der Kanon setzt also voraus, daß die zweite Ehe mit einer Kirchenbuße belegt wird. Sie war demnach anderswo schon festgesetzt; hier wird nur die Inkonsequenz beseitigt, die sich dadurch ergibt, daß der Priester durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit das Unterfangen der Brautleute zu billigen und für richtig zu erklären schien und nachher ihnen doch Buße aufzuerlegen hatte. Wann diese Kirchenbuße zum ersten Mal auf einer Synode festgesetzt worden ist, ist nicht mehr bekannt<sup>11</sup>. Wie lange die Buße für den Bigamus damals gedauert hat, ist hier nicht angegeben und wird auch nicht klar durch den 7. Kanon von Laodicea<sup>12</sup>, der lautet: »Wir haben beschlossen, daß den kirchlichen Regeln gemäß denjenigen, die frei und vorschriftsgemäß eine zweite Ehe eingegangen sind und sich nicht heimlich vermählt haben, nach Ablauf kurzer Zeit, und nachdem sie sich auf Gebet und Fasten verlegt haben, Verzeihung gewährt und die kirchliche Gemeinschaft wieder erteilt werden soll«<sup>13</sup>. Was ist hier mit »kurzer Zeit« gemeint? Wenn man den unten angeführten Kanon des Basilius zu Rate zieht, ist wahrscheinlich ein Jahr darunter zu vermuten.

In diesen Synodalbestimmungen ist mehr enthalten als ein bloßes Mißfallen der Kirche an der zweiten Ehe. Die Behauptung vollends, daß die Synode von Laodicea die christliche Freiheit in betreff der zweiten Ehe in Schutz nehme<sup>14</sup>, ist nicht recht verständlich und verrät wahrscheinlich eine falsche apologetische Haltung. Es ist deutlich davon die Rede, daß diejenigen, die eine zweite Ehe eingehen, eine Zeitlang von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein sollen. Gewiß, die Novatianer versagten diesen Bigamisten für immer die kirchliche Gemeinschaft, die Kirche selbst nur für eine gewisse Zeit, aber doch auch darin spricht sich ein Verbot der zweiten Ehe aus.

Was es mit dieser Buße auf sich hatte, geht hervor aus dem Kanon 19 der Synode von Ancyra: »Alle, welche Jungfrauschaft gelobten und das Versprechen brechen, sollen die Bestimmung erfüllen, die für die gilt, die eine zweite Ehe eingehen«<sup>15</sup>. Die Strafe für die Jungfrauen männlichen

<sup>10</sup> Neocaesarea (314) can. 7 (I 71 Bruns): πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἐσθιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτούντος τοῦ διγάμου, τίς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἐστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις;

<sup>11</sup> Vgl. C. J. v. Hefele, *Konziliengeschichte* I (Freiburg<sup>2</sup> 1873) 245.

<sup>12</sup> Die Synode ist zeitlich nicht genau zu fixieren, sie gehört jedoch in die zweite Hälfte des 4. Jh.; vgl. B. Kötting, *Laodikeia* = LThK<sup>2</sup> VI 794.

<sup>13</sup> Laodicea, can. 1 (I 73 Bruns); vgl. B. Kötting, *Bigamus* = RAC 3 (1957) 1017–20.

<sup>14</sup> C. J. v. Hefele, *Konziliengeschichte* I (Freiburg<sup>2</sup> 1875) 750f. J. Zhishmann [*Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Wien 1864) 408] behauptet ohne Beweis, »daß die Kirchenstrafen ursprünglich nur gegen die Wiederverheiratung getrennter Ehegatten gerichtet waren.«

<sup>15</sup> Ancyra (314) can. 19 (I 69f. Bruns): Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληροῦτωσαν.

und weiblichen Geschlechts, die ihr Gelübde gebrochen haben, wird hier gleichgesetzt der bekannten Buße, die für die zweite Ehe angeordnet ist. Beide Vergehen werden gleichgeachtet. Wie man hier nicht gut sagen kann, daß die Synode durch die Strafbestimmung für den Bruch des Gelübdes der Jungfräulichkeit die christliche Freiheit bezüglich der Ehe habe in Schutz nehmen wollen, so kann man das auch nicht hinsichtlich der Buße für die zweite Ehe behaupten. Basilius gibt in seinem zweiten kanonischen Brief an Amphilochius genauere Auskunft über das zeitliche Ausmaß der zu verhängenden Buße: »Bezüglich der Jungfrauen, die dem Herrn ein Leben in Keuschheit gelobt hatten und nun den Leidenschaften des Fleisches erlegen sind und ihr Gelübde gebrochen haben . . ., haben unsere Väter festgesetzt, daß sie nach einem Jahr wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen seien, indem sie diese gleichsetzten mit denen, die eine zweite Ehe eingingen«<sup>16</sup>. Schon im Kanon 4 des ersten Briefes an denselben Empfänger hatte er als Bußzeit für die zum zweiten Mal Verheirateten ein Jahr angegeben<sup>17</sup>. Es ist also Tatsache, daß es schon im 4. Jahrhundert in der griechischen Kirche eine genaue Abstufung der Bußen gab für alle, die — auch nach dem Tode des ersten Ehegatten — die Ehe wiederholen wollten. Wer sich zum zweiten Mal vermählte, hatte eine Kirchenbuße von einem Jahr auf sich zu nehmen. An einigen Orten verlangte man allerdings auch die doppelte Zeit. Wer nachher noch zu einer dritten Ehe schritt, wurde teils mit einer dreijährigen, teils mit einer vierjährigen Buße belegt. Basilius hat von seinen Vorgängern im Bischofsamt die Praxis übernommen, die dreimal Verheirateten für fünf Jahre in den Büsserstand zu verweisen. Erst danach soll ihnen die kirchliche Gemeinschaft wieder zuteil werden<sup>18</sup>. Ein gänzlicher Ausschluß aus der Kirche, der also trotz des oben genannten Kanons von Nicaea hier und da bei den dreimal Verheirateten in Übung gewesen zu sein scheint, wird von Basilius ausdrücklich abgelehnt. Die Synode von Neocaesarea hatte sogar bestimmt, daß solche Eheleute durch ihr gutes Verhalten und ihren Glauben die Bußzeit abkürzen könnten<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Basilius, Ep. 199, can. 18 = PG 32, 717 A—B: . . . ἐνομοθέτησαν δεκτὰς εἶναι ἐπὶ τὸν ἐνιαυτὸν, καθ' ὁμοιότητα τῶν διγάμων διαταξάμενοι. Ähnlich heißt es im can. 24 desselben Briefes (PG 32, 724): »Für einen Mann, der Witwer ist, liegt kein Gesetz vor; bei einem solchen genügt vielmehr die Strafe für die zweimal Verheirateten.«

<sup>17</sup> Basilius, Ep. 188 can. 4 = PG 32, 673 A.

<sup>18</sup> Basilius, Ep. 188 can. 4 = PG 32, 673 A. Vgl. damit Ep. 199 can. 50 = PG 32, 732 C, wo die Trigamisten als »Makel der Kirche« bezeichnet werden, ohne daß auf eine spezielle Kirchenbuße hingewiesen wird. Über die Schwierigkeiten, die verschiedenen Bestimmungen, die Basilius anführt, in Einklang zu bringen, s. J. Hefele, *Über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen* = Tübinger Theolog. Quartalschrift 1841, 432–36. Die griechische Kirche hat die Buße für die Bigamisten beibehalten; vgl. J. Zhishmann, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Wien 1864) 411. Über das Verbot der dritten Ehe in der byzantinischen Zeit siehe ebd. 435f; F. Dauvillier — C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental* (Paris 1936) 198–200.

<sup>19</sup> Neocaesarea can. 3 (I 71 Bruns).

Man könnte hiergegen den Einwand erheben, daß die Wiederholung der Ehe doch nicht verboten gewesen sei, denn die Kirche hätte sonst vor Übernahme der Buße gewiß die Auflösung einer solchen Ehe verlangt, wie sie es forderte, wenn solche, die sich durch Gelübde gebunden hatten, eine Ehe zu schließen versuchten<sup>20</sup>. Zur Erklärung kann auf einen analogen Fall im geltenden Kirchenrecht hingewiesen werden. Es gibt Hindernisse, die die Eingehung einer Ehe verbieten wie etwa das »impedimentum mixtae religionis«. Wird die Ehe trotz dieses Hindernisses ohne Verletzung einer Formvorschrift geschlossen, so verlangt die Kirche bei der späteren Anklage über die dabei begangene Sünde nicht die Auflösung der Ehe, und doch sagt man mit Recht, die Schließung einer solchen Ehe sei verboten<sup>21</sup>.

Im byzantinischen Reich ergab sich in den folgenden Jahrhunderten eine weitgehende Übereinstimmung zwischen kirchlichem und staatlichem Recht in der Ablehnung der dritten und jeder weiteren Ehe. Zu einer scharfen Kollision kam es unter dem Kaiser Leo VI. (886—912), der zunächst das Verbot der dritten Ehe durch ein besonderes Gesetz eingeschränkt hatte<sup>22</sup>, dann aber die Bestimmungen änderte, damit er selbst zum dritten und vierten Mal heiraten konnte<sup>23</sup>. Die dadurch entstandenen Wirren wurden nach seinem Tode auf einer Synode in Konstantinopel (920) bereinigt, die die vierte Ehe verbot und für die dritte ein nach dem Lebensalter und vorhandener Nachkommenschaft gestuftes Strafsystem bestätigte<sup>24</sup>.

Im Abendland fand die Mißbilligung der wiederholten Ehe keinen Niederschlag in synodalen Bußvorschriften<sup>25</sup>, wohl aber enthalten die abendländischen Bußbücher genaue Bestimmungen. Wahrscheinlich liegt hier Beeinflussung durch die griechische Praxis auf dem Weg über Theodor von Canterbury (602—690, aus Tarsus) vor. In den Kanones, die allerdings wohl nur mittelbar auf ihn zurückgehen, findet sich die Vorschrift: »Wer zum zweiten Mal heiratet, soll ein Jahr Buße tun und sich am Mittwoch, Freitag und während der drei Fastenzeiten des Weines und des

<sup>20</sup> Basilius, Ep. 188 can. 6 = PG 32, 673.

<sup>21</sup> Im römischen Recht sprach man in einem solchen Fall von einer *lex minus quam perfecta*. R. Sohm — L. Wenger, *Institutionen des römischen Rechts* 17 (München 1923) 218: Gesetzliches Verbot macht ein Rechtsgeschäft nichtig, wenn das Gesetz die Nichtigkeit des verbotenen Rechtsgeschäftes will (*lex perfecta*). Das Gesetz kann sich auch darauf beschränken, anderweitige Rechtsnachteile, z. B. Strafe anzudrohen (*lex minus quam perfecta*); Beispiel: Strafe der Infamie bei Verletzung der Vorschriften des Trauerjahres. Die Unterscheidung ist vom Kirchenrecht übernommen worden.

<sup>22</sup> Novella 90; vgl. J. P. Zepos, *Ius graecoromanum* I (Athen 1931) 156s.

<sup>23</sup> G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München<sup>2</sup> 1952) 208f.

<sup>24</sup> K. J. Hefele—H. Leclercq, *Histoire des conciles* IV (Paris 1911) 750.

<sup>25</sup> Die allgemeine Mißbilligung tritt oft zu Tage, so schon im can. 38 von Elvira (um 310), daß der Bigamus auch nicht die Nottaufe spenden darf.



Fleisches enthalten; seine Frau aber soll er nicht entlassen<sup>26</sup>. Auch in der Verschärfung der Bußbestimmungen bei jeder weiteren Ehe geht die Entwicklung den gleichen Weg wie in der griechischen Kirche<sup>27</sup>. Erheblich milder als die anderen Bußbücher verfährt das *Poenitentiale Romanum* mit den mehrmals Verheirateten<sup>28</sup>, während die irischen Kanonessammlungen keine Bußen aufführen<sup>29</sup>.

Es setzt sich also vom 4. Jahrhundert an in der griechischen und vom 7. Jahrhundert an auch in der abendländischen Bußpraxis die Anschauung durch, daß jeder Geschlechterkechtsvr, auch in der gültigen Ehe, weil mit libido und concupiscentia verbunden, der Korrektur durch Bußübungen bedarf. Die Ehelosigkeit ist das eigentliche Postulat für alle. Der Zweck der Kindererzeugung macht den Geschlechtsverkehr in der Ehe sittlich tragbar<sup>30</sup>. Wer durch Wiederholung der Ehe — besonders wenn aus der ersten Verbindung Kinder entsprossen sind — zeigt, daß er immer noch der libido verhaftet ist, muß sich dementsprechend strengeren Bußübungen unterziehen.

<sup>26</sup> P. W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Weimar 1929) 242 can. 31. H. J. Schmitz, *Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche* (Mainz 1883) 535, XIV 1; 2. Ähnliche Bestimmungen bei Finsterwalder 262, 85; 269, 177; 307, 23. Bezüglich anderer abendländischen Bußordnungen vgl. F. W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851) 375, 20; 385, 55; 402, 102 u. ö.

<sup>27</sup> *Poenitentiale Theodori* XIV 3 = Schmitz, a. a. O., 535; vgl. ebd. 624; 694.

<sup>28</sup> Schmitz, a. a. O., 487.

<sup>29</sup> F. W. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung* (Leipzig 1885) 188, 13. Vgl. auch A. del Vecchio, *Le seconde nozze* (Florenz 1885) 239–41.

<sup>30</sup> *Poenitentiale Laurentianum* 45 = Schmitz, a. a. O., 789: ... quia pro amore filiorum debet homo uxorem accipere, non pro fornicatione diaboli.

## Philoxeniana inedita

von

Paul Krüger

In einer Londoner Handschrift, die weiter unten näher angeführt wird, sind drei Textstücke auf uns gekommen, die dem Schrifttum des Philoxenus von Mabbug (gest. um 522)<sup>1</sup> zuzuordnen sind. Damit wird dieses Schrifttum nicht nur äußerlich bereichert, sondern sogar vorab innerlich, denn wir können aus diesen Texten die genaue christologische Formel des Philoxenus eruieren und fixieren. Damit wäre die Forschung über die philoxenianische Christologie im wesentlichen abgeschlossen.

Es handelt sich um drei Textstücke: das erste ist ein wiederentdeckter Brief (I), leider nicht ganz erhalten, das zweite ein ebenfalls nicht ganz erhaltener Brief (II) und das dritte wahrscheinlich ein Bruchstück aus einer christologischen Abhandlung (III).

### I.

#### Ein wiederentdeckter Brief

##### 1.

In der Pergamenthandschrift des British Museum in London BrM 750 add. 14670 aus dem 6.-7. Jh. ist uns f. 19r-21r ein anonymes Brief überliefert, der wegen seines dogmatischen Inhaltes besonders im Hinblick auf sein hohes Alter ein entsprechendes Interesse finden dürfte.

---

<sup>1</sup> Über ihn orientieren im allgemeinen: GSL 141-44; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (Rom 1958) 147-50; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* IV (Freiburg i. Br. 1-2 1924) 417-21; B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg i. Br. 6 1960) 313f.; DThC XII 2, 1509-1532; LThK 1 VIII 248f.; RE XV 367-370. In jüngster Zeit hat der OrSy Philoxenus viel Aufmerksamkeit geschenkt; vgl. P. Sherwood, *Le fonds patriarcal de la bibliothèque manuscrite de Charfet* = OrSy 2 (1957) 105 (hier die MSS des Philoxenus); M. Albert, *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un Juif converti, engagé dans la vie parfaite* = OrSy 6 (1961) 41-50; J. Gribomont, *Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du messalianisme* = OrSy 2 (1957) 419-32; E. Lemoine, *La spiritualité de Philoxène de Mabboug* = OrSy 2 (1957) 351-66; Fr. Graffin, *Lettre inédite de Philoxène de Mabboug sur la vie monastique* = OrSy 6 (1961) 317-52; dsl., *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat, devenu moine, tenté par Satan* = OrSy 5 (1960) 183-96; E. Lemoine, *Physionomie d'un moine syrien: Philoxène de Mabboug* = OrSy 3 (1958) 91-102; vgl. jetzt auch A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie* = Universitas Catholica Lovaniensis - Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae. Series III. Tomus 8 (Löwen 1963). Über ein zweifelhaftes Schreiben des Philoxenus vgl. V. Inglisian, *Chalkedon und die armenische Kirche* = A. Grillmeier-H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1953) 376, Anm. 59.

Der Überlieferungszustand des Briefes ist folgender: er ist in Estrangelschrift geschrieben. Jede Seite umfaßt ungefähr 30 bis 32 Zeilen. Leider fehlt der Anfang. Die Buchstaben auf f. 19r sind ganz gut lesbar. Jedoch ist ein Blattstück auf der unteren linken Seite bis zur Mitte abgerissen, das 12 Zeilen bot. Die übriggebliebene rechte Hälfte weist nur einige Wörter auf, jede Zeile ungefähr drei, die aber außerhalb eines jeden Sinnzusammenhangs stehen. Es wäre ein zu großes Wagnis, aus diesen bruchstückartigen Sätzen einen Sinn herauslesen zu wollen. Man wird hier sogar sicher fehlgehen, da man auf sehr subjektive Wort- oder Satzergänzungen angewiesen ist. Wir halten es daher für besser, den objektiven, gesicherten Text zu bieten und auf gewagte Konjekturen zu verzichten. Aus diesem Grunde haben wir die einzelnen Bruchstückteile nicht in den syrischen Text mit hineingenommen. Dieser Grundsatz hat uns auch bei der Bearbeitung der folgenden Blätter geleitet.

Die Buchstaben auf f. 19v sind derart dünn und verwischt, daß man sie kaum erkennen kann. Dazu tritt noch auf diesem Blatt in der rechten unteren Ecke ein Einriß, der die letzten 11 Zeilen bis zur Hälfte der Seite vom Text getrennt hat. Der Text auf f. 20r ist dagegen gut lesbar. Auf f. 20v sind die Wörter in demselben lädierten Zustand wie auf f. 19v mit nur ganz wenigen Ausnahmen; dasselbe ist auch auf f. 21r der Fall, welches das Ende des Briefes bringt. F. 21r hat sieben Zeilen<sup>2</sup>.

Der Zustand der Überlieferung unseres Briefes ist also keineswegs zufriedenstellend. Und doch lohnt sich die Mühe einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihm.

## 2.

Wer ist nun der Verfasser des Briefes, wer der Empfänger, welches ist der Zweck des Briefes?

Wright ist der Meinung, der Brief sei wahrscheinlich verfaßt von einem Zeitgenossen des Philoxenus (gest. um 522), dem jakobitischen Patriarchen Johannes II. von Alexandrien. Dieser habe den Brief Philoxenus übersandt<sup>3</sup>. Zu dieser Auffassung kam Wright wohl deshalb, weil in der Handschrift dem anonymen Briefe ein Antwortschreiben des Philoxenus folgt, hierauf wiederum eine Glaubenserklärung Johannes' II. Wright schloß möglicherweise aus dieser Reihenfolge, daß Johannes II. der Verfasser dieses Briefes sein müsse, da dieser bei Philoxenus erst angefragt, dann von diesem die Antwort erhalten habe, um daraufhin sein Glaubensbekenntnis dem Volke zu verkünden. Eine solche auf eine rein äußere Anordnung der Briefe in der Handschrift zurückgehende Begründung ist

<sup>2</sup> Vgl. zur Handschrift W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838* II (London 1871) 690b–691a. Die Hs ist in Schwarz-Weiß-Photos im Besitze des Verf. W. H. P. Hatch, *An Album of dated Syriac Manuscripts* (Boston 1946) führt nur die genau datierten Hss auf.

<sup>3</sup> A. a. O.

aber nicht stichhaltig, nicht einmal für die Vermutung, daß Johannes II. der Verfasser des anonymen Briefes sein könnte. Wir halten aber dafür, daß Philoxenus der Verfasser unseres Briefes ist, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Die Überschrift, falls es eine solche überhaupt gab, ist nicht mehr vorhanden. Jedoch als Nachschrift am Ende des Briefes lesen wir:  $\text{ܘܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܡܒܒܘܓ}$  = Das Antwortschreiben des Mar(j) Bischof Aḵsēnaja von Mabbug (f. 21r). Diese Verfasserangabe deutet Wright aber nicht als zum anonymen, sondern als zum folgenden Briefe gehörig, der ohne Zweifel von Philoxenus stammt<sup>4</sup>. Dieser hat am Ende auch eine Verfasserangabe, und zwar:  $\text{ܘܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܡܒܒܘܓ}$  = des Mar(j) Aḵsēnaja (f. 22v). Es ist nun nicht gut denkbar, daß ein Brief den Verfasser zu Beginn und am Schluß angibt. In den Handschriften findet man kaum eine doppelte Verfasserangabe. Daher muß die erste Verfasserangabe dem anonymen Brief zugeschrieben werden. Damit ist Philoxenus als Verfasser bestimmt. 2. Auch aus inhaltlichen und stilistischen Gründen kann man auf die Verfasserschaft des Philoxenus schließen. Die dargelegten Anschauungen über die Christologie stimmen nicht nur sachlich, auch weitgehend formell mit den anderweitig von Philoxenus gemachten Ausführungen über denselben Gegenstand überein. Man braucht in diesem Bezug nur den echten Brief des Philoxenus in derselben Handschrift heranzuziehen, um die Überzeugung zu gewinnen, daß Philoxenus der Verfasser des anonymen Briefes sein muß. Stilistisch paßt dieser Brief ganz zu Philoxenus. Der Stil ist klar, kurz und knapp und prägnant. Der Satzbau ist ganz philoxenisch, ferner ebenso die Ausdrucksweise und die Terminologie. Der Eindruck, den die Lektüre dieses Briefes hinterläßt, ist der gleiche, den auch die Lektüre der anderen Schriften des Philoxenus vermittelt.

Der Empfänger des Briefes ist eine Einzelperson; denn am Ende des Briefes spricht Philoxenus ihn an und nennt ihn »unseren Bruder« (f. 21r, Z. 5). Es handelt sich also um einen Glaubensgenossen des Philoxenus, der ebenso wie er Monophysit war. In den Schlußworten des Briefes steht das Wort  $\text{ܘܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܨܬܐ ܕܡܒܒܘܓ}$  (f. 21r, Z. 6). Entweder übersetzt man »unseren geliebten Bruder« oder »unseren Bruder Ḥabiba«. Da der Kontext sehr undeutlich und unleserlich ist, läßt sich nicht mehr feststellen, welche Übersetzung nun die richtige ist. Jedenfalls läßt es sich nicht so ohne weiteres von der Hand weisen, daß ein Monophysit namens Ḥabiba der Empfänger des Briefes sein kann. Näheres über die Person des Ḥabiba ist auf Grund des Briefes nicht mehr festzustellen.

Der Zweck des Briefes liegt darin, dem Empfänger des Briefes Klarheit zu verschaffen über den wahren Glauben, d. h. über die monophysische Christologie. Vielleicht hat der Empfänger in diesem Anliegen vorher bei Philoxenus angefragt und um Aufklärung gebeten.

<sup>4</sup> Vgl. unter II.

## 3.

Der Brief legt im wesentlichen die christologische Frage vor in engster Verbindung mit der mariologischen und versucht, beide Fragen dem Leser nahezubringen. Philoxenus, den wir als den Verfasser des Briefes bezeichnen wollen, legt hierüber seine Anschauungen in der ihm eigenen Klarheit und Stilgerechtigkeit nieder. Er gibt die Lösung im Sinne des Monophysitismus. Die in diesem Briefe befolgte Methode ist spezifisch philoxenisch. Über diese erklärt J. Lebon im Hinblick auf Philoxenus: »Selbst in der Opposition zu den beiden Naturen (in Christus) zeigen seine christologischen Traktate viel weniger ein spekulatives und synthetisches Eindringen in das Dogma, als (vielmehr) eine deskriptive Darstellung des Mysteriums auf der Basis der Gegebenheiten der Schrift und der Tradition«<sup>5</sup>. Dieser Methode bedient sich Philoxenus auch in unserem Briefe. Die Inkarnation des Sohnes Gottes ist ihm primär ein Mysterium, ein Wunder, sowohl der Tatsache als auch der Art der Vereinigung der beiden Naturen nach. Die Geburt aus Maria kann nicht erklärt werden, wie auch das Verhältnis der beiden Naturen zueinander in Christus nicht. Philoxenus setzt zweierlei voraus, ehe er die Diskussion über das Christusmysterium beginnt: den Glauben und die staunende Ehrfurcht.

Christus wird als eine Einheit gesehen, trotzdem er an sich aus zwei Teilen besteht: aus der Menschheit und aus der Gottheit. Man würde jedoch einem Mißverständnis das Wort reden, wollte man hieraus folgern, unser Brief vertrete die Auffassung, Christus sei aus zwei Naturen zur Einheit gebildet. Philoxenus läßt Christus von Anfang seines Daseins an in zwei Naturen eins sein. Christus besitzt eine ganze und volle Menschenatur. Seine hier ausgesprochene Meinung ist identisch mit der in seinem Werke »De Trinitate et Incarnatione« niedergelegten Auffassung, wo er sagt: »En effet, le Fils a pris un corps . . . et il a pris un corps par l'Esprit et c'est de la vierge, qu'il a pris un corps«<sup>6</sup>. In seiner 13. Homilie erklärt Philoxenus: »Il est devenu homme«, und zwar »par son incorporation . . . de la vierge«<sup>7</sup>. Andererseits ist die Gottheit Christi gleich wesentlich mit dem Vater. In dem Briefe findet sich jedoch nicht der Terminus Logos. Den Gedanken der Gleichwesentlichkeit mit dem Vater trägt Philoxenus auch in »De Trinitate und Incarnatione« vor: »Que Dieu de Dieu, le Fils éternel consubstantiel au Père, est descendu et s'est fait chair du Saint-Esprit et de la Vierge Marie et s'est fait homme et que, tandis qu'il était conçu dans le sein [de la Vierge], il était dans le sein de son Engendrant«<sup>8</sup>. Indem Christus im Schoße der Jungfrau wohnte, war er zugleich im Schoße seines

<sup>5</sup> Vgl. J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien* = A. Grillmeier-A. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 425–580 = Lebon. Unser Text S. 428. Wir haben ihn ins Deutsche übersetzt.

<sup>6</sup> Lebon 434.

<sup>7</sup> E. Lemoine, *Philoxène de Mabboug: Homélies* = *Sources chrétiennes* 44 (Paris 1956) 537.

<sup>8</sup> Lebon 432.





... ولا حالي ستملا مسقدا وبعلا لاهنا وبع وبقومها (لا).  
 وبعومها احبا. بعومها حبا. بعومها زوملا. بعومها حبا (21 r) ... والاه  
 وبعومها حبا سلا وبعومها ... حراها اسم سحبا ه (سلا) وبعومها  
 وبعومها (بعومها حبا?) بعومها ... بعومها وبعومها بعومها بعومها  
 بعومها

## 5. Übersetzung

(19r) Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte<sup>9</sup>, wie die Botschaft verkündete; denn es ging in Erfüllung: heute ist er und in Ewigkeit. Er ist es, von dem der Vater sagte: Dieser ist mein geliebter Sohn. Er ist der Emmanuel, der Gott ist, der unter uns weilte, gleich uns, unseretwegen, in der Ähnlichkeit mit uns. Er ist der, von dem der Himmel erfüllt ist und auf dem Arm der Magd (des Herrn) getragen wurde. Ihn trägt der Wagen (im Himmel), und ihn trägt die Jungfrau. Er ist vom Vater und unter uns. Ein Sohn, eine Zahl, eine Person, eine Natur, die aus der Jungfrau Fleisch annahm. Einer aus der Dreifaltigkeit erschien im Fleische. Und er ist Gott gleich, seinem Vater, und als Menschensohn war er unter uns. Die Prophetie nannte ihn ein Wunder, ein unerklärliches Wunder, ein Wunder, weil eine Jungfrau ihn ohne Ehegemeinschaft empfing . . . . .  
 (19v). Und sie (die Seele) möge erfüllt sein vom Wunder, und sie möge beherrscht sein vom Wunder, welches Christus ist. In der Seele dessen, der die unerforschliche Geburt erklären will, ist nicht das Wunder, d. h., in ihm ist nicht Christus. Wenn es in ihm wäre, würde er es nicht zu verstehen (trachten). Wenn er es nicht verloren hätte, würde er nicht nach ihm fragen. Wenn er aus (Neugierde) eine Untersuchung anstellt, so wird das Wunder sich selbst auslöschen. Und deshalb prüft er, weil es nicht in ihm ist. Deshalb, o Seele, schicke dich an, ihm dich anzugleichen, und bestrebe dich, es zu lieben, eifere dich, (es) anzubeten, bekenne dich zum unbestreitbaren Wunder. Es ist Christus, der Unveränderliche. Laß nicht ab vom Wunder . . . , er stieg in die Tiefe der Scheol hinab . . . (20r). Nicht möge sie (die Seele) der Zweifel befallen, und auch nicht soll sie es mit dem Wunder genug sein lassen. Die Seele, die sich (hierüber) wundert ohne Vorbehalt, ist (wie) die Jungfrau, die das Wunder ohne Ehegemeinschaft empfing. Und wenn sie beginnt, nachzugrübeln, so muß sie (Maria) verheiratet gewesen sein, und wenn sie nach ihrer Meinung verheiratet gewesen war, würden ihre virginalia verletzt gewesen sein, und es wäre das Wunder nicht in ihr. Laßt uns den Heiland lieben im Glauben ohne (jeden) Zweifel, der im Schoße der Jungfrau gewohnt hat, die in der Ehe unberührt blieb. Der Glaube liebt den Geliebten. Als einen erkennt er ihn, und als Sohn erklärt er ihn. Als Gott betet er ihn mit seinem Vater an. Als einen

<sup>9</sup> Vgl. Apk 1,18: Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige.



aus der Dreifaltigkeit preist er ihn. Daß er Fleisch annahm aus der Jungfrau, verkündet er über ihn und sagt über ihn, daß er das Richteramt übernommen hat. Daß er hinaufstieg zum Kreuze, bezeugt er von ihm. Daß er hinabstieg in die Tiefe des Abgrundes der Toten durch seinen Tod, kündigt er von ihm. Daß er die Gefesselten aus den finsternen Tiefen befreite, sagt er über ihn. Daß er im Innern der Erde drei Tage und drei Nächte war, vermeldet er über ihn. Daß er durch seinen Tod die Erlösung aller gefangenen Erlösten vollbrachte, (darin) preist er ihn. Daher (20v) geziemt es den Liebenden . . . einzusehen, daß ihre Erlösung durch den Menschensohn geschah durch seinen Tod. Gott war er und nicht war er (als solcher) am Tode des Menschen (beteiligt). Und nicht . . . . zu trennen seine Gottheit von seiner Menschheit. Und nicht wiederum kann der Tod ihm etwas anhaben, weil er ein solcher des Menschen und nicht Gottes ist. Indem er . . . . wenn jemand fragt . . . . Es ist selbstverständlich, daß Gott nicht auf Grund seiner Wesenheit notwendigerweise, sondern weil er wollte, Mensch wurde aus der Jungfrau und ein Menschensohn wurde. So gefiel es ihm . . . , den Tod unserer Wege zu schmecken. Der Glaube lehrt es, den Sohn . . . In unserer Seele lernen wir ihn, den Sohn, kennen . . . , in unserer Seele, die ohne Auge sich irrt und falsch urteilt . . . über die erwähnte Frage . . . Daß die erhabene Dreifaltigkeit es ist, daß die Dreifaltigkeit es ist . . . unseren Glauben ohne Zweifel und Widersprüche wie auch deine einsichtige Seele . . . sie ist vollkommen . . . und gelangt (dahin), daß die erhabene Dreifaltigkeit bestimmt . . . . . Daß nicht Widersprüche und irrige Gedanken in den Weg der Vernunft eintreten. Wir wollen anrufen den Vater, wollen uns hinwenden zum Sohne, der Geist möge ihn (den Glauben) vollenden. Es werde in dir erfüllt . . . (21r) . . . Gottes, und es möge in dir die Kraft des Kreuzes sichtbar werden . . . , und sie werden sein . . . durch das Gebet unseres Bruders Ḥabīb. Und die Kraft Gottes sei (alle Tage zu unserer Hilfe?). Amen. Antwortschreiben des Mar(j) Bischof Aḵsēnaja von Mabbug.

## II.

### 1. Überlieferung und Kommentar

Das Brieffragment findet sich in derselben Handschrift f. 21r-22r. Der Text ist einigermaßen leserlich, doch enthält er manche Fehlstellen.

Philoxenus zeigt sich hier als ein gewandter monophysitischer Dialektiker. Sein Anliegen ist die Deutung und Aufhellung der Art und Weise der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, die er als eine Einheit bezeichnet und in der Person Christi gegeben sieht. Die Kernfrage ist: Wer und was ist die Person Christi? Ist sie nur der Logos, der eingeborene Sohn des Vaters, dem gegenüber die Menschheit Christi von bei- oder untergeordneter Bedeutung ist in einem Verhältnis, das etwa dem von Substanz und Akzidens entspricht? Ist die Person Christi vielleicht die Person des Logos + Menschheit, so daß Philoxenus den Begriff Person viel weiter faßt, als

wir ihn von der Scholastik her kennen? Für die Lösung dieser schwerwiegenden Fragen ist unser Textstück von Wichtigkeit. Es bietet tatsächlich die christologische Lösung<sup>10</sup>.

Wir folgen dem Gedankengang des Philoxenus. Zunächst hebt er hervor, daß der nur im Glauben zu erkennenden Dreifaltigkeit nichts mangelt, d. h., sie ist vollkommen in sich ruhend und in sich getragen und abgeschlossen. Sie braucht weder vermehrt noch vermindert zu werden. Die Unmöglichkeit einer Vermehrung oder Verminderung der Dreifaltigkeit ist darin gegeben, daß das Sein der Trinität ein ewiges und unveränderliches ist. Alles Sein außer dem dreifaltigen Sein ist ein geschöpfliches Sein, das unendlich weit vom göttlichen Sein entfernt ist. Eine Überbrückung ist nicht möglich. Mit dieser Auffassung wendet sich Philoxenus gegen die nestorianische Zweinaturenlehre = Zweipersonenlehre. Wenn in Christus zwei Naturen = zwei Personen sind, argumentiert Philoxenus, dann müßte es auch in Christus zwei getrennte Personen geben. Der Logos hat bei seiner Himmelfahrt die menschliche Natur nicht abgelegt, sondern sie mit in den Himmel hinaufgenommen. Demnach würde etwas Geschöpfliches, die Menschennatur Christi, der Trinität durch den Logos hinzugeführt werden. Das würde bedeuten, daß Geschöpfliches mit der verborgenen Wesenheit Gottes innerhalb der Dreifaltigkeit angebetet würde. Philoxenus zieht daraus den Schluß, daß eine solche Möglichkeit niemals gegeben sein könne. Deshalb ist die Menschennatur Christi keine selbständige Person.

Als der Logos aus Maria Fleisch annahm, bewahrte er seine Natur ohne jede Veränderung. Das göttliche Sein blieb als solches und wurde durch die Annahme einer menschlichen Natur nicht irgendwie alteriert. Der Eingeborene des Vaters ist auch der einziggeborene Sohn der Jungfrau Maria und umgekehrt. Die Identität des Wesens des Logos wurde durch die Inkarnation nicht aufgehoben. Diese Identität betrachtet Philoxenus als eine absolute. Sie dient ihm auch als Prinzip für seine idiomatische Aussage. Die *Idiomata* der beiden Naturen in Christus werden nicht dualistisch zugeeignet, sondern unitive. Philoxenus sagt sie aus nur von der göttlichen Natur. So ist z. B. der Unbegrenzte begrenzt, der Sichtbare verborgen, der Nichtleidensfähige leidensfähig, der Lebendige tot usw. Philoxenus sagt ganz eindeutig: »Denn nicht wird das Erhabene (= Göttliche) dem Erhabenen zugeeignet und das Niedere (= Menschliche) dem Niederen und das Göttliche Gott und das Menschliche dem Menschen, sondern dem Erhabenen, der sich erniedrigte, wird die Erniedrigung zugeeignet und Gott, der Mensch wurde, schreiben wir im Glauben alles Menschliche zu«.

<sup>10</sup> Zum Bekenntnisstand des Philoxenus ist kurz folgendes zu sagen: I. Guidi und A. Vaschalde halten ihn für einen Julianisten, C. Hefele und A. Fortescue für einen Doketen, R. Draguet enthält sich hier eines eigenen Urteils [vgl. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse* (Louvain 1924) 232–50: Kap. 5: Julien et Philoxène de Mabbôgh]. Nach unseren hier dargelegten Forschungsergebnissen war Philoxenus ein Monophysit severianischer Richtung – ein Resultat, das sich auch aus weiteren Schriften des Philoxenus ergibt.



وَاِسْمُهُ اِسْمًا ... لَمْ يَكُنْ قَبْلَ الْوَسْطَانِ وَهُوَ مَعْبُودٌ وَحَدَّثَ اَلْاَسْمَاءُ  
 وَالْاَسْمَاءُ اِسْمًا وَحَدَّثَ اِسْمًا اِسْمًا مَعْبُودًا . اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 وَحَدَّثَ اِسْمًا مَعْبُودًا اِسْمًا . اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا مَعْبُودًا .  
 وَالْاَسْمَاءُ اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 وَحَدَّثَ اِسْمًا اِسْمًا . اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 وَحَدَّثَ اِسْمًا اِسْمًا . اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا  
 اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا اِسْمًا

### 3. Übersetzung

(21r) ... Mein Glaube an die Dreifaltigkeit ist, daß der Dreifaltigkeit nichts mangelt ... Und nicht fügt sie sich etwas hinzu, um sich zu vergrößern ... keineswegs, wegen ihrer Vollkommenheit ... Sie nimmt keine Person von außen her ... auf. Alles, was außerhalb der Dreifaltigkeit ist, ist Schöpfung. Alles, was in ihr ist, ist verborgene Wesenheit. Von außen her wird Anbetung gezollt und nicht ist in ihr etwas, was anbetet. Nicht gibt es außerhalb ihrer einen anderen Gott und nicht ist in ihr ein geschaffener Mensch. Es fehlt ihr nicht an Personen und nicht über ihre Personen ... Nicht wohnt in ihr eine (geschöpfliche) Person, weil sie von Ewigkeit her ist und nicht läßt sie eine (solche) Person in ihr zu, weil sie vollkommen ist. Von ihren Personen jedoch ... stieg die Wesenheit (des Logos) vom Himmel hernieder auf die niedrige Erde und wurde aus der heiligen Jungfrau Mensch. In ihrer Natur jedoch ward sie nicht verändert und fügte zu ihrer Person nichts hinzu, sondern der Eingeborene bewahrte (21v) auch, nachdem er Mensch geworden war, das Sein; denn nicht trat ein anderer Eingeborener zum Erstgeborenen hinzu, sondern als der Einzigegeborene vom Vater erwies sich der Eingeborene aus der Jungfrau. Denn der, welcher der Einzigegeborene durch seine Geburt aus der Wesenheit ist, der ist (zugleich) der Eingeborene durch seine Geburt aus der Jungfrau ... Gott ist das Wort, das der Eingeborene vom (Vater) ist. Und weil der Eingeborene aus der Jungfrau Mensch wurde, ward der Einzigegeborene (aus dem Vater) der Erstgeborene (aus der Jungfrau), und der Erstgeborene ist der Einzigegeborene ... Der Sohn Gottes ein Mensch und ein Mensch Gott, der Sohn der Wesenheit ... ein Sohn der Jungfrau, der Sohn der Jungfrau, der Sohn der Wesenheit, verborgen und offenbar und der Geoffenbarte verborgen, geistig und körperlich und der Körperliche geistig, der Unbegrenzte begrenzt, der Begrenzte unbegrenzt. Der auf dem Throne im Schoße und der im Schoße auf dem Throne, der Sohn Gottes ein Sohn der Menschen, ein Sohn der Menschen der Sohn Gottes, der Unsichtbare sichtbar. Er ist der Verborgene, der unsichtbar und sichtbar ist. Der Nicht-

leidensfähige leidensfähig und der Leidensfähige nicht leidensfähig. Der Lebende tot und der Tote lebendig. Der, welcher im Himmel, war in der Scheol und der in der Scheol im Himmel. Einer ist der Einziggeborene, in dem keine Zahlen sind (22r). Das, was vom Himmel (mitgebracht wurde), und das, was von der Erde (mitgebracht wurde), wird dem Einziggeborenen zugeschrieben und nicht der einen oder anderen (Natur) . . . irrt; denn nicht (wird) das Erhabene dem Erhabenen zugeeignet und das Niedere dem Niederen und das Göttliche Gott und das Menschliche dem Menschen, sondern dem Erhabenen, der sich erniedrigte, wird die Erniedrigung zugeeignet und Gott, der Mensch wurde, schreiben wir im Glauben alles Menschliche zu. Gott, der Mensch wurde, überschreiben wir im Glauben alles Menschliche und dem Verborgenen, der sich offenbarte, überschreiben wir alles Irdische. Daß der unsterbliche Gott sterblicher Mensch wurde, (das lag) in seinem Willen, und außer Gott gibt es niemanden, der seiner Natur nach unsterblich ist. Ihm sind zuzueignen Leiden und Tod. Einer aus der Dreifaltigkeit, der Einziggeborene des Vaters, Gott das Wort, wurde Mensch aus der Jungfrau, aus ihrer Natur, indem die Natur des Wortes sich nicht veränderte. Indem er ein Gott aus Gott war, litt und starb er für uns. Insofern er Mensch war, lebte er das Leben seiner Natur . . . in seiner Sterblichkeit in gleicher Weise wie er sein Leben in seiner (göttlichen) Wesenheit lebte, das keineswegs in seiner menschlichen Wesenheit ein anderes war . . . von Mar(j) Aḱsēnaja.

### III.

#### 1. Überlieferung und Kommentar

Das Textstück umfaßt in der erwähnten Handschrift die f. 22r-22v. An einigen Stellen sind die Buchstaben etwas verblaßt.

Es führt den Gedankengang des unter II behandelten Fragmentes unmittelbar fort. Philoxenus bringt zur Exegese der Formel Person Christi — Person des Logos + quasiakzidentelle Menschheit als Vergleichsmoment die Taufe. Er führt aus: Ein Mensch, der sich anschickt, zur Taufe ins Baptisterium hinabzusteigen, ist seiner Natur nach nur Mensch, ohne jedes übernatürliche Akzidens. Ist er aber getauft, dann ist etwas zu ihm hinzutreten, nämlich die durch die Taufe bewirkte Sohnschaft Gottes. Dadurch wird der Mensch jedoch nicht in zwei geteilt, sondern er bleibt sich seiner Natur, seinem Wesen nach, identisch. Der Sohn Gottes, der Logos, war, bevor er hinabstieg in den Schoß der Jungfrau, nur Gott. Nach der Geburt aus Maria wurde er auch Mensch genannt, Mensch wurde er aus Gnade, d. h., er nahm die Menschennatur aus Gnade an, nicht aus einer inneren Notwendigkeit heraus, sondern aus seinem freien Willen. Wie die Sohnschaft auf Grund der Taufe eine Gnadenschaft ist, so ward auch die Menschheit Christi aus Gnade in den Stand der Sohnschaft erhoben. Die Sohnschaft aus der Taufe wird direkt parallelisiert mit der Sohnschaft der

Menschheit Christi. Weil der Logos Sohn war, mußte auch die Menschennatur Christi eine Sohnschaft besitzen. Jene war essentiell, diese nur aus Gnade gegeben. So war nicht nur der Logos, sondern auch die Menschheit Christi, damit Christus, der Sohn Gottes. Wir erkennen hier klar, was Philoxenus sagen will: die Menschennatur ist nur ein quasiakzidenteller Bestandteil der Person Christi.

## 2. Syrischer Text

(22r) ... (wie) durch die Taufe ein leiblicher Mensch geistig wird, so wurde der geistige Gott leiblich. Und wie ein Mensch in seiner leiblichen Natur bleibt (22v), wenn er auch geistig wurde, so blieb Gott in seiner geistigen Natur, als er leiblich wurde. Und wie ein Mensch, insofern er Sohn ist, nicht als zwei gezählt wird, so wird auch nicht der Sohn, als er Mensch wurde, in zwei geteilt. Und wie ein Mensch, der zur Taufe hinabsteigt, nur Mensch genannt wird, — ist er aber hinabgestiegen und Sohn (Gottes) geworden, so ist er Sohn aus Gnade und Mensch von Natur und einer ist er seiner Zahl nach und nicht zwei — so war auch das Wort, als es zur Jungfrau hinabstieg, nur Gott. Als es aber hinabgestiegen war und Fleisch angenommen hatte aus ihr, wurde er Gott und Mensch geheißen: Gott in seiner Natur und Mensch in seiner Gnade. Als zwei wurde er nicht gezählt. Ende. Des Mar(j) Aḳṣənaja, Bischofs von Mabbug.

## 3. Übersetzung

(22r) ... (wie) durch die Taufe ein leiblicher Mensch geistig wird, so wurde der geistige Gott leiblich. Und wie ein Mensch in seiner leiblichen Natur bleibt (22v), wenn er auch geistig wurde, so blieb Gott in seiner geistigen Natur, als er leiblich wurde. Und wie ein Mensch, insofern er Sohn ist, nicht als zwei gezählt wird, so wird auch nicht der Sohn, als er Mensch wurde, in zwei geteilt. Und wie ein Mensch, der zur Taufe hinabsteigt, nur Mensch genannt wird, — ist er aber hinabgestiegen und Sohn (Gottes) geworden, so ist er Sohn aus Gnade und Mensch von Natur und einer ist er seiner Zahl nach und nicht zwei — so war auch das Wort, als es zur Jungfrau hinabstieg, nur Gott. Als es aber hinabgestiegen war und Fleisch angenommen hatte aus ihr, wurde er Gott und Mensch geheißen: Gott in seiner Natur und Mensch in seiner Gnade. Als zwei wurde er nicht gezählt. Ende. Des Mar(j) Aḳṣənaja, Bischofs von Mabbug.

## Ancient and Modern Churches of Alexandria

by

Otto F. A. Meinardus

### I. Early Christianity in Alexandria

According to a tradition, which, however, is constant, St. Mark the Evangelist visited Alexandria, where he preached the Gospel, founded the See of Alexandria, and on April 25, A.D. 63 received the crown of martyrdom.

Eusebius who wrote his Ecclesiastical History in the first quarter of the 4th century records this tradition and states that St. Mark came to Egypt in the first or third year of the reign of the Roman Emperor Claudius, in A.D. 41-42 or A.D. 43-44. If these dates are correct, St. Mark's stay at Alexandria could not have been of long duration, for in A.D. 46 he was at Antioch and the following year in Cyprus. From A.D. 49-50 it seems that he was again at Antioch, and from A.D. 58-62 at Rome with St. Paul. For the intervening period between A.D. 50-62, however, the New Testament is silent in regard to St. Mark, and, therefore, it is quite possible that the Evangelist may have visited Alexandria at this time. It is generally held that, when St. Paul was released from his first captivity at Rome in A.D. 62, St. Mark did not accompany him on his new missionary journey, and this being the case, the Evangelist could very well have left Rome for Alexandria.

A martyr's chapel dedicated to St. Mark had existed in close proximity to the Large Harbour. During the first century and the first half of the second century, the spread of Christianity in Alexandria and in Egypt had not been considerable. It appears even that Alexandrian Christianity was rather syncretistic. Hadrian (A.D. 134), according to his letter to Servianus, saw those Christians who worship Serapis and those who call themselves bishops of Christ devoting themselves to Serapis. Thus, Alexandrians prostrated themselves before Serapis or Christ impartially. From the beginning of the reign of Commodus (A.D. 180), the Christian religion, almost completely purified of its gnostic doctrines and of all traces of paganism, appears firmly established in Alexandria. By the time of Septimius Severus (A.D. 193-211) Christianity had begun to make history, and from this period onwards its development was very rapid. The founding of the Catechetical School of Alexandria by Pantaenus ought to be placed into this period. It might suffice to mention only two of the most celebrated scholars of this school, Clement of Alexandria and Origen.

The Alexandrian Catechetical School endeavoured to relate Christianity to Neo-Platonism which sprang up about this time at Alexandria. Among the teachers were Ammonius Saccas, Herennius, Plotinus, Porphyrius and others.

Until the time of Constantine (A.D. 313), the Church in Egypt encountered many obstacles in the course of its existence. The conflict between church and state came to its height in Alexandria, which, more than any other city in the Empire, may claim to have won the battle for

Christianity. But in the meantime, the Christians suffered severely under the rule of Septimus Severus (A.D. 204), under Decius (A.D. 250), under Valerian (A.D. 251) and under Diocletian (A.D. 303).

From the 4th century onwards, Egyptian Christianity was characterized by its emphasis upon the ascetic life, and the neighbourhood of Alexandria began to be covered with monasteries, which grew more numerous as time went on. In the 5th and 6th century, we are told, there were no less than six hundred of them, all built like fortresses. The group of monasteries of the Ennaton (the ninth mile) was the most famous.

In the 4th century, the churches in Alexandria were fairly numerous, and in the course of the 5th and the 6th centuries their numbers steadily increased. The most celebrated churches of this period were:

The Church of St. Mark, which must have been near the shore of the Eastern Harbour, — not the present Church of St. Mark. To-day, there is nothing to see of the site where the original church must have stood.

In the History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria we are informed, that upon St. Mark's return to Alexandria, the brethren built a church in a place called "Bucolia", near the sea, beside a rock from which stone is hewn. At the time of the martyrdom of Peter, the 16th Patriarch of Alexandria, the relics of St. Mark were kept at a place called "Bucolia", for this was the place where was accomplished the martyrdom of St. Mark the Evangelist.

When Alexandria was taken by the Arabs, St. Mark's Church was burnt; its reconstruction was carried out in A.D. 680, but in A.D. 828 two Venetian merchants, Buono di Malamocco and Rustico di Torcello, removed the corpse which was considered to be that of St. Mark and carried it away.

The church was destroyed by the Sultan Malik al-Kamil at the approach of the Crusaders in 1218. As the sea encroaches at this part of the coast, the foundations of the church are probably submerged.

The Church of St. Alexander or the Church of St. Michael is considered to have been at one time the Temple of Saturn. Some archaeologists have placed the original site into the vicinity of the present Municipality.

The Megale Ekklesia, Kyriakon or Dominicum took the place of the Caesareum.

The Caesareum was a temple, begun by Cleopatra in honour of Antony, but completed by Octavian and dedicated forthwith to the worship of the emperors under the name of Caesareum or Sebasteum. In A.D. 354, Constantius II intended to present it to the church, but before the transference could be effected, St. Athanasius had held an Easter service in it. The emperor was offended. Two years later, his troops nearly killed St. Athanasius inside the building, and the emperor handed over the church to the Arians. For the following years, Arians and Orthodox fought about the sanctuary. In the 4th century, the Caesareum was dismantled and converted into a cathedral, known as the Megale Ekklesia. The church was plundered and restored many times. In A.D. 368 it was reconstructed by St. Athanasius and dedicated to St. Michael. It became the Cathedral of Alexandria, superseding St. Theonas. Here, in A.D. 640, Patriarch Cyrus held a solemn service before surrendering the city to the Arabs. Later, Copts and Melkites disputed its possession until A.D. 912 at which time it disappeared in a conflagration, and its ruins were never restored.



The Church of St. Athanasius, which was constructed by the patriarch of this name in the Bendidion or Mendidion Quarter and consecrated in A.D. 370 was turned into a mosque at the time of the Arab Conquest. The church was adapted into a large square-shaped mosque like the Mosque of Ibn Tulun in Cairo. The Attarine Mosque is situated in the immediate vicinity of the Place of St. Catherine, in the Zuk al-Attarine.

The oratory built by St. Theonas (A.D. 282-300) near the shore of the Eunostos Harbour was reconstructed and enlarged by the Patriarch Alexander (A.D. 313-326). After that date, the sanctuary was used as the Cathedral of St. Mary until the end of the 4th century, when the Caesareum became the cathedral. The Church of St. Theonas served for many years as the palace of the bishops. Here St. Athanasius was brought up. Under Muslim rule, this church was turned into a mosque. The Arabs gave it the name of the Western Mosque, or the Mosque of a Thousand Pillars. This historical site is now occupied by the church and the school of the Franciscan Fathers at Rue Karam.

The Church of St. Cyrus and St. John east of Alexandria, on the site of Abûqîr.

Following the destruction of the Serapis and Isis cults by Patriarch Cyril I, the relics of the SS. Cyrus and John were deposited at this site. The relics, however, were so intermingled that they could not be separated. A church was built in honour of the relics. According to tradition, the two saints remained quiet for 200 years, but then began to disentangle themselves and work miracles. With the Arab Conquest, their church vanishes, but St. Cyr has given his name to the modern Abûqîr (Father Cyr).

The Church of St. John the Baptist was situated on the site of the ancient Serapeum.

The small hill on which stands Pompey's Pillar, or more correctly Diocletian's Pillar, marks the site of the Serapeum, the temple dedicated to the worship of Serapis. Following the destruction of the Serapeum by the Patriarch Theophilus (A.D. 391), a monastery was installed on the plateau and a church was dedicated to St. John the Baptist. This building, also known as the Angelion, was destroyed in the 10th century.

The Church of St. Theodore was situated in the eastern part of the city, i. e. in the Bruchium, and the Church of St. Peter the Martyr was built opposite to the Serapeum. The Church of the Archangel Raphael was situated on the Island of Pharos. There were two other churches on or near the Pharos, the Church of St. Faustus and the Church of St. Sophia. The Church of the Saviour was built by the Patriarch Theophilus; though burnt down, it was reconstructed and was still in existence in the 11th century.

There were no vast catacombs in Alexandria. The Christian cemeteries, partly subterranean, partly open, were outside the city and were spread over the hills between Chatby and Hadra, near the Serapeum in the south-west and beyond the ancient pagan necropolis between the Abattoir and Dakhela. A very interesting tomb, known as Wescher's catacomb, was discovered at Karmous not far from Pompey's Column in 1858, but it has since disappeared.

Wescher's catacomb was decorated with frescoes which were considered very beautiful. Another catacomb of Christian origin was discovered east of the city on the hills near Hadra, but this catacomb has been buried for ever under the Deaconesses' Hospital.

Lit.: Ev. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum* (Bergamo 1922)

A. Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco e romano* (Cairo 1935)

E. M. Forster, *Alexandria* (New York 1961)

J. Faivre, *Canopus Menouthis Aboukir* (Alexandria 1918)

R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menouthis* = Pisciculi. Festschrift für F. J. Dölger (Münster i. W. 1939) 117-24

H. Leclercq, *Alexandrie (Archéologie II. Topographie)* = DACL I 1098-1182

## II. The Ancient Monasteries around Alexandria

The monasteries as well as their remains around Alexandria have almost completely vanished except for some of their names which have lingered on in the minds of the people. Unfortunately, it is virtually impossible to identify with certainty any of the numerous ruins around Alexandria with the monasteries which have played such an important role in the history of the Egyptian Church from the 5th to the 9th century.

South-west of Alexandria, on the way to the Desert of Scetis (Wâdî 'n-Naṭrûn), there used to be several monasteries which were known by the distance which separated them from Alexandria. They were named after the milestone which was situated closest to the monastery.

Closest to Alexandria, at the fifth milestone, on the way to Mareotis, there was the famous Pempton.

This monastery was founded by St. Anastasia, a virgin of Constantinople, whom the Emperor Justin asked in marriage, though his wife was still living. Anastasia reported this to the empress who sent her to Alexandria and built her a convent outside the city. Later, Anastasia retired to Scetis.

The most famous of this monastery group was the Ennaton, at the ninth milestone. The Ennaton, also known as the Dair al-Hanatûn or the Dair az-Zugag, was situated west of Dakhela. To this day, the bedouins refer to the site west of Dakhela as the Kom az-Zugag which is near the Kom al-Hanadoun (Ennaton). Four or five kilometres west of Kom az-Zugag is a small village called ad-Dair where there are several ruins.

By the 6th century, the Ennaton had achieved considerable importance in the life of the church. John II (A.D. 505-516) and Peter IV (A.D. 576) had been monks in the Ennaton prior to their elections as patriarchs. In A.D. 616, Patriarch Anastasius (A.D. 605-616) resided at the Ennaton when he welcomed the Patriarch of Antioch. Moreover, it was at the Ennaton where the conference was held which resulted in the reestablishment of full communion with the Church of Antioch. Thomas of Harkel and Paul of Tella wrote many Syriac MSS. at the Ennaton Monastery on order of Anastasius. According to Maqrizi, who calls the Ennaton az-Zugag, it was

the duty of the Coptic Patriarch after his election in the Church of al-Muallaqah in Cairo to proceed to the Ennaton, but the custom fell into disuse. It certainly points to the very great importance of the Ennaton in the eyes of the Copts.

Other monasteries around Alexandria were the Dekaton at the 10th milestone and the Eikoston at the 20th milestone.

The Oktokaidekaton, which was situated at the 18th milestone, was known as the third monastery from Alexandria, though not on the road to the Desert of Scetis but to the episcopal see of al-Karyûn.

It has been suggested that the site called ad-Dair north of the village of al-Amiriyah may mark the place where the ancient monastery was situated. The monastery is said to date from the 5th century.

The Dair Kibrius (Cyrius or Cyprius) was situated to the north-east of Alexandria on the coast.

By the 7th century the monastery had acquired considerable importance. The abbot Theonas had lived at the monastery from A.D. 572 at least until A.D. 622. The monastery escaped the destructions by the Persians. In A.D. 621, Benjamin I entered the monastery as a monk before he was elected to the patriarchate.

In the latter part of the 4th century, the Metanoia or the Monastery of Penitence, a monastery of the Pachomian order, was built at Canopus, east of Alexandria, on the site of the ancient and famous pagan pleasure resort. Theophilus, who destroyed the Alexandrian Serapeum, did not spare the temples at Canopus and installed a monastery, while another monastery was set up at Menuthis in the Temple of Isis. The Metanoia attracted both Greeks and Romans for whom St. Jerome translated their rules into Latin.

The ruins of Canopus and Menuthis form an almost uninterrupted series of small elevations which extend all around Fort Tewfiq. Before the foundation of Alexandria, Canopus was the capital of the Menelait Nome and the most important port in the Delta. Canopus was celebrated for its sanctuary of Serapis which was visited by numerous pilgrims who went there to implore the god to cure their illnesses.

At the beginning of the 5th century, Cyril decided to convey the body of St. Cyr to Menuthis together with that of St. John who had been buried in St. Mark's Cathedral, in order to replace the pagan healing cult by a Christian one. Numbers of miracles were soon performed and the fame and prosperity of the new sanctuary became as great as that of the earlier.

In the 6th century, the Metanoia was considered to be one of the leading monasteries, and Anbâ Andârâûs, the abbot of the monastery, appears to have been a kind of provincial superior for the Nile Delta or perhaps for the monasteries founded by the Metanoia. By the end of the 6th century, the Metanoia was definitely in Byzantine hands, whereas the Ennaton remained a stronghold of the Copts. The Metanoia escaped the destructions which fell on the Ennaton and also evaded the destructions by the Persians.

The region around Alexandria was covered with cells, hermitages and monasteries and some monks from Upper Egypt had travelled to Alexandria to establish themselves near the seashore. Dorotheus the Theban, who lived at the seashore near Alexandria occupied himself in the building of stone cells for other monks.

It is most unfortunate that actually nothing has survived of this once so distinguished tradition of Alexandrian monasticism.

The Temple of Taposiris Magna is situated in Burg Abûsîr in the immediate vicinity of the ancient Roman lighthouse. The visitor would travel from Alexandria along the coast road in westerly direction as far as Burg al-Arab (35 km). At Burg al-Arab, turn to the north and follow the road for 5 km to the village of Burg Abûsîr.

The large temple construction, known to the bedouins as Qaṣr al-Bardauil, stands on the summit of a hill. The temple was at one time dedicated to Osiris as the name Abûsîr indicates.

Taposiris was the centre from which the Prefect of Egypt used to take the census for the Libyan Nome. From the 19th century onwards the site was studied by Pacho (1819), Scholz (1820-21), Minutoli (1834), Robecchi-Brichetti (1890) and Breccia (1920).

The ruins of the ancient town cover the southern slope of the hill on which the temple was built. The space within the vast temple enclosure causes an impression of a great void. Excavations have brought to light traces of a small Christian Church, the apse of which was built against the pylons on the eastern wall of the temple.

In the interior of these pylons, a narrow staircase leads to the top from where one enjoys a marvellous view over the desert and the sea.

In the 7th century, the Monastery of Taposiris was an important institution. Victor, a monk of this monastery, was nominated for the candidacy of the Patriarchate (Hist. Patr. = PO V 26).

Lit.: De Cosson, *Mareotis* (London 1935)

R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis = Pisciculi*. Festschrift für F. J. Dölger (Münster i. W. 1939) 117-24

C. M. Kaufmann, *Zur Ikonographie der Menas-Ampullen* (Cairo 1910)

### III. The Christian Churches in Alexandria

#### 1. a) The Coptic Orthodox Patriarchate of St. Mark in Alexandria

The Coptic Orthodox Patriarchate with the Cathedral of St. Mark and the patriarchal offices is situated at 19, Rue de l'Eglise Copte. One approaches the cathedral through a large court-yard which is enclosed by a school and by the offices of the patriarchate.

The Cathedral, which was reconstructed between 1950 and 1952, has three haikals which are dedicated to St. Michael (north), St. Mark (centre) and St. George (south). The iconostasis is adorned by the following icons which show traces of Graeco-Syrian origin: St. Michael, St. Paul the Theban, St. Dimianah, the Holy Virgin, Christ, St. Mark, St. Antony and St. George. The dome above the apsis is decorated with stained-glass windows of Christ and the Evangelists. The stained-glass window of the Crucifixion shows the western inscriptions of the Cross INRI, instead of the eastern inscription INBI.

The Coptic Orthodox Cathedral of St. Mark appears to be situated on the site of the Church of St. Mark which was constructed by St. Cyril. This new church replaced the former Martyrium which was abandoned in the first half of the 5th century. The Church of St. Mark was destroyed by the Arabs in the middle of the 7th century. Benjamin I (A.D. 623-662), however, received permission to restore the church, yet it was not until the time of John of Samannûd (A.D. 681-689) that the church was restored. It was from this church that two Venetian merchants, Buono di Malomocco and Rustico di Torcello removed the relics of the Saint and carried them to Venice. During the reign of al-Muqtadir the Church of St. Mark was destroyed (A.D. 912), but later rebuilt.

Lit.: M. Chaîne, *L'Eglise de Saint-Marc à Alexandrie* = ROC, ser. 3, IV (XXIV), 3 & 4, 372-86.

#### b) The Church of St. Menas (Coptic Orthodox)

The Church of St. Menas is situated at Rue al-Hurrayah in the district of Fleming. The large basilican style church was built in the first part of the 20th century by Dr. Sami Bey Saboungi. The church is impressive on account of its simplicity. The altar is mounted on four different Graeco-Roman columns. A series of beautiful stained-glass windows adorns the apse. The baptistery is situated on the northern side of the church.

Below the central haikal, which is dedicated to St. Menas, is the tomb of Dr. Sami Bey Saboungi (d. 1943).

#### c) Other Coptic Orthodox Churches

The other Coptic Orthodox Churches in Alexandria are: The Church of the Holy Virgin (1935), Rue Radi, Muharram Bey; the Church of St. Michael (1939), Rue Shagarat ad-Durr; the Church of SS. George and Antony (1951), 71, Rue Muharram Bey; the Church of St. Mercurius (1952), 52, Rue el-Hilmiyah; the Church of St. George (1937), 64, Rue al-Anhar; the Church of the Holy Virgin (1956), Rue al-Fawakih; the Church of St. George (1944), Rue Canal as-Suez, Chatby; the Church of St. Theodore (1950), Rue Canal as-Suez; the Church of SS. Mary and Joseph (1956), Rue Simuha; the Church of St. George (1960), Rue Amir Ibrahim, Sporting; the Church of St. Shenute (1953), Rue al-Maks; the Church of St. Dimianah

(1953), Rue Arif Bey; the Church of St. George (1951), Rue as-Saqf, Maks; the Church of St. George (1959), Rue al-Mattaqi, Baqus; the Church of St. George (1958), Rue as-Sabba Abd as-Salam, Mandarah; the Church of St. Menas (1952), Rue al-Gaysh, Mandarah.

## 2. a) The Greek Orthodox Patriarchate of St. Mark

The Greek Orthodox Patriarchate is temporarily situated at 166, Rue Port Said, Ibrahimiyah, in a building which at one time served as a Greek High School. The Patriarchal Palace with the throne-room is situated on the first floor of the Institute for Oriental Studies of the Patriarchal Library.

The throne-room is decorated with the paintings of the Greek Orthodox Patriarchs of Alexandria of the 19th and 20th century.

On the second floor, the Patriarchal Library is situated with a collection of rare MSS. There are 536 Greek and Arabic MSS, 2110 rare editions and about 25 000 printed volumes. The Librarian is Dr. Th. D. Mosconas.

Lit.: Th. D. Mosconas, *The Library of Alexandria* = AREO Quarterly (New York) I 1 (Winter-Spring 1956) 9

## b) The Greek Orthodox Cathedral of St. Sabas

The Cathedral of St. Sabas is situated in Rue de Patriarcat Grec. One approaches the cathedral through an outer and an inner court, which are 2 m below the street level.

In the outer court is the famous large church-bell which was presented to the Greek Orthodox Patriarchate by H. B. Alexis, Patriarch of Moscow and All Russia.

The inner court is interesting because of the numerous tombs among which are the tombs of the British officers Arthur Brice (d. 1801) and Thomas Hamilton (d. 1807). Moreover, there is a Russian tomb and that of Nicephorus, Archbishop of Libya (d. 1855).

One enters the Cathedral of St. Sabas through a door in the north wall. Noteworthy are the six ancient granite columns in the nave. In the north-east corner is the famous altar of St. Catherine with the conch of Aphrodite and a Coptic cross. The ambon has a spiral staircase winding around a red granite column. On the west wall is a row of icons (18th century) from the Greek Orthodox Monastery at Rashîd.

St. Sabas, born in A.D. 439 in Cappadocia, became a monk at the age of eighteen. During his life he fought unceasingly for the doctrines promulgated at the Council of Chalcedon (A.D. 451). In A.D. 518 he took refuge from the Bishop of Antioch and fled to Alexandria. Most of his life, however, was spent in Palestine. He died in A.D. 532.

According to tradition, the Cathedral of St. Sabas was burnt down in A.D. 641. It was soon rebuilt, for it was mentioned by Eutychius in A.D. 727. The pilgrims to the Holy Land included the Cathedral of St. Sabas in their itineraries. The pilgrims inform us that Greek monks of the Order of St. Basil

inhabited the site. Felix Fabri (1483), Francois Suriano (1484) and other pilgrims saw in the Cathedral the throne from which St. Peter, St. John, St. Athanasius and others preached. In 1701, twenty monks lived in the Monastery of St. Sabas.

The Western pilgrims identified the site with the martyrdom of St. Catherine and even insisted on calling the church St. Catherine's. In the middle ages, Latins and Greek Orthodox worshipped in the church.

Lit.: Th. D. Mosconas, *L'Eglise de Saint-Saba à travers les siècles* = Rev. des Conf. Françaises en Orient (August 1947)

### c) The Church of the Evangelismos

The Church of the Evangelismos or the Church of the Annunciation to the Holy Virgin, St. Mark the Evangelist and SS. Athanasius, Cyril and John the Almoner, is situated at the Place de St. Catherine. The church is 41.80 m long and 32 m wide. The church is of the basilican order. The foundation stone of the church was laid on November 16, 1847, and the consecration took place on March, 25, 1856, by the Greek Orthodox Patriarch of Alexandria, H. D. B. Hierotheus II.

In the apse behind the central altar there is a wall-painting depicting Christ as High-priest distributing the Holy Mysteries to his Apostles. Beneath there are shown the Angelic Powers and the Doctors of the Church in act of adoration. To the right of the central altar there is an altar commemorating the Crucifixion, and to the left, one commemorating the events which took place when Our Lord gave up the Spirit. In the respective niches of the Proscoides (Table of Preparation) there are wall-paintings of the Nativity of Christ, the Adoration of the Magi, and the Flight into Egypt. The icons of the iconostasis are covered with silver. On the walls there are paintings in Byzantine style of scenes from the life of the Holy Virgin. Beneath the dome there is Christ represented as Pantocrator and above the apse is a painting of the Holy Virgin as "wider than the heavens". The stained-glass windows represent the Twelve Apostles and the Baptism of Christ and the Annunciation.

### d) Other Greek Orthodox Churches

Other Greek Orthodox Churches in Alexandria are the Church of St. Michael and all Archangels at 74, Rue Heliopolis in Ibrahimiyah. The church is noteworthy because of its Byzantine wall-paintings of themes of the Old Testament, the New Testament and the Feasts of the Church. In this church the ambon is situated above the iconostasis.

The Church of St. Demetrius at 82, Rue Chatby is attached to the Kaniskerion Orphanage. The outstanding characteristic of this church is its black and white marble iconostasis. The Greek Orthodox Sailors' Church is the Church of St. Nicholas at Rue Tanis in Ibrahimiyah. The small church was built in 1899. The Church of St. Elias at Gianaclis is very spacious and beautiful; it was built in 1861.

The Russian Orthodox Church of St. Alexis Nevsky is situated on the first floor of 32, Rue Sa'ad Zaghloul.

### 3. The Syrian Greek Orthodox Churches (Arabophone)

#### a) The Syrian Greek Orthodox Church of the Dormition

The Church of the Dormition is situated at Rue al-Gaied Gohar and is interesting on account of its many icons. Noteworthy is the large icon of the Last Judgement on the northern wall which is surmounted by icons of the Crucifixion, St. Antony and St. Elias. Moreover, there is another set of ten icons representing scenes of the Life of Christ. On the south wall are icons of the Entombment, the Resurrection, the Ascension and others.

#### b) The Syrian Greek Orthodox Church of St. Antony the Great

The Church of St. Antony the Great, which was built in 1957, is situated in Chatby. It is one of the most beautiful of the modern Orthodox Churches in Alexandria. The walnut iconostasis is in pure Byzantine style. The apse has six stained-glass windows, and the chandeliers are of wrought-iron work. The church, which is a donation by Virginia Kamar Bassili, is attached to the Syrian school at Chatby.

### 4. a) The Armenian Orthodox Church of SS. Peter and Paul

The Armenian Orthodox Church of SS. Peter and Paul is situated at Rue Abû Dardar. The church was built in 1884. The land for the church was acquired from Muhammed Ali by Boghos Yussef Bey and Gabriel the monk. After the death of Gabriel and the abdication of Mesrob the bishop, who had succeeded Gabriel, the church was built under the supervision of Takvor Pasha. The church was named after Boghos (Paul) Pasha and his son Peter. The cost of the Church was 6,000 pounds.

The high-altar has five grandines and sixteen candles. As usual, there is a curtain to be drawn during certain parts of the Divine Liturgy. Behind the altar is a reproduction of Raphael's "Madonna". The two side altars are dedicated to St. Peter (north) and to St. Gregory the Illuminator (south). The patriarchal throne is situated in the northern part of the nave. South of the main church is the Chapel of the Nativity, north of the main church is the Chapel of the Holy Virgin.

Noteworthy are the twenty fine sanctuary lamps in the nave of the main church. In the narthex is a rather interesting painting of St. Gregory the Illuminator preaching in the catacombs.

North of the church is an Armenian cemetery, where among others, there is the tomb of Nubar Pasha (1825-1899).

#### b) The Chapel of SS. Bartholomew and Thaddaeus

This chapel was built by Abraham Pasha in 1835 on the farm which he owned in the village of Disunis, Behaira Province, 20 km south-east of



Alexandria. The chapel was used as a place of worship for those working on the farm.

#### 5. a) The Church of St. Catherine (Latin)

The Church of St. Catherine at Place de St. Catherine is one of the most majestic sanctuaries in Egypt. The church, which was dedicated in 1850, was built upon a piece of land which was given by Muhammad Ali in 1835. The church is maintained by the Franciscan Custody of the Holy Land in Egypt.

The high-altar of St. Catherine is flanked by the shrine of St. Catherine (south) and a beautifully carved pulpit on the north. The side altars on the north wall are dedicated to the Holy Virgin of Mt. Carmel and SS. Clara and Elias, St. Joseph, the Sacred Heart and the Immaculate Conception.

The altar of the Sacred Heart is enclosed by two large mosaics of St. Francis and the Sacred Heart. The altar of the Immaculate Conception is adorned by two statues representing St. Lucia and St. Theresa of Lisieux.

The side altars on the south wall are dedicated to the Holy Virgin of Pompey, the Crucifixion, St. Antony of Padua and St. Francis.

The side altar of St. Francis is adorned by two statues of St. Louis IX (d. 1270) and St. Elizabeth. In the south corner of the narthex is a statue of St. Salvatore da Orta. The baptistery is situated in the north corner of the narthex.

Behind the high altar of St. Catherine is the tomb of Victor Emmanuel of Savoy (1869-1947). The apse is adorned by a large painting of St. Catherine disputing with the pagan philosophers.

The organ of the Church of St. Catherine is the largest organ in Egypt. The instrument was sent from Italy in 38 »boxes of notable dimensions« and installed in 1927.

North of the Church of St. Catherine is the Church of St. Sabina. The altar contains the complete relics of St. Sabina who suffered martyrdom in Rome in A.D. 126. According to tradition, St. Sabina was converted to Christianity by her slave Seraphia.

The Church of St. Sabina is adorned by two statues of St. Theresa and the Holy Family and by a large painting of the Blessed Amedeo IX, Duke of Savoy (1435-1472).

Lit.: *Un Secolo di Vita Parrocchiale Santa Caterina in Alessandria d'Egitto* (Parrocchia di Santa Caterina 1950)

#### b) The Church of St. Mark (Latin)

The Church of St. Mark is situated on the campus of the College of St. Mark at Camp de César. The College of St. Mark, which is maintained and operated by the Christian Brothers, was founded in 1928 to relieve the College of St. Catherine (1847). According to a Latin tradition the College is built on the site of the ancient Martyrium of St. Mark.

The spacious Church of St. Mark has three altars which are dedicated to Our Lady of Good Welcome, St. Mark the Evangelist and St. Joseph. On both sides of the central step-altar are statues of St. Mark and St. Jean Baptiste de la Salle. The step-altar is surmounted by a statue of the Christ.

The church is worth visiting because of its many beautiful stained-glass windows which represent the following themes.

North wall: The martyrdom of the Blessed Solomon, Brother of the Christian Schools, St. Jean Baptiste de la Salle consecrating his institute to the Virgin, Jean d'Arc praying before battle, St. Athanasius confounding the Arians, St. Louis IX rendering justice.

South wall: The glorification of St. Jean Baptiste de la Salle, St. Jean Baptiste de la Salle, universal patron of youth, St. Theresa of the Child Jesus, St. Cyril of Alexandria defending the Divine Maternity of the Virgin, St. Catherine disputing with the pagan philosophers.

The apse is decorated with two large mosaics of Christ at Emmaus (north) and the Crucifixion (south), and stained-glass windows of Christ and the Evangelists.

Lit.: *Prospectus General*, Imp. Ecole Don Bosco, Alexandrie

#### c) The Church of St. Francis at Sidi al-Monnayer

The Church of St. Francis was built in 1882 to serve a predominantly Maltese constituency. To-day, the church is the Catholic sailors' mission in Alexandria.

The spacious church has the following side altars: St. Joseph, St. Antony of Padua, the Sacred Heart, the Immaculate Conception, St. Rita, the Crucifixion. Above the high-altar is a statue of the Crucifixus and St. Francis.

The Church of St. Francis was built on the site of the ancient Church of Theonas.

The Church of Theonas (16th Patriarch of Alexandria) was reconstructed and enlarged by Alexander (A.D. 313-326). It was in this church that the Patriarch Alexander witnessed the young Athanasius "acting" as bishop and baptizing his fellow mates. In A.D. 356, Syrianus the prefect attempted to arrest Athanasius in the Church of Theonas. In A.D. 431 the Church of Theonas became the Church of the Virgin Mary, and in A.D. 640 the Church of the Virgin Mary was transformed into the Mosque of the Thousand Pillars, famous for its marble and porphyry columns. When the French arrived in Egypt in 1798, the site was converted into an artillery camp. In 1872, a hospice for the poor and destitute was built here, which later became barracks for the police. In 1881 the site was acquired by the Franciscan Custody of the Holy Land.

#### d) The Convent of the Franciscan Sisters of the Immaculate Heart

Those interested in Christian archaeology should not fail to visit the court-yard of the Convent where there are numerous pillars, socles and capitals of the ancient Church of Theonas and the Mosque of a Thousand Pillars. The Convent is situated opposite the Church of St. Francis.

The small Chapel of the Sacred Heart was built in 1886 and is very simple and plain.

The site of the convent was acquired by the Abbess Maria Caterina Trajani of Rome and Sister Maria Pia Girolimini of Sinigaglia, the Superior of the Franciscan Missionary Sisters of Egypt.

Lit.: E. Dulith, *Deux colonnes de l'église de Théonas* = Bull. Soc. Arch. Alex. VII, 55-57

#### e) The Church of the Immaculate Conception

The Church of the Immaculate Conception at 70, Rue Saba Banat is maintained by the Lazarists or the Congregation of the Mission.

The church with its rich stained-glass windows in the apse has four side altars which are dedicated to St. Vincent de Paul, the founder of the Lazarists, the Pietas, Gethsemane, and the Flight into Egypt. The wall-paintings portray the Crucifixion, Purgatory, an Apparition of the Holy Virgin and the Blessed Jean Gabriel Perboyre (d. 1840). Above the high altar is the statue of the Holy Virgin.

#### f) The Church of the Sacred Heart

The Church of the Sacred Heart is situated at Rue Port Said, almost opposite the temporary Greek Orthodox Patriarchate. The church, which was consecrated on June 22, 1924, is maintained by the Franciscan Custody of the Holy Land.

The high-altar is dedicated to the Sacred Heart, whereas the side-altars are dedicated to the Holy Cross, St. Francis, St. Joseph, St. Rita, the Holy Rosary, St. Antony of Padua, Our Lady of Fatima, St. Theresa of Lisieux. North of the high-altar is a small chapel dedicated to the Holy Virgin. The baptismal font is situated in the north-western corner of the church. The stained-glass windows represent events in the life of St. Francis.

### 6. The Coptic Catholic Patriarchate

The Coptic Catholic Patriarchate is situated at Rue Kolliet at-Tib opposite Rue Docteur Ali Ibrahim Ramez. The Cathedral of the Resurrection, which was reputedly built on the site of the ancient Caesareum, was dedicated on May 12, 1902 by Cyril II, Coptic Catholic Patriarch of Alexandria.

The Cathedral of the Resurrection gives a completely Latin impression. The side altars are dedicated to the Sacred Heart, St. Rita, Our Lady of Fatima, and St. Theresa of Lisieux. On the southern wall there is also a Shrine of St. George.

The patriarchal throne is situated on the northern side of the nave and carries a Greek inscription: "Peace be unto thee, Mark, my witness." The high-altar has all the usual characteristics of a latin altar. Above the high-altar is a painting of the Resurrection.

#### 7. a) The Greek Catholic Patriarchate

The winter residence of the Greek Catholic Patriarchate is situated at Rue Girgis Tawil. The Cathedral is dedicated to the Dormition of the Holy Virgin, and was built around 1870.

The spacious cathedral has three altars which are dedicated to St. George (north), the Dormition of the Holy Virgin (centre) and the Annunciation (south). The patriarchal throne is situated on the south side of the centre aisle, facing a lesser throne. The cathedral has a beautifully carved ambon. Noteworthy are the ten large pink marble pillars.

In the immediate vicinity of the cathedral is the tomb of Girgis Tawil, who presented the church with the site of the present patriarchate.

The summer residence of the Greek Catholic Patriarchate is situated at Fleming (Ramleh), Rue al-Fath. The Church of St. Joseph is beautifully situated in a large garden where there are also the shrines of the Holy Virgin of Lourdes and of St. Theresa of Lisieux.

The Church of St. Joseph is rather simple. Two stands with icons of the Holy Virgin and Christ replace the traditional iconostasis. North of the main church is the Chapel of the Sacred Heart.

#### b) The Church of the Immaculate Conception (Greek Catholic)

The Church of the Immaculate Conception is situated at Rue de Busiris, Ibrahimiyah. This church is one of the modern Greek Catholic churches which is decorated with beautiful wall-paintings which represent the following persons:

The Holy Virgin, St. Elias, St. Barbara, St. Maximus, St. Basil, SS. Peter and Paul, the Baptism of Christ, the Resurrection, the Dormition of the Holy Virgin, the Birth of the Holy Virgin, the Presentation of the Virgin in the Temple, the Transfiguration, St. John the Baptist, St. John Chrysostom, St. John of Damascus, St. Catherine, St. Nicholas, St. Joseph. Behind the altar is a representation of Christ as High-priest, above the altar, the Annunciation.

#### c) The Church of St. Peter (Egreja Sao Pedro) (Greek Catholic)

The Egreja Sao Pedro is a gift of a former Brazilian Consul at Alexandria and was constructed in 1889, renovated in 1956. The church is situated at Rue de Bagne.

The iconostasis is adorned with the icons of St. Athanasius, and St. Cyril, the Holy Virgin, Christ, and the three Cappadocian Fathers. Other icons represent the Sacred Heart, St. Joseph, St. Peter, St. Michael, the Protection of the Christians, and the Dormition. In the narthex, there is an icon of the Holy Virgin of the Grotta Ferrata and a picture of St. Theresa of Lisieux with many ex-votos.

### 8. The Armenian Catholic Patriarchate

The Armenian Catholic Patriarchate, which was built in 1890, is situated at 8, Rue Port Est. The Cathedral is dedicated to the Immaculate Conception.

The side altars of the cathedral are dedicated to St. Antony of Padua, the Sacred Heart, St. Gregory the Illuminator, St. Joseph, St. Theresa of Lisieux and St. Rita. The patriarchal throne is on the northern side of the central aisle. Like in all Armenian churches, the cathedral has a curtain which is drawn at certain periods during the celebration of the Divine Liturgy.

### 9. The Church of the Holy Virgin Mary (Maronite)

The Maronite Church of the Holy Virgin Mary is situated at 4, Rue de L'Eglise Maronite.

Noteworthy in this church are only the large paintings representing St. Maron, St. Joseph, Gethsemane, and St. George. On both sides of the high altar are statues of the Sacred Heart and St. Antony of Padua.

In addition to this church, the Maronites maintain a small church dedicated to St. Theresa of the Child Jesus at Mustafa Pasha, Ramleh.

### 10. The Anglican Chaplaincy of Alexandria

The Anglican Chaplaincy in Alexandria comprises the Church of St. Mark at al-Tahrir Square, All Saints' Church, Stanley Bay, Bulkeley and the Church Hall at Rue Memphis, Ibrahimiyah.

#### a) The Church of St. Mark

The altar of the Church is adorned by beautiful paintings representing St. George, St. Patrick, St. Davis, and St. Andrew. In the centre is the Crucifixus. The stained-glass windows in the apse show Christ and the Evangelists. On the left, when entering the church is the Catherine Phillips Batchelder Chapel which was dedicated on February 21, 1904 by the Rt. Rev. G. F. P. Blyth, Archbishop in Jerusalem.

The Church of St. Mark was commenced in 1839 when the foundation stone was laid. Owing to various difficulties, it was not completed for more than fifteen years. The consecration was performed by Bishop Samuel Gobat in April 1855. The site of the church was given by Muhammad Ali to be held in perpetuity by the local Anglican community.

#### b) All Saints' Church

The patronage of All Saints' Church, Stanley Bay, is vested in the hands of the Chaplain of St. Mark's, Alexandria.

The Church of All Saints was commenced in 1890, and the following year was consecrated by Bishop Blyth. It is a handsome building, and the internal decoration is rich and in good taste. The first chaplain appointed to the church was the Rev. T. R. Lawrence (1891-1897).

### 11. The Coptic Evangelical Church

There are four Coptic Evangelical churches in Alexandria. The principal Coptic Evangelical church is known as the Attarine Church. In addition, there are the Coptic Evangelical churches in Palais, Ramleh; Muharram Bey and Sidi Bishr.

### 12. The Protestant Church of Alexandria

The Protestant Church of Alexandria is situated at Rue de la Poste. The church, which is very plain and beautiful, radiates an enchanting atmosphere. On the left side there are several stained-glass windows, the baptistery is

constructed out of marble and the sanctuary is adorned with a beautiful wooden altar. Noteworthy is the French Altar-Bible which was printed in 1707 by Henry Desbordes.

The congregation was founded on November 23, 1856. About ten years later, on March 22, 1866, the birthday of King William of Prussia, the Protestant Church was dedicated. The church, which began its services as a German church, remained as such until the First World War, when the Protestant Church, being German property, was sequestered. Following the First World War, the church was served by Swiss ministers. Ever since, Divine Services are conducted alternately in French and in German. The church is congregationally administered.

Lit.: A. Kaufmann, *Die Geschichte der Evangelischen Gemeinde zu Alexandrien von 1856-1898* (Lahr i. Baden 1898)

### 13. The Alexandria Community Church

The Alexandria Community Church is an interdenominational fellowship of Protestant Christians who are resident in Alexandria, and who worship in All Saints' Anglican Church at Stanley Bay. The Church is situated in English Church Street. From the attractive garden which surrounds the building, one overlooks the sea. The church is served by the resident missionary of the United Presbyterian Church of the USA and the missionary of the Church of God.

The church was inaugurated in 1954, when it was known as the American Community Church in Alexandria. At that time, the Sahara Petroleum Co. had its offices in Alexandria with eighty American families resident in the city. The church committee, elected annually at a congregational meeting, is responsible for the administrative affairs of the church. The congregation is affiliated with the Department of Overseas Union Churches of the National Council of Churches of Christ in the USA.

### 14. The Neff Christian Fellowship Centre of the Church of God

The Neff Christian Fellowship Centre of the Church of God in Egypt is situated at 51, Rue Ahmad Kamha, Camp de César, Alexandria. The centre was named in honour of the first resident missionaries of the Church of God in Egypt, the Reverend and Mrs. Thaddeus Neff.

The centre, which offers services in English, Arabic and Armenian was established in 1953. From its beginnings, the centre was served by the Rev. and Mrs. Ernest W. LaFont. Divine Services are conducted weekly.

## IV. The Christian Churches of Abûqîr

The town of Abûqîr, situated 20 km east of Alexandria, was famous for its temples of Serapis and Isis, which, however, were destroyed by Cyril the Great. Subsequently, the relics of SS. Cyrus and John were taken to Abûqîr. Following the removal of the relics of SS. Cyrus and John to Old Cairo, the tradition of the Unmercenary Saints was continued by the people of Abûqîr.

### 1. The Church of SS. Cyrus and John (Coptic Orthodox)

The Coptic Orthodox Church of SS. Cyrus and John is situated at 3, Rue Anba Kirillus in Abûqîr. The small church, which was built in 1935, is worth visiting because of its numerous modern Coptic paintings, which are the product of the Coptic Art School at Abbassiyah, Cairo.

The paintings by Isis Habib Gorgi and Ishaq Fanus represent Gethsemane, the Mystical Supper, the Washing of the Feet, the Woman with the issue of blood, the Healing of the Blind, the Raising of Jairus' daughter, the Raising of Lazarus, the Palm Sunday Procession, the Miraculous Draught of Fish, the Flight into Egypt, the Deposition from the Cross, the Anastasis, the Annunciation, the Nativity and the Flight into Egypt.

### 2. The Church of the Unmercenary Saints (Greek Orthodox)

The Greek Orthodox Church of the Unmercenary Saints is situated at Rue al-Fath in Abûqîr. The small wooden building was constructed in 1920. The church is adorned with many icons of SS. Cyrus and John and SS. Cosmas and Damian.

### 3. The Church of St. Lucia (Latin)

The Catholic Church in Abûqîr is situated behind the Greek Orthodox Church of the Unmercenary Saints. The church is maintained by the Franciscan Fathers of the Custody of the Holy Land.

## V. The Greek Orthodox Monastery of St. Nicholas at Rashîd

The Greek Orthodox Church maintains a small monastery in Rashîd (Rosetta), about 60 km east of Alexandria. Those interested to visit the monastery ought to obtain a letter of introduction from the Greek Orthodox Patriarchate, Alexandria, 166, Rue Port Said.

The monastery is situated in the centre of Rashîd at Rue Kenisset al-Arwam. The monastery consists of two small churches. The church furthest to the south is dedicated to St. Christophorus, whereas the main church is dedicated to St. Nicholas. Once a year, on the Feast of St. Nicholas, December 6, a Greek Orthodox mûlid is celebrated at the church which is attended by pilgrims from Alexandria. The monastery is not inhabited, except for a care-taker.

Greeks, especially from Crete, had settled in Rashîd around 1645, and their number increased as time went by, so that by 1813, there was a Greek Orthodox Bishop of Rashîd. Of the history of the monastery almost nothing is known.

## Synoptische Evangelienzitate in Sinai-Mravalthavi von 864

von

Joseph Molitor

Das von A. Schanidze 1959 in Tiflis herausgegebene altgeorgische Väterlektionar (georg. Mravalthavi = Polykephalos, Vielkapitel)<sup>1</sup> aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai, das 864 in Mar Saba bei Jerusalem von einem gewissen Mönch Ammonas<sup>2</sup> geschrieben und durch Makarios, einem Schüler des hl. Gregor von Chandztha (gest. 861) dem Sinaikloster geschenkt wurde, enthält in seinem Text eine Fülle von Evangelienzitaten<sup>3</sup>. Wir beschränken uns hier auf die Stellen, 29 an der Zahl, die offenbar als synoptische anzusprechen sind. Jedesmal soll uns ein Vergleich mit den Paralleltexten helfen, den Textcharakter der Zitate zu bestimmen, ob sie zur ältesten Form der altgeorgischen Bibelübersetzung, die bis ins 5. Jahrhundert zurückreicht (= geo 1) oder zu deren jüngerer Form (= geo 2) gehören<sup>4</sup>. Ist doch dieses Sinai-Mravalthavi das älteste datierte georgische Manuskript!

Bei jedem Zitat werden wir außer der Fundstelle in der Mravalthavi-Ausgabe die Wendung genau angeben, mit der es eingeführt wird; fehlt jede Einführungsformel, so haben wir nur ein indirektes und damit unsicheres Zitat vor uns<sup>5</sup>. Bei den Paralleltexten bringen wir als Volltext den Wortlaut des Adysh-Tetraevangeliums und fügen in Klammern die Varianten des Opiza- und Tbethi-Tetraevangeliums bei. Ohne uns auf den Vorrang des Matthäusevangeliums festzulegen, wollen wir bei der Vergleichung der synoptischen Zitate von seinem Wortlaut ausgehen.

### 1. Mt 3,3.

a) S. 140,11: (*Severianus Gabalensis, De laudationibus puerorum et de sessione Domini super pullum in-ingressu eius ad-Ierusalem*)

quia loquitur evangelizans: Praeparate vias Domini et rectas facite (*imp. aor.*) semitas eius (= geo 2):

Mt 3,3: Praeparate viam (vias Tb<sup>6</sup>; Op<sup>6</sup> Lücke) Domini et rectas facite *imp. aor.*) semitas eius.

<sup>1</sup> Vgl. OrChr 45 (1961) 148f.

<sup>2</sup> Vgl. G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* = CSCO 165 (Louvain 1956) 96.

<sup>3</sup> Es sind dies außer den Stellen mit synoptischen Parallelen: 96 Zitate aus Mt, 10 aus Mk, 86 aus Lk und 78 aus Jo.

<sup>4</sup> Kronzeuge für geo 1 ist das Adysh-Tetraevangelium, 897 niedergeschrieben; für geo 2 bringen wir das Zeugnis des Opiza-Tetraevangeliums von 913 und des Tetraevangeliums von Tbethi aus dem Jahre 995.

<sup>5</sup> Letzteres ist nur viermal der Fall (2., 8., 22. und 25. Zitat).

<sup>6</sup> Sigla: Ad = Adyshtext; Op = Opiza-, Tb = Tbethi-Tetraevangelium; OT = Op + Tb.



Mk 1,3: Praeparate viam (vias OT<sup>6</sup>) Domini et rectas facite (*imp. praes. Ad<sup>6</sup>; imp. aor. OT*) semitas eius.

Lk 3,4: Praeparate viam (vias OT) Domini et rectas facite (*imp. aor.*) semitas eius.

- b) S. 229,18: (*Secundus sermo*<sup>7</sup> [Iohannis] Chrysostomi, *De turture et de sancta Ecclesia*)

qui vox clamoris (!) fuit in-deserto et dixit: Praeparate vias Domini et rectas facite (*imp. aor.*) semitas eius (= geo 2):

Mt 3,3: Vox clamoris (!) super desertum (in-deserto Tb; Op Lücke): Praeparate ...

Mk 1,3: Vox clamoris (!) super desertum (in-deserto OT): Praeparate ...

Lk 3,4: Vox clamoris (!) (clamantis Ad<sup>8</sup>) super desertum (in-deserto OT): Praeparate ...

### 2. Mt 5,40.

- S. 221,4: (*Sermo sancti et beati patris nostri Iohannis Chrysostomi, De dedicatione*)

Si volet inimicus accipere pallium tuum, trade illi.

Indirektes Zitat ohne genauen Bibeltext!

### 3. Mt 8,8.

- S. 175,38: (*Sermo sancti Iohannis Chrysostomi, De confessione Thomae Apostoli*)

et dicemus: Domine, non digni sumus, ut-forste subter tecto nostro introeas.

Nach freier Einführung ein freies Zitat!

Mt 8,8: Domine, non dignus sum (+ ego OT), ut-forste (ut Tb) subter tecto meo introeas.

Lk 7,6: Domine, ne labore-conficiaris, quia non sum dignus (dignus sum OT), ut in-tectum domus meae introeas.

### 4. Mt 8,22.

- S. 249,17: (*Martyrium*<sup>9</sup> sancti Petri Apostoli Romae)

Domini illud verbum: Sinite mortuos sepelire suos mortuos.

geo 2-Einfluß:

Mt 8,22: Relinque (= dimitte Ad; et sine OT) mortuos illos (om. illos OT) sepelire mortuos suos (suos mortuos OT).

Lk 9,60: Sine mortuos sepelire suos mortuos (Ad<sup>8</sup> + OT).

<sup>7</sup> Wörtlich: dictum.

<sup>8</sup> Ad<sup>6</sup> = offenbar spätere Korrektur von Ad. — Schon S. Kakabadze und I. Imnaïschwili haben festgestellt [vgl. A. Schanidze, *Two old Recensions of the Georgian Gospels* (Tiflis 1945) 57,62], daß Lk 3,9-15, 17 und 17,25-23,2 auch der Adyshtext nicht mehr ursprünglich ist.

<sup>9</sup> Wörtlich: testimonium.

## 5. Mt 9,15.

S. 180,21: (*Lectioes Ascensionis*<sup>10</sup>. *Sermo Iohannis Chrysostomi*)

Dixit quoniam: Non fas-est observare (= ieiunare) pueros nuptiales et nec lugere, dum sponsus ille cum illis est. Venient autem dies, quando exaltabitur ex (= ab) illis sponsus ille et tunc observabunt (= ieiunabunt).

Teils geo 2-, teils geo 1- Einfluß:

Mt 9,15: Numquid (si) esse-potest liberis nuptialibus (Potestas-est-ne [om. -ne Op] filiis sponsi OT) lugere, dum sponsus cum illis est (donec [donique Op] cum illis est sponsus OT)? sed (om. sed OT) venient (Ad; veniunt OT) dies quando abibit (exaltabitur OT) ex (= ab) illis sponsus (+ ille OT) et tunc observabunt (= ieiunabunt).

Mk 2,19-20: Nunc praevalentes sunt (= possunt) progenies (pl. = filii) nuptiarum (non potestas-est filiis sponsi OT), dum sponsus ille cum illis (om. adhuc OT) est, observare (= ieiunare)? quantum tempus sponsus ille cum illis erit, non praevalentes sunt observare (= ieiunare; om. quantum... observare OT)\* Sed venient (Ad; veniunt OT) dies quando sublatus-erit (ubi exaltabitur OT) ex (= ab) illis sponsus ille, tunc adhuc (et tunc OT) observabunt (= ieiunabunt) in illis diebus...

Lk 5,34-35<sup>11</sup>: Numquid igitur potestas-est filiis (= possunt filii) sponsi, donec sponsus cum illis est, ut observare-faciat (= ieiunare-faciat) illos<sup>12</sup>?\* Veniunt (sed veniunt OT) dies, ubi exaltabitur ex (= ab) illis sponsus (om. sponsus Op), et tunc observabunt (= ieiunabunt) in illis diebus.

## 6. Mt 10,31.

S. 226,1: (*Iohannes Chrysostomus, De turture*)<sup>13</sup>

dixit quoniam: Multis passeribus meliores estis vos.

Teils geo 1-, teils geo 2-Einfluß:

Mt 10,31: Multis passeribus meliores estis vos (om. vos Op).

Lk 12,7: Multis passeribus meliores estis.

## 7. Mt 11,3.

S. 164,15: (*Sermo sancti et beati Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani, De resurrectione a-mortuis Domini nostri Iesu Christi*)

quia loquebatur: Tu esne veniens ille, aut alium exspectabimus?

geo 2- und vielleicht geo 1-Einfluß:

Mt 11,3: Tu esne (es Tb) veniens ille aut alium exspectabimus.

Lk 7,19: Tu esne<sup>8</sup> veniens (+ ille OT) aut alium exspectabimus.

## 8. Mt 11,27.

S. 46,8: (*Sermo sancti et beati Patris nostri Epiphani Cyprii archiepiscopi..., De sancta semper virgine Maria*)

Pater Filium novit et Filius Patrem.

Vgl. Mt 11,27 und Lk 10,22. Zu freies Zitat!

<sup>10</sup> Wörtlich: exaltationis.

<sup>11</sup> In der Tifliser Ausgabe wird ungenau nur Mk 2,20 bzw. Lk 5,35 angegeben.

<sup>12</sup> Offenbar verderbter Text!

<sup>13</sup> Aus dem gleichen Sermo wie 1b. Wir bringen nur bei der ersten Zitation den vollständigen Titel, bei weiteren Stellen lediglich die Seitenüberschrift der Mravalthavi-Ausgabe.

## 9. Mt 13,31-32.

S. 226,4: (*Iohannes Chrysostomus, De turture*)<sup>13</sup>

dixit: Similis est regnatio (= regnum) caelorum grano sinapis, quod recepit homo et disseminavit in-suo horto. Quod minus est omnibus seminibus; quando autem accrescit, altius est omnibus oleribus et conficitur ad-arborem, quia veniunt volucres caeli et permanent super ramos eius.

geo 2-Einfluß:

Mt 13,31-32: Similis est regnatio (= regnum) caelorum grano sinapis, quod recepit homo et disseminavit in-agro suo (in-suo horto Tb; in-horto suo Op).<sup>\*</sup> Quod (quia Op) minus est omnibus seminibus; quando autem accrescit, maius omnibus oleribus est (+ illud OT) et fit (+ illa OT) arbor (+ magna Tb), donec (= ita ut Ad; donique = adeo ut Op; quoniam Tb) veniant-forse (*inf.* Ad; OT: veniunt [= veniant Op]) volucres caeli et permaneant (*inf.* Ad; OT: permanent [= permaneant Op]) in-ramis eius.

Mk 4,31-32: Sicut granum sinapis (sinapis granum OT), quod (+ *igi* Ad) disseminatur super terram (in-terram OT), minus (quod minus Tb; quia minus Op) est (+ illud OT) omnibus seminibus quod est (quae sunt) super terram.<sup>\*</sup> Et quando (ubi OT) disseminatur, germinat (evadit = ascendit OT) et fit illud maius omnibus oleribus, et [sursum]mittit (assumit Tb; assumet Op) ramos magnos (permagnos OT), quoniam (donique = ita ut Tb) possibile est subter umbra (subter umbroso = umbra OT) eius volucris quoque (om. quoque Tb) caeli permanere.

Lk 13,19: Similis est illa (scil. regnatio) grano sinapis, quod recepit homo et disseminavit in-horto suo; et accrevit et factum-est illud arbor, et volucres caeli (per)habitaverunt (nidificaverunt Op) in-ramis eius.

## 10. Mt 14,3.

S. 212,31: ([*Iohannes Chrysostomus*], *Secundus sermo [de decollatione]*) quoniam: Herodes apprehendit Iohannem (iovane) et inclusit illum in-carcere propter Herodiam (herodiada), fratris uxorem, quam (+ *igi*) sibi-coniunxit uxorem Philippi.

Freieres Zitat mit unverkennbarem geo 2-Einfluß, aber aus Markus:

Mt 14,3: Quia Herodes tunc (om. tunc Op) apprehendit Iohannem (iovane; + et OT) compedivit illum (om illum Tb) et conclusit ad-carcerem (in-carcere conclusit OT) propter Herodiam (herodia) uxorem Philippi fratris sui (eius OT).

Mk 6,17: Quia ipse (hic OT) Herodes transmisit et apprehendit Iohannem (iovane) et ligatum fecit illum in-carcere (et compedivit et inclusit in-carcere OT) propter Herodiam (herodia Ad; herodiada OT) uxoris Philippi fratris sui (eius Tb), quia illam uxorem fecit (sibi-coniunxit ad-uxorem OT).

## 11. Mt 14,4.

S. 207,35: (*Iohannis decollationis lectiones. Sermo [primus] sancti et beati Iohannis archiepiscopi Constantinopolis*)<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Also 1. Sermo des hl. Johannes Chrysostomus über die Enthauptung Johannes des Täufers.

dixit regi illi: Non fas est tibi, quomodo-forte fratris uxor tua ut-uxor tibi-fuit (= est).

geo 2-Einfluß, mehr aus Markus:

Mt 14,4: Non fas est tibi uxorem-facere istam (quomodo-forte fuit tibi [tibi-fuit Tb] illa ut-uxor OT).

Mk 6,18: Non fas est tibi quomodo-forte ut-uxor tua tibi-fuit fratris-uxor (tibi-fuit fratris uxor tua ut-uxor Tb; ut-uxor tibi-fuit fratris uxor tua Op).

## 12. Mt 15,4 (Mt 19,9).

S. 202,7: (*Sermo sancti et beati Patris nostri Iohannis Chrysostomi de obitu*<sup>15</sup> de (!) *sancta Dei Genitrice*)

nos-docet Dominus: Honorem-da patri tuo et matri tuae (= geo 2).

Mt 15,4: Caput fac (= venerare Ad; honorem-da OT) patri (+ tuo OT) et matri (+ tuae OT).

Mt 19,9: Caput fac (honorem-da OT) patri tuo et matri (+ tuae OT).

Mk 7,10: Caput fac (honorem-da OT) patri tuo et matri tuae.

Mk 10,19: Caput fac (honorem-da OT) patri tuo et matri tuae.

Lk 18,20: Honorem-da<sup>8</sup> patri tuo et matri tuae.

## 13. Mt 16,16.

a) S. 195,18: (*Lectiones Transfigurationis. Sermo Iohannis Chrysostomi*)  
dicere quoniam: Tu es Christus (k'riste), Filius Dei (*genitivus simplex* = OT) vivi (= geo 2).

Mt 16,16: Tu es Christus (k'riste) Filius Dei (*genitivus simplex* OT) vivi.

Mk 8,29: Tu es Christus (k'ristē).

[Lk 4,41: Quoniam tu es Christus (k'riste Ad; k'ristē OT), Filius Dei vivi (om. vivi OT)]

Lk 9,20: Unctus (tu es Christus [k'ristē] Filius Op) Dei.

Jo 6,69: Quia tu es Christus (k'riste Ad; k'ristē OT) Filius Dei (*genitivus simplex* + vivi OT!).

b) S. 223,3: (*Iohannes Chrysostomus, De dedicatione*<sup>16</sup>)  
quoniam: tu es Christus (k'ristē), Filius Dei (*genitivus simplex* = OT) vivi (= geo 2).

Parallelstellen s. o. unter a)!

## 14. Mt 16,26.

S. 48,18: (*Epiphanius Cyprius, De virgine Maria*<sup>17</sup>)

sicut loquitur Dominus noster ore suo: Si-igitur sibi-adiciet (= lucretur) homo omnem regionem (= mundum) et spiritum (= animam) suum sibi-perdet, quid tradet (= dabit) ad-com-mutationem spiritus sui?

<sup>15</sup> Wörtlich: transmigratione. — Gemeint ist ein 1. Sermo über den Heimgang der Gottesmutter.

<sup>16</sup> Aus dem gleichen Sermo wie 2 (Mt 5,40).

<sup>17</sup> Aus demselben Sermo wie 8 (Mt 11,27).

Ein ziemlich freies Zitat mit vorwiegend geo 2-, aber auch geo 1-Einfluß:  
Mt 16,26: Si (si-igitur OT) regionem sibi-adiciet et spiritum suum sibi-perdet (amittet OT); aut quid-nam (om. nam OT) tradet homo ad-redemptionem (ad-commutationem OT) propter spiritum suum (spiritus sui OT).

Mk 8,36-37: Si (si-igitur OT) sibi-adiciet regionem omnem et iacturam-faciet spiritui suo (et spiritum suum perdet OT).<sup>\*</sup> Aut (Et OT) quid tradet homo ad-commutationem propter spiritum suum (spiritus sui OT).

## 15. Mt 17,1.

S. 192,20 = 192,35: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

a) S. 192,20: quoniam: Post sex dies abduxit Iesus Petrum et Iacobum (iakob) et Iohannem (iovine).

b) S. 192,35: loquitur quoniam: Post sex dies abduxit Iesus Petrum et Iacobum (iakob) et Iohannem (iovine).

Unverkennbar geo 2-Einfluß:

Mt 17,1: Et post sextum diem (sex dies OT) abduxit Iesus Petrum (+ et OT) Iacobum (iakob) et Iohannem (iovine).

Mk 9,2: Et post sextum diem abduxit Iesus Petrum et Iacobum (iakob) et Iohannem (iovine).

Lk 9,28: Et fuit post verba haec ut (= quasi) octo dies, et abduxit Iesus Petrum (+ et OT) Iacobum (iakob) et Iohannem (iovine).

## 16. Mt 17,4a.

S. 194,37: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

Petrus . . . loquitur: Domine, bonum est nobis hic esse.

Mt 17,4a: Domine, bonum est nobis hic esse (Ad + OT).

Mk 9,5: Rabbi (hrabi Ad; magister OT), bonum est nobis hic esse.

Lk 9,33: Magister, bonum est nobis hic esse.

## 17. Mt 17,4b.

S. 195,3: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

iterum loquitur: Operabimur (= faciamus) hic tria tabernacula: unum tibi, unum Moysi (mosēsa), unum Eliae (eliajsa).

Überwiegend geo 2-Einfluß:

Mt 17,4b: Operabimur hic tria tabernacula, tibi unum et Moysi (mosēsa) unum et Eliae (eliajsa) unum (unum tibi et [om. et 1329<sup>19</sup>], unum Moysi mosēsa Tb, mosesa Op] et unum Eliae [eliajsa Tb, eliasa Op]).

Mk 9,5: Operabimur (+ hic OT) tria tabernacula, unum tibi (propter te OT), unum ad-Moysen (= Moysi Ad; propter Moysen OT) et unum ad-Eliam (= Eliae Ad; propter Eliam OT).

Lk 9,33: Operabimur hic (om. hic OT) tria tabernacula, unum tibi et (om. et OT), unum Moysi (mosēsa) et unum Eliae (eliajsa).

<sup>18</sup> Aus dem gleichen Sermo wie 13 (Mt 16,16).

<sup>19</sup> Ein Haemeti-Palimpsestfragment (Tiflis) saec. VIII/IX, das ebenfalls zu geo 2 gehört.

## 18. Mt 17,5.

- a) S. 191,23: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)  
Pater ... loquitur: Iste est Filius meus dilectus, qui ego gratus ei-fui; istum audite.
- b) S. 194,19: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*)  
Pater testatur quoniam: Iste est Filius meus dilectus, istum audite.
- c) S. 196,22: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*)  
vox ... pervenit: Hic est Filius meus dilectus.

Mt 17,5: Hic est Filius meus dilectus, qui placuit mihi (qui ego gratus ei-fui OT); audite istum (istum audite OT).

Mk 9,7: Hic est Filius meus dilectus; audite eum (istum OT).

Lk 9,35: Hic est Filius meus dilectus; istum audite (OT + Ad<sup>8</sup>).

Wieder geo 2-Einfluß!

## 19. Mt 17,9.

- S. 197,23: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)  
quia: Cum descenderent illi illinc-de monte, mandabat illis Iesus, quoniam: Nemini nuntietis visum (= visionem) hunc, donique Filius hominis a-mortuis surrexit.

Überwiegend geo 2-Einfluß, auch Berührungen mit Ad (vgl. aber Mk: OT!).  
Mt 17,9: Et ut (cum OT) descendebant (descenderent OT) illi illinc-de monte, mandavit illis Iesus et eis-dixit: Nemini nuntietis visum illum (hunc OT), donique (donec OT) Filius hominis a-mortuis surrexerit.

Mk 9,9: Et in-descensu illo eorum (cum descenderent OT) illinc-de monte (a-monte Tb) mandavit illis ut nemini (= ne cuiquam) nuntiarent quid (+ *igi*) (= quod) viderunt at (= nisi) quando (at ubi Op; donique Tb) Filius hominis a-mortuis surrexerit.

## 20. Mt 19,5.

- S. 231,2: (*Iohannes Chrysostomus, De turture*<sup>19</sup>)  
dixit, quoniam: Relinquet homo patrem suum et matrem suam et sequetur (!)<sup>20</sup> uxorem suam et erunt ambo illi una caro.

Ausgesprochener geo 2-Einfluß:

Mt 19,5: Propter hoc relinquet homo patrem (+ suum OT) et matrem

<sup>20</sup> Die Lesart unseres Mravalthavi ըս քան զքան զուրբ քան զուրբ (et sequetur uxorem suam) ist nichts anderes als armenisches (vgl. Zohrabibel, Venedig 1804) *և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ* (et ibit post [= sequetur] uxorem suam) an beiden Stellen (Mt 19,5 + Mk 10,7). Das entspricht bei Mt 19,5 schon dem Text der Altsyrer (syc + sys) [Mk 10,7 fehlt et adhaerebit uxori suae bei sys; syc hat Lücke] und bei Mt 19,5 + Mk 10,7 auch noch dem Peschittatext *տիտար և քան* (et adhaerebit [oder sequetur, sectabitur] uxori suae). Der armenische Übersetzer griff bei der Übersetzung seiner syrischen Vorlage, nämlich beim Verbum *քան* auf die sekundäre Bedeutung »sequi, sectari« zurück und übertrug sie in echt armenischer Wendung mit *երթալ զհետ* »ire post«. Der georgische Übersetzer vollends brauchte die umständliche Wendung seiner armenischen Vorlage nicht wörtlich wiederzugeben und nahm das ursprünglichere Verbum *մի-ըքնաք* »sequi«. — Über die Wertung von syc und sys vgl. Anmerkung 27.

(+ suam OT) et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo (+ illi OT) ad-carnem unam (una caro OT).

Mk 10,7-8: Propter hoc relinquet unusquisque (homo Tb) patrem suum et matrem suam (om. et matrem suam Tb), et adhaerebit (+ ille Tb) uxori suae\* et sint (erunt Tb; erit = erunt Op) duo (ambo OT; + illi Tb) una caro; abhinc (quia Tb; quoniam Op) iam-non sunt (+ illi Op) duo sed una caro.

### 21. Mt 20,22.

S. 196,29: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

quia dixit: Possum poculum (=calicem)<sup>21</sup>, quod tibi imbibendum est.

Freies Zitat trotz Einführungsformel, wieder geo 2-Einfluß spürbar:

Mt 20,22: Potestis (potentia vobis-estne = potestisne OT) imbibere poculum illud (om. illud OT), quod ego imbibam (quod mihi imbibendum est OT).

Mk 10,38: Potestis (potentia vobis-estne OT) poculum imbibere, quod mihi imbibendum est (poculum quod mihi imbibendum est bibere Op; poculum imbibere quod ego bibam Tb).

### 22. Mt 21,1+7.

S. 132,6: (*Severianus Gabalensis, De laudatione puerorum*<sup>22</sup>)

Quando prope-accesserunt ad-Ierusalem, venerunt ad-Bethphage in-montem illum Olivarum, ubi (+ *igi*) transmisit discipulos eius, et obtulerunt illi (= ei) pullum asinae.

Freies Zitat; neben geo 2- auch geo 1-Überlieferung:

Mt 21,1: Et quando (ut-primum OT) propinquaverunt illi (om. illi OT) ad-Ierusalem et venit (venerunt OT) ad-Bethphage (+ et ad-Bethaniam OT) in-montem illum (Ad + OT!) Olivarum, tunc Iesus emisit (emisit Iesus OT) duos ex discipulis suis (eius OT). — Mt 21,7: Et obtulerunt asinam illam et pullum (+ cum illa OT) ...

Mk 11,1: Et quando propinquaverunt ad-Ierusalem (in-Ierusalem OT) et ad-Bethaniam in-montem (apud montem OT) tantum (*adv.*, om. tantum OT) Olivarum, emisit (+ Iesus Tb) duos ex discipulis et dixit illis. — Mk 11,7: Et obtulerunt pullum illum ...

### 23. Mt 21,9.

S. 143,24: (*Sermo sancti Iohannis Constantinopolitani episcopi in ingressu Domini ad-Ierusalem*<sup>23</sup>)

loquuntur: Hosanna (osana) in excelsis! Hosanna (osana) fili David! Benedictus est veniens nomine (= in nomine) Domini! Benedictus est glorificatus Dominus in-loco sancto eius (= suo) in-⟨super⟩caelo! Pax et gloria in excelsis!

<sup>21</sup> Das Verb fehlt ohne erkennbare Lücke im georgischen Text!

<sup>22</sup> Aus dem gleichen Sermo wie la.

<sup>23</sup> In der Mravalthavi-Ausgabe steht als Seitenüberschrift: *Iohannes Chrysostomus, De laudatione puerorum.*

Ein freies Zitat, das wohl harmonistische Züge aufweist:

Mt 21,9: Glorificatus<sup>24</sup> est (benedictus et OT; osanas (Hosanna!) Op') filius (rex filius OT) David (davit'isi); benedictus est veniens nomine Domini, et (om. et OT) glorificatus (benedictus est rex qui est OT; vivificat [= salvos facit] nos rex qui es Op') in excelsis.

Mk 11,9-10: Gloria (Hosanna: osana OT) in excelso (in excelsis Tb)! Benedictus est veniens nomine Domini;\* benedicta est quae ventura est regnatio [= regnum] eius patris nostri David [davit'isi] (benedicta est quae ventura est ventio [= adventus] regis [om regis Op] David [davit'is] patris nostri OT); pax in caelis (in <super>caelis Tb; in <super>caelo Op) et gloria in excelsis.

Lk 19,38: Benedictus est veniens rex nomine Domini: pax super caelos et gloria in excelsis.

Jo 12,13<sup>25</sup>: Hosanna (hosanna Ad, hosana OT); benedictus est veniens nomine Domini, et (om. et OT) Rex Israel (israëlisaj).

#### 24. Mt 21,9.

S. 204,13: (*Sermo [secundus Iohannis Chrysostomi], De obitu sanctae Dei Genitricis*<sup>26</sup>)

in sancto evangelio praedicatur: Benedictus est veniens nomine Domini.

Wörtliche Übereinstimmung mit Ad + OT:

Mt 21,9 = Mt 23,39 = Mk 11,9 = Lk 13,35 = Jo 12,13.

Von der lukanischen Form nicht abhängig:

Lk 19,38: Benedictus est veniens rex (!) nomine Domini.

#### 25. Mt 21,44.

S. 196,15: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

Omnis, qui (dat.) corruet, conteretur ille et qui corripet (= ceci-derit), confringetur ille.

Indirektes freies Zitat mit geo 2-Einschlag:

[Mt 21,44: Et qui corruet super saxum illud (in-saxo illo Tb) confringetur et super quem corruet disperget (= conteret Ad; conteret OT) illum]<sup>27</sup>

Lk 20,18: Omnis qui (nom.) corruet super saxum illud, confringetur; et super quem corruet, conteret (+ illum Tb; conteretur ille Op).

#### 26. Mt 22,44.

S. 168,33: (*Cyrrillus Hierosolymitanus, De resurrectione a-mortuis*<sup>28</sup>)

David Dominum vocat illum et loquitur: Dixit Dominus Domino meo: Consede (= sede) a-dextera mea.

<sup>24</sup> დიდებული (didebuli) glorificatus Ad' ist von zweiter Hand korrigiert aus დიდ (did): magnus Ad\*.

<sup>25</sup> In der Tifiser Mravalthavi-Ausgabe nicht zitiert.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 15; hier die 2. Homilie.

<sup>27</sup> Wohl nicht ursprünglich; fehlt auch im Sinaisyrer (sys), einem Palimpsest, dem zeitlich älteren Vertreter der altsyrischen Evangelienübersetzung, während der sonst textlich bessere Curetonianus (syc) — nur diese beiden lückenhaften Handschriften (5. Jh.) sind von der Übersetzung der Einzelevangelien erhalten — fast ganz lukanischen Wortlaut hat (Tatianismus?).

<sup>28</sup> Aus demselben Sermo wie 7 (Mt 11,3).



Als Psalmenzitat überall einheitlich wiedergegeben:

Mt 22,44: Dixit Dominus Domino meo: Consede a-dextera mea (Ad + OT)  
= Mk 12,36 = Lk 20,42.

### 27. Mt 23,37.

S. 125,33: (*Sermo Iohannis Chrysostomi, De Maria et Martha, sororibus Lazari, et de Elia propheta*)

ei-loquebatur: Ierusalem, Ierusalem, quae exstirpavisti (= occidisti) prophetas et lapidavisti missos super te.

Unverkennbar geo 2-Einfluß:

Mt 12,37: Ierusalem, Ierusalem, quae exstirpavisti prophetas et lapidavisti apostolos (missos OT) tuos (super te OT).

Lk 13,34: Ierusalem, Ierusalem, quae exstirpavisti prophetas et lapidavisti missos ad-te.

### 28. Mt 24,35 (?).

S. 222,17: (*Iohannes Chrysostomus, De dedicatione*<sup>29</sup>)

loquitur ... Christus quoniam: Caeli et terra [praeteribunt, verba autem mea non]<sup>30</sup> praeteribunt.

Nur lückenhaft erhaltenes Zitat mit noch erkennbarem geo 2-Einfluß:

Mt 5,18... caeli et terra praeteribunt Op.

... praeteribit caelum et terra Tb.

... abeat caelum et terra Ad.

[Mt 24,35: caeli et terra praeteribunt, verba autem mea nequaquam (non OT) praeteribunt]

[Mk 13,31: caelum (caeli Tb) et terra praeteribunt, verba autem mea non (nequaquam Tb) praeteribunt]

[Lk 21,33: Caeli et terra praeteribunt, verba autem mea non praeteribunt]

### 29. Mt 26,41.

S. 192,17: (*Iohannes Chrysostomus, De transfiguratione*<sup>18</sup>)

quia: Mens prompta est, lingua autem infirma.

Wohl freies Zitat:

Mt 26,41: Spiritus promptus est, carnes (= corpus) autem infirmae (Ad + OT)  
= Mk 14,38.

## Zusammenfassung

1. Wegen ihres ungenauen Wortlauts scheiden für die Beurteilung ohne weiteres vier Zitate (2, 3, 8, 29) aus. Bei den direkten Zitaten unterscheiden wir zwischen (21) Wortzitaten und (4) Sachzitaten. Echte Wortzitate enthalten die Nummern 1, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 24, 26, 27, 28; freie Wortzitate: 4, 21, 23, 25; darunter sind allein 12 synoptische Herrenworte. Genaue Sachzitate, jedesmal mit einer Einleitungsformel, finden wir zweimal (15, 19), in letzterem Falle zusätzlich in Verbindung mit einem

<sup>29</sup> Aus dem gleichen Sermo wie 2 (Mt 5,40).

<sup>30</sup> Ob die Ergänzung durch den Herausgeber gerechtfertigt ist? Die nicht-aufgefüllte Stelle ergäbe ein Zitat aus Mt 5,18.

weiteren Herrenwort. Ebenso müssen wir zwei freie Sachzitate buchen (10, 22), von denen die letzte Nummer ohne Einleitungsformel erscheint. Selbst die Einleitung eines Wortzitates kann, wie 1b zeigt, die Umschreibung von Schriftworten sein und ein wichtiges Textzeugnis in sich schließen.

2. Schon ein rascher Überblick über die beigebrachten Evangelienzitate bringt uns eine arge Enttäuschung. Es stellt sich heraus, daß das älteste datierte georgische Manuskript von 864 kaum mehr die älteste Textform (= geo 1) in seinen Schriftstellen vertritt im Gegensatz zu der erst 897 kopierten Adysh-Handschrift (Ad). Vielmehr treffen wir meist die jüngere Schicht altgeorgischen Evangelientextes (= geo 2) an, wie sie uns im Text des Opiza- und Tbethi-Tetraevangeliums (OT) vor Augen tritt. An 14 Stellen (1, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 20, 21, 27, 28) stoßen wir auf eindeutigen OT-Einfluß, also auf geo 2-Überlieferung. Neben OT-Lesarten finden wir auch Ad-Einfluß in 11 Fällen (5, 6, 14, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26); hier haben wir also mit gemischtem (geo 1 + geo 2) Text zu tun.

3. Stellen wir nun angesichts der Paralleltex te die Frage, ob Mt bei den Zitaten immer führt, so ergibt sich folgende Antwort: Wir können tatsächlich meistens für Mt plädieren, nämlich ganz eindeutig bei 9 Zitaten (3, 6, 9, 13, 15, 16, 18, 27, 28). Bei weiteren 6 Stellen (5, 14, 19, 20, 21, 22) ist es zweifelhaft, ob Mt- oder Mk-Einfluß vorwiegt; sicher sprechen für Mk allein 3 Zitate (10, 11, 23). Mehr an die Vorlage eines Lk-Textes denken wir an 2 Stellen (17, 25); in 2 Fällen (4, 7) möchten wir eine lukanische Mitbeeinflussung annehmen. Harmonismus in der Form Mt + Mk + Lk könnte dreimal (1, 12, 26) vorliegen, in der Form Mt + Mk + Lk + Jo einmal (24).

4. Wenn wir von dem Ursprung der altgeorgischen Bibelübersetzung ausgehen und daran denken, daß sie auf armenisch-syrischer Texttradition fußt, dort aber das Diatessaron Tatians eine große Rolle gespielt hat, werden wir nicht ohne weiteres die Möglichkeit von der Hand weisen, daß in Zweifelsfällen, ob Mt, Mk oder Lk, harmonistische Einflüsse im Spiele sind. An einer Stelle (20) unserer immerhin kleinen Auswahl — wir ließen ja die 270 nichtsynoptischen Evangelientexte unberücksichtigt — hat das Sinai-Mravalhavi sogar einen älteren Text als der Kronzeuge der geo 1-Überlieferung, das Adysh-Tetraevangelium!

## Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen?

von

C. Detlef G. Müller

Im Jahre 1888 ließ Émile Clément Amélineau (gest. Januar 1915 mit 65 Jahren) als 13. und 14. Band in der *Collection de Contes et Chansons populaires* bei dem Verleger Ernest Leroux zu Paris (28, rue Bonaparte) seine *Contes et Romans de l'Égypte Chrétienne* erscheinen. Der eigenwillige französische Koptologe — er stammte aus der Vendée<sup>1</sup> — gibt dem Werke ein Vorwort von LXXXVII Seiten mit<sup>2</sup>. In ihm legt er einige seiner Grundgedanken über die koptische Literatur, den Glauben und die Frömmigkeit der christlichen Ägypter dar. Er betont gerade die mehr folkloristische Seite der von ihm dort übersetzten religiösen Texte und versucht, auf diese Weise das Wesen der Kopten im Zusammenhang mit ihren altägyptischen Ahnen zu erfassen. Seitdem hat kein ausgesprochener Koptologe mehr eine derartige Gesamtschau versucht. Philologische Erforschung der Sprache und Edition der vorhandenen Handschriften standen vielmehr folgerichtig im Vordergrund. Der heutige Stand der Forschung macht es jedoch notwendig, neben der weiteren philologischen Arbeit auch zu der noch fast ganz vernachlässigten Exegese der schon edierten koptischen Texte zu schreiten — sind doch neben vielen guten und treffenden Bemerkungen Amélineaus auch viele seiner eher schiefen und zweifelhaften Urteile mehr oder minder Allgemeingut der gelehrten Welt geworden, ohne daß eine Nachprüfung an den Quellen erfolgt wäre<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Über sein Leben ist mir nur der kurze Nachruf von S. R(einach) in: *Revue Archéologique*, Quatrième Série 24 (1914/15) 333s. bekanntgeworden, der kaum das dürftigste Gerüst für eine Biographie liefert.

<sup>2</sup> Amélineau pflegte die meisten seiner Arbeiten [*Dictionnaire de la Bible, Supplément 1* (1928) 241s.] mit ausführlichen Kommentaren und Betrachtungen zu versehen, die eine Gesamtschau und Beurteilung der Kopten anstreben. Er fand hierin keinen Nachfolger, und auch die Auseinandersetzung mit seinen Thesen unterblieb, da seitdem die vornehmlich philologischen Aufgaben der Wiedergewinnung und Verdolmetschung der einst so umfangreichen Schätze der koptischen Literatur die Kräfte der Koptologen in erster Linie in Anspruch nahmen.

<sup>3</sup> Das gilt auch von seiner Behauptung von der zusammenhanglosen Art der koptischen Rhetorik auf p. XLVIII des eingangs genannten Werkes; vgl. die ganz andersartigen Ergebnisse in meiner Arbeit: *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) und in meinen Aufsätzen: *Einige Bemerkungen zur »ars praedicandi« der alten koptischen Kirche* = *Mus* 67 (1954) 231–270; *Koptische Redekunst und griechische Rhetorik* = *Mus* 69 (1956) 53–72; auch G. Garitte kennt gute koptische Redekunst: *Panegyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis* = *OrChrP* 9 (1943) 100–34, 330–65 (besonders 104s.).

Eine Ansicht dieses Koptologen sei hier herausgegriffen: Auf den Seiten XXI s. des genannten Werkes schreibt er: «A peine convertis au christianisme, les Égyptiens firent un amalgame vraiment fort curieux des dogmes de leur ancienne religion et de ceux de la nouvelle qu'ils avaient embrassée plus par mode, par opposition politique et nationale que par conviction, puisqu'ils n'en comprirent jamais les croyances». Es ist bekannt, daß in Ägypten das Christentum einen in vieler Hinsicht eigenen, national geprägten Charakter annahm. Der Kopte suchte die neue Religion nach Möglichkeit mit seinen alten Vorstellungen zu vereinbaren — sofern die biblischen Schriften nicht in ausgesprochenem Widerspruch dazu standen<sup>4</sup>.

Kann man aber deswegen sagen, daß sie die Grundtatsachen des christlichen Glaubens nicht verstanden? Zur Beantwortung dieser Frage genügt es nicht, die Schriften über oder gegen die Kopten und die Berichte moderner Reisender zu befragen. Diese »Quellen« können erst im Zeugnis des koptischen Selbstverständnisses recht beurteilt werden. Und wo anders ist dieses Selbstverständnis greifbar, als in der koptischen Literatur? Ihr atomisierter Zustand und die praktische Abzweckung aller vorhandenen Reste bieten diesem Unterfangen manche Schwierigkeiten — denn nur die Zusammenstellung gelegentlicher Äußerungen erlaubt es uns, das Gesamtbild zu zeichnen. Wir können uns für die vorislamische Zeit nicht auf systematische Darstellungen von koptischer Seite stützen.

Auf den folgenden Seiten versuchen wir daher, an Hand einiger ausgewählter koptischer Texte, die Grundlinien einer koptischen Dogmatik zu zeichnen, unter Absehung von offensichtlich apokryphen, nicht gemein ägyptischen Anschauungen. Wir wagen es um so eher, diesen ersten, naturnotwendig noch unvollkommenen Versuch dem verehrten Jubilar zu widmen, als auch dieser selbst — etwa am Beispiel der ostsyrischen Litur-

<sup>4</sup> Vgl. die Bemerkungen in meiner Arbeit: *Die Engellehre der koptischen Kirche* (Wiesbaden 1959) 89–102 und die dort niedergelegten Literaturangaben [ergänzend dazu Anmerkung 28 auf S. 10 in C. Detlef G. Müller, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* = CSCO 226, und J. Doriesse, *Des hiéroglyphes à la croix* = Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul 7 (Istanbul 1960)].

<sup>5</sup> Vgl. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie* = OrChrP 3 (1937) 5–48; hier S. 5. — Für den Vergleich mit den modernen koptischen Lehren und Riten sei hingewiesen auf Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* = *Orientalia Christiana* 75 (Roma 1932), und E. Hammerschmidt, *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche* = *Symbolik der Religionen* X (Stuttgart 1962) 167–233. — Es sei weiter nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß ich im Folgenden nur einen ersten Abriß der theologischen Grundgedanken der Kopten biete, und zwar nur derjenigen, die häufiger (nicht nur in den hier zitierten Schriften) in der koptischen Literatur anklingen (eine vollständige Darstellung der koptischen Theologie wird erst nach einer systematischen Aufarbeitung der gesamten Literatur in einem größeren Werk zu bieten sein, das dann auch die innerkoptischen Häresien zu beurteilen hätte). Es geht mir darum, erst einmal klarzustellen, was die Ägypter selber lehrten. Alle dogmengeschichtlichen Begriffe, wie »Monophysitismus«, habe ich mit Bedacht weggelassen. Sie gehören methodisch erst in den Rahmen einer zweiten Stufe, nämlich der Beurteilung der koptischen

gie — auf die Notwendigkeit der systematischen Aufarbeitung und Untersuchung des in derartigen Texten niedergelegten religiösen Gedankengutes hingewiesen hat<sup>5</sup>.

### Die Gotteslehre

Für die Ägypter ist das trinitarische Gottesbekenntnis selbstverständlich: Die Heilige Trias ist ungeschaffen und von Ewigkeit her vor allen Dingen<sup>6</sup>. Damit ist die Absolutheit des Dreieinigen Gottes festgestellt. Es gibt keine übermenschlichen Zwischenwesen irgendwelcher Art, die nicht von Gott abhängen. Alle und alles verdanken allein Gott ihre Existenz<sup>7</sup>.

Gott ist also Der ganz Andere. Er ist nicht aus der ὕλη gebildet, aus der Er alle Dinge schuf. Seine Οὐσία ist vielmehr vollkommen unerkennbar und unaussprechlich. Dem Menschen ist es nicht möglich, sich Gottes Gestalt (εμορ) im Herzen vorzustellen, da damit die Gottheit verleugnet wäre, die eben als Solche unerkennbar ist. Götzendienst wäre letztlich die unvermeidbare Folge<sup>8</sup>.

noch Note<sup>5</sup>

Theologie. Diese ist aber erst möglich, wenn das koptische Selbstverständnis einwandfrei festgestellt ist. Alle Beurteilungen der koptischen Kirche leiden bisher an dem Fehlen dieser ersten, systematischen(!) Aufarbeitung der Quellen. Man tat meist den zweiten vor dem ersten Schritt. Das war früher verständlich. Doch inzwischen sind immer zahlreichere Zeugnisse der koptischen Literatur in zuverlässigen Editionen zugänglich gemacht worden, insbesondere auch solche des fruchtbaren Jahrhunderts vor dem Arabereinmarsch. Wir erkennen immer mehr, daß die seit dem Erscheinen der GCAL anerkannte Höhe der mittelalterlichen ägyptischen Theologie nicht von ungefähr kommt, sondern auf den Arbeiten in koptischer Sprache aufbaut. Doch deren Auswertung liegt bisher im Argen. — Es wird später wohl auch einmal möglich sein, landschaftliche Unterschiede in der theologischen Auffassung der Ägypter festzustellen. Vorerst ist es dazu jedoch noch zu früh. Man hüte sich aber vor zu starker Betonung entwicklungsgeschichtlicher Fragestellungen. Der Kopte verspürte wenig Lust dazu, von den Vätern einmal klargestellte Dinge nun unbedingt neu und wieder anders zu formulieren. Er bleibt vernünftigerweise bei den alten Erkenntnissen, präzisiert sie lediglich und versucht, sie durch immer neue Wiederholung klarer und deutlicher zu machen. — Auf jeden Fall dürfte die Darstellung der koptischen Theologie nach den Quellen auch zeigen, wo die Ägypter theologisch die Akzente setzten und was ihnen als das Wichtigste erschien.

<sup>6</sup> Johannes von Parallos (um A. D. 600) bekennt: τετρας ετορααβ ογατκουτε τε αγω εσποου χινηνεζ ραον πικα πμ [vgl. A. van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques* = *Miscellanea Giovanni Mercati I: Bibbia — Letteratura Cristiana Antica* = *Studi e Testi 121* (Città del Vaticano 1946); im Separatdruck (Estratto) p. 12, col. b.]

<sup>7</sup> Gott als Schöpfer bei Johannes von Parallos, vgl. A. van Lantschoot, l. c. (Anmerkung 6) 8, col. a. Bei »Agathonikos von Tarsos« (einem Pseudepigraphen aus der pachömianischen Klosterwelt) heißt es ausdrücklich, daß Gott alle Dinge unterhalb und oberhalb des Himmels schuf [vgl. W. E. Crum—A. Ehrhard, *Der Papyruscodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham* = *Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 18* (Straßburg 1915) 22, Zl. 5f.].

<sup>8</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, l. c. (Anmerkung 7) 22, Zl. 6—13); in alter Zeit war diese Anschauung in der Ägyptischen Kirche keineswegs selbstverständlich, zumal in Mönchskreisen; wie die Anthropomorphiten der Sketischen Wüste zur Zeit des 23. Patriarchen Theophilos (385—412) beweisen [vgl. *The Origenist and*

Allein der Leib ( $\Sigma\omega\mu\alpha$ ), den der Christos trug, ist unseren Sinnen zugänglich; und dieser Leib wird auch »der Christos« genannt. Die Gottheit hingegen, die sich mit dem Fleisch ( $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ) vereinte, bleibt unaussprechlich<sup>9</sup>. Kein Mensch kann sie erblicken. Nur der Sohn kennt den Vater und damit die Gottheit nur sich selber<sup>10</sup>.

Der Sohn ist das Wort des Vaters, der Heilige Geist Sein Hauch ( $\mu\upsilon\tau\eta\epsilon$ ). Und die Trias insgesamt ist  $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ <sup>11</sup> und unkörperlich ( $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ) — ohne Anfang und ohne Ende<sup>12</sup>. Sie ist ein Wesen aus drei Hypostasen, die Eins sind, wie die Strahlen der Sonne, die trotz ihrer getrennten Erscheinung von einer  $\text{O}\upsilon\sigma\iota\alpha$  sind<sup>13</sup>. Daher sündigt auch jeder gegen den Heiligen Geist, der Jesus nicht als Sohn Gottes bezeichnet<sup>14</sup>.

Die Gottessohnschaft Jesu geht klar aus dem dreimaligen Hinweis des Vaters hervor<sup>15</sup>. Das heißt aber nicht, daß der Gottessohn einst nicht existierte. Das Wort ist von Ewigkeit her bei Gott und Selber Gott<sup>16</sup>. Der Gedanke an eine »Zeugung« des Sohnes durch den Vater im menschlichen Sinne wird strikt abgelehnt<sup>17</sup>.

Gott — Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen — haben Ihren Thron im Siebenten Himmel<sup>18</sup>. Feuer ist hier das vorherrschende Element<sup>19</sup>. Daher gelangt auch nur der Sohn auf die höchste Stufe dieses Thrones (oder hinter die 7 Vorhänge), da Er ja selber von dort ausging. Engel und Mensch müssen sich mit einer anbetenden und lobpreisenden Position zu Füßen der Heiligen Trias begnügen<sup>20</sup>.

noch Note <sup>8</sup>

Anthropomorphic Strife at the Mount of Nitria and in Scetis = Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n-Natrūn II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. Edited by W. Hauser (New York 1932) 125–44; K. Müller–H. Frhr. von Campenhausen, *Kirchengeschichte I 1* (Tübingen <sup>3</sup>1941) 636].

<sup>9</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 22, Zl. 13–16.

<sup>10</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, Zl. 16–18; Mt. 11, 27.

<sup>11</sup> Vater, Sohn und Geist stehen also auf gleicher Höhe. Niemand ist niedriger als der Andere. Der Name »Sohn« bedeutet keine geringere Stellung gegenüber dem »Vater« [A. van Lantschoot, *Les »Questions de Théodore«* (Ende des 7. Jahrhunderts A. D.) = Studi e Testi 192 (Città del Vaticano 1957) 47, 97, 141s., 242].

<sup>12</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 22, Zl. 17–20.

<sup>13</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25, 80.

<sup>14</sup> Vgl. Mt 12, 32; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 16, 81, 115, 167: Die Einheit der Drei Personen der Trias ist demnach also der Grund dafür, daß die Mißachtung Jesu gleichzeitig eine Sünde wider den Heiligen Geist darstellt.

<sup>15</sup> Ps 2, 7 (LXX); Mt 3, 17; Lk 9, 35; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 23s, 85, 122, 186s.

<sup>16</sup> Jo 1, 1f.; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 36, 92, 133, 216s.

<sup>17</sup> Die antike Vorstellung von der neutralen Existenz der Biene, die demnach nicht aus geschlechtlicher Zeugung entstünde, wird etwa als Beispiel angeführt in den »*Questions de Théodore*« (l. c. [Anmerkung 11], die 14. Frage).

<sup>18</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 42, 94, 138, 230 (nach einer Predigt des 33. alexandrinischen Patriarchen Theodosios I., A. D. 536–67).

<sup>19</sup>  $\sigma\upsilon\kappa\alpha\theta\epsilon\sigma\tau\alpha$   $\mu\epsilon\tau\omega\tau$ , ein Feuerthron erhebt sich im Himmel; vgl. »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 43, 233 (auch H. Traub in: ThWb V 511f.).

<sup>20</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 43, 95, 139, 234.

Auch die Vorstellung von den Lichtcherubim als Thron Gottes ist den Kopten bekannt<sup>21</sup>.

Die Fleischwerdung des Sohnes geschah aus völlig freien Stücken. Er erschien in Knechtsgestalt, während Er doch Sohn Gottes und Gott ganz in Wahrheit blieb<sup>22</sup>. Jede Zerteilung der zwei Naturen (etwa bei der Passion) wird strikt abgelehnt. Gott hat wirklich alles in menschlicher Gestalt erlebt<sup>23</sup>. Er wurde als ein Gott von der Jungfrau Maria geboren, aß, trank, verwandelte das Wasser in Wein, erlebte alle Stationen der Passion, wurde wieder auferweckt und stieg zu den Himmeln empor zur Rechten des Vaters und wird die Lebendigen und die Toten richten. Die besondere Betonung wird auf die Einheit der beiden Naturen gelegt und dann darauf, daß wirklich Gott alle diese menschlichen Leiden durchmachte, nicht nur sein irdischer Scheinleib<sup>24</sup>. Er litt aus eigenem Willen, nicht aus Machtlosigkeit<sup>21</sup>. Und schließlich ist der Richter nur noch als »Gott« zu beschreiben.

Es ist die Menschwerdung des Sohnes, die zum Gebet zu ihm als dem allein erkennbaren Teil der Gottheit ermuntert<sup>25</sup>.

### Die Engel- und Dämonenlehre

Engel und Dämonen spielten für den Glauben und insbesondere die Frömmigkeit der Kopten eine große Rolle. Die ägyptischen Christen wußten um ihr Wirken und trugen dem Rechnung. Viele sahen hier eine Möglichkeit, altägyptische Anschauungen mit dem neuen Christenglauben zu vereinbaren und ihnen in ihrer Frömmigkeit einen festen Platz anzuweisen. Manches mehr apokryphe Stück der koptischen Literatur legt davon beredtes Zeugnis ab. Unter diesen Umständen ist es bemerkenswert, daß trotzdem die biblischen Grundlagen gewahrt und nichts ihnen Widersprechendes verkündet wurde<sup>26</sup>. Gerade hier zeigt das nähere Studium deutlich, wie sehr die Ägypter ein ausgesprochenes Bibelchristentum ver-

<sup>21</sup> Das Gebet des Heiligen Athanasios [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) LVI–LIX, CLVII, 503–11, 1012–20].

<sup>22</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 53, 100, 147, 256.

<sup>23</sup> W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905) Nr. 194 = Or. 3581 A (22): Das Wort wurde Fleisch, wahrer Mensch und bewahrte trotzdem Seine Göttlichkeit. — Proklos von Kyzikos über das verachtungswürdige Dogma des Nestorios [koptische Version: E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII–XLIV, 97–104, 241–47]: Der Sohn ist ἁμοούσιος mit dem Vater. Er ist keine Φαντασία, sondern in Wahrheit Gott und in Wahrheit Mensch. Als Mensch ist Er so wie wir, nur sündlos: Die beiden Naturen (φύσεις) sind eine ἑνωστικὴ aus der Gottheit und der Menschheit.

<sup>24</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 67 s., 105 s., 155 s., 284–86.

<sup>25</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, 80.

<sup>26</sup> In meiner Arbeit *Die Engellehre der Koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten* (Wiesbaden 1959) befragte ich die koptische Literatur bereits einmal auf ihre Aussagen über diesen speziellen Punkt, so daß ich mich hier kurzfassen und auf das vorliegende Buch verweisen kann.

traten. Die Bibel war für sie eine lebendige Größe und das dogmatische Lehrbuch κατ' ἐξοχήν. Bibelkunde war für die angehenden Geistlichen das eigentliche Prüfungsfach<sup>27</sup>.

Johannes von Parallos faßt daher die koptische Anschauung richtig zusammen, wenn er betont, daß die Heilige Trias alle unzählbaren englischen Ordnungen und Mächte schuf: Engel, Erzengel, Cherubim, Seraphim, die Vier Tiere mit den zahlreichen Augen, die Mächte (σομ), die Herrschaften (μῆτραι) und die Ordnungen (ταγμα), die die Schrift nicht namentlich aufführt. Eph 1,21 stelle Christos ausdrücklich über alle<sup>28</sup>.

Doch bestanden die Himmel und ihre Bewohner, die Diener der Trias, bereits vor der Welt (κοσμος)<sup>29</sup>. Aus der Schöpfungsgeschichte unserer biblischen Genesis ist daher nichts über die Schöpfung jener zu entnehmen, da sie sich allein auf unsere Welt bezieht.

Daraus wird richtig gefolgert, daß diese himmlischen Mächte ebenso wie Gott nicht den Gegebenheiten des Weltalls (Sonne, Mond und Sterne) und der Natur des irdischen Lebens ausgesetzt sind<sup>30</sup>.

Feuer ist daher ihr Element, und Geister (πνεῦμα)<sup>31</sup> sind sie. Sie haben keinen Leib in unserem irdischen Sinne, sondern können nur von Fall zu Fall als Boten Gottes in körperlicher Gestalt vor uns erscheinen<sup>32</sup>.

Ihr eigentlicher Platz ist aber vor Gott, der Heiligen Trias, der sie dienen und die sie preisen — in entsprechender Abstufung bis hin zu den Erzengeln Michael und Gabriel, die Gott am nächsten sind<sup>33</sup>.

Sie sind es auch, im Verein mit den Erzengeln Raphael und Suriel (Uriel), die die größte Rolle in der Frömmigkeit des christlichen Ägyptens spielen. Ihre (insbesondere Michaels) Ikone bewahrt er in seinem Hause an bevorzugtem Platze auf und wallfahrtet zu ihren Kirchen und Kapellen. Auch auf Amuletten und in der Magie spielen sie eine große Rolle<sup>34</sup>. Der Engel Ruphos (ῥοϋφος) als »Engel über das Land Ägypten« ist hingegen nur einmal in einem Gefäßzauber (Verfluchung) belegt und dürfte lediglich lokale Bedeutung gehabt haben<sup>35</sup>. Die große Verehrung Michaels und seine

<sup>27</sup> Vgl. M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600* (Philosoph. Diss. Berlin 1956) I 50.

<sup>28</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 12 col. b–13 col. a.

<sup>29</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 13 col. b.

<sup>30</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 14.

<sup>31</sup> Vgl. auch Ps 103,4 (LXX).

<sup>32</sup> Kyrill von Alexandrien(?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6, 57.

<sup>33</sup> Kyrill von Alexandrien(?), a. a. O. (Anmerkung 7) 11f., 64.

<sup>34</sup> Vgl. etwa ein Amulett gegen Skorpionbiß, das Michael, Gabriel und Raphael anruft [V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Jhg. 1933/34, 1. Abh., 41 (Nr. XXI [93]) und die Abbildung auf S. 19].

<sup>35</sup> Vgl. V. Stegemann, a. a. O. (Anmerkung 34) 82–84 [Nr. LII (115)]. Das Stück wird vom Herausgeber auf Grund der Handschrift in das 10./11. Jahrhundert A. D. gesetzt. In meiner *Engellehre* (vgl. Anmerkung 26) unterblieb die Erwähnung dieses Engels. Er wäre also nachzutragen.



Bedeutung für Ägypten machten es wohl im allgemeinen überflüssig, das Land einem speziellen Engel anzuvertrauen.

Ein großes Betätigungsfeld für die Engel ist schließlich beim irdischen Tode gegeben. Sie sind es, die die Seelen der Gerechten vom Leibe hinwegtragen und sie sicher über den Feuerfluß geleiten in die andere Welt (hier, bei der Topographie des Jenseits, finden sich die meisten Anklänge an altägyptische Anschauungen). Und umgekehrt kümmern sich dann die Dämonen, die dem Satan unterstehenden, mit ihm gefallenem Engel, um die Seelen der Sünder<sup>36</sup>.

Hervorragende Heilige, wie Schenûte der Große (gest. um 451) werden daher besonders geehrt, wenn man sie als den Unkörperlichen (d. h. Engeln) gleich bezeichnet, die der Trias in Vollkommenheit singen<sup>37</sup>.

Johannes von Parallos ist — seiner Haltung entsprechend — der Fall des Satans und die Einsetzung des Erzengels Michael an seiner Stelle unbekannt<sup>38</sup>. Im Gegensatz zu den sonst überlieferten Zeugnissen seiner Glaubensgenossen lehnt er die Berichte über diese Dinge ab. Konsequenter betont er, daß uns alle Angelegenheiten der Engel unbekannt seien, da sie vor der Erschaffung des Menschen geschahen<sup>39</sup>. In seiner kämpferischen Schärfe ist Johannes hier bei seinen gut gemeinten und wichtigen Bemühungen gegen die ausschweifende Phantasie mancher Kreise etwas über das Ziel hinaus geschossen. Mit Recht hat die Koptische Kirche die Vorstellung von dem Fall des Satans und seiner Dämonen aus der himmlischen Welt festgehalten<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 5, 55f. — Vgl. weiter die unbarmherzigen Engel mit den verschiedenen, furchtbaren Gesichtern (einzelne sogar mit zweien), aus deren Mündern Rauchwolken von Feuer quollen, und die die Seele des Presbyters holten, der die Güter der Kirche mit den Huren verzehrte und nicht des Gerichtes eingedenk war [A. Grohmann, *Die im Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe II* = ZDMG 68 (1914) 1–46, hier S. 32–36]. — Die unbarmherzigen Engel züchtigen auch denjenigen, der seinen Bruder schlug, mit Geißeln von Feuer in alle Ewigkeit [vgl. die Katechese Pachöms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82, und C. D. G. Müller, *Engellehre* (Anmerkung 26) 246 (Nr. 141)].

<sup>37</sup> H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier S. 92–97 (nach British Museum Or. 3580).

<sup>38</sup> Johannes wendet sich hier gegen die umfangreiche, in der koptischen Kirche gerne gelesene und benutzte apokryphe Literatur, insbesondere das »Buch der Einsetzung des Erzengels Michael«, das aber seinerseits wieder ältere Literatur bearbeitet (von mir ediert und übersetzt im CSCO 225/226: *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*). Schon Peter I. von Alexandrien (gest. 311) lehrt die Ersetzung des Satans durch Michael [C. D. G. Müller, *Engellehre* (Anmerkung 26) 174f. (Nr. 85)].

<sup>39</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 17 ss.

<sup>40</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 38 s., 93, 133, 224 s.: Der Satan war ursprünglich oberster Erzengel.

Sein Wirken gilt nun hier auf Erden dem Verderben der Menschen. Seine Dämonen<sup>41</sup> suchen in die Menschen einzudringen und ihnen Krankheiten zu bescheren<sup>42</sup> und sie in jeder Weise zu verführen. Doch das Gebet vertreibt die Dämonen<sup>43</sup>. — Es ist auch der Satan, der in Glaubensdingen einen schlechten Einfluß auf die Menschen auszuüben und sie auf einen falschen Weg zu führen sucht<sup>44</sup>. Er legt dazu falsche Anschauungen in ihre Herzen<sup>45</sup>. Niemals tut Gott das<sup>46</sup>. Der Dämon des Unglaubens ist die große Waffe des Teufels<sup>47</sup>. Und wer nicht an Christos glaubt, glaubt an den Teufel, den man mit Recht »Wolf« nennt, nach dem bösesten der wilden Tiere<sup>48</sup>. Er gaukelt dem Menschen Dinge vor, die er niemals erfüllen kann, da es ihm als Bewohner des feurigen Abgrundes nicht möglich ist, jemandem das Paradies zu öffnen<sup>49</sup>. Dafür kettet er die Menschen durch die Sünde an sich. Sie ist seine Stärke<sup>50</sup>. Damit ist er der Vater dieser Sünder. Bei der immer stärkeren Betonung der Taufe in späterer Zeit ist es dann selbstverständlich, daß der Teufel generell als Vater aller Untertaufen bezeichnet wird<sup>51</sup>. Seine Finsternis ist ihr Element, und die Verdammnis im Gericht ist ihr Schicksal (in Übereinstimmung mit dem damaligen ägyptischen Weltbild ist vorausgesetzt, daß allen Menschen die Möglichkeit des Getauftwerdens offenstand). Aber auch der Teufel wird von dem Christos schließlich gerichtet und in ein Feuermeer geworfen. Er kann sich selbst nicht retten, geschweige denn seine Anhänger<sup>52</sup>.

### Die Schöpfung

Über die Erschaffung unserer irdischen Welt und damit des Menschen waren die Kopten aus dem Anfange der Bibel unterrichtet worden. Sie hielten sich getreulich an das dort und in einigen ausmalenden apokryphen Schriften Niedergelegte.

<sup>41</sup> Sie heißen auch Engel (αγγελος) des Teufels; vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>42</sup> Archimandrit Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73.

<sup>43</sup> Vgl. Panüte: Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

<sup>44</sup> Nach Konstantin von Assiüt (um 600) müht sich der Teufel, die Gläubigen zum Abfall zu bringen [vgl. G. Garitte, *Le Panégyrique de s. Georges attribué à Constantin d'Assiout* = Mus 67 (1954) 271–77, hier S. 274].

<sup>45</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, 80.

<sup>46</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 38, 93 (Gott ist nicht der Urheber des Übels), 134, 221.

<sup>47</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 38, 94.

<sup>48</sup> »Questions de Théodore«, 27, 87, 125, 194 s. — Er wird allgemein als dunkler Nubier oder Äthiopier gedacht [C. Detlef G. Müller, *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 133f.].

<sup>49</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 48, 97 s., 142, 243 s.

<sup>50</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 50, 99, 144, 248 s.

<sup>51</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 60, 272.

<sup>52</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 61 s., 104, 154, 276.

Nach Gn 1,20 brachte die Erde auf den Befehl Gottes hin lebendige Seelen hervor, die damit Erde von der Erde sind. Das Entscheidende dabei bleibt aber stets das Wort des Allmächtigen<sup>53</sup>.

Sein besonderes Augenmerk wendet der Kopte aber der Belebung und Beseelung des geschaffenen Menschen durch Gott zu. In Gn 2,7 heißt es: ... και ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, και ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Dieser Lebensodem ist für die koptische Theologie mit dem Heiligen Geiste zu identifizieren, den Adam zusätzlich zum eigentlichen Lebensprinzip besaß. Durch den Sündenfall (Essen vom Baume) ging der Mensch dann seiner verlustig und erhielt ihn erst von Christos wiedergebracht. Für den Christen heißt das also durch die Taufe<sup>54</sup>.

Dieser Lebensodem (Heiliger Geist) ist somit dem Menschen allein eigen. Die übrigen Lebewesen erhielten nur einen allgemeinen Lebensodem und nicht denjenigen Gottes (Heiliger Geist), wie der Mensch. Wenn daher Gn 3,7 nach dem Sündenfall von der Nacktheit des ersten Menschenpaares die Rede ist, so ist damit nicht das Fehlen von Kleidungsstücken in unserem Sinne gemeint. Vielmehr weist die Stelle auf das Fehlen des Heiligen Geistes hin, dessen der Mensch nun verlustig ging. Er ist danach nicht mehr Gottes Ebenbild im vollen Sinne, da der allgemeine Lebensodem eben auch den übrigen Lebewesen eigen ist. Überdies kam nun ein unreiner Geist über die Menschen. Erst die Menschwerdung des Herrn und die Taufe im Namen des Dreieinigen Gottes also nimmt diesen unreinen Geist vom Menschen und schenkt ihm erneut den Heiligen Geist. Der Ungetaufte hingegen bleibt mit dem unreinen Geist behaftet. Doch noch schlimmer steht es mit dem Getauften, der zum Apostaten wird, wie 2 Petr 2,20f. beweist. In ihn gehen mehr unreine Geister ein, als er vorher je hatte<sup>55</sup>.

Wichtig ist dabei der freie Wille des Menschen. Gott schuf den Menschen zum Guten. Aber Er ließ ihm auch die Möglichkeit, das Böse zu tun. Die Strafe für die Sünder ist also gerecht, da sie die Freiheit der Wahl hatten. Gott hat sie nicht veranlaßt, das Böse zu vollbringen<sup>56</sup>.

Es findet sich jedoch in der koptischen Literatur noch eine andere, häufige Erklärung der Gottesebenbildlichkeit Adams: Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis (εἶμα) und seinem Bilde (μοῖρα)<sup>57</sup>. Als Adam nun von dem Baume aß, verließ ihn das Gleichnis (εἶμα) Gottes,

<sup>53</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 26f., 82f.

<sup>54</sup> Jo 20,22. — Vgl. »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 15 s., 80 s., 113–15, 164–67 [vgl. auch meine Rezension in: OLZ 54 (1959) 136–41, hier Sp. 139].

<sup>55</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 16–19, 81 s., 115–17, 168–73.

<sup>56</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 36 s., 92, 133 s., 218–20.

<sup>57</sup> Neben der in Anmerkung 58 angegebenen Stelle auch etwa in einem Gebet um Heilung für einen Kranken [vgl. V. Stegemann, a. a. O. (Anmerkung 34) — Nr. XLIII (106) 64f.; Schrift des 10./11. Jahrhunderts].

und allein das Bild (ἑκόνη) verblieb ihm, das ihn zu einem vollkommenen Menschen machte<sup>58</sup>.

### Die Erlösung

In der Erlösungslehre zeigt sich einmal mehr der strenge Biblizismus der Kopten. Jesus, der fleischgewordene Gottessohn alleine, führt sie durch. Er stieg vom Wagen der Cherubim herab auf die Erde um des Menschen willen und erlöste ihn durch seinen Leib und sein Blut, deren Genuß (im Heiligen Abendmahl) das Gift der Schlange zerstört<sup>59</sup>. Sein Vorläufer ist Johannes der Täufer, der die Tür zum Baptisterium öffnete (Tauftheologie!). Der Christos vergibt dann die Sünden und führt zum Himmelreich<sup>60</sup>.

Aber erst, nachdem die Zeiten dazu reif und erfüllt waren, erschien der Heiland zur Erlösung<sup>61</sup>.

### Die Heilige Schrift

Das Schriftstudium stand bei den Kopten in hoher Blüte. Der angehende Pfarrer mußte sogar einzelne Bibelbücher auswendig lernen<sup>27</sup>, wie das ja auch für den ernsthaften Asketen und Mönch selbstverständlich war. Und stets wird der Prediger und überhaupt der ägyptische Theologe seine Argumentation durch reichliche Bibelzitate untermauern, die er wohl zu meist auswendig darbietet. Schon das zeigt die hohe Stellung der Bibel in der Ägyptischen Kirche. Sie ist in jedem Falle die Norm, nach der man sich zu richten hat und die alles richtet. Wer nicht an die vier Evangelien glaubt, wird verflucht<sup>62</sup>. Auch die Häretiker denken im allgemeinen nicht anders. Der Unterschied liegt vielmehr in der Exegese. Auf jeden Fall ist der ganze göttliche Reichtum in den Heiligen Schriften zu studieren<sup>63</sup>.

Doch nicht nur aus dem faktischen Verhalten der Kopten ist ihre Wertschätzung der Bibel zu entnehmen. Johannes von Parallos etwa betont sogar ausdrücklich, daß die Heiligen Schriften voller Heil (οὐρανί) und Licht (οὐραίν) seien<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 53, 100, 147, 256 s.

<sup>59</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 33, 90, 130, 210. — Auch die Liturgie läßt die Erlösung durch Jesu Blut geschehen [J. Doriesse—E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* = Bibliothèque du Muséon 47 (Louvain 1960) 14].

<sup>60</sup> Mt 3,2 und 11 wird zum Vergleich des Vorläufers mit dem Herren herangezogen; vgl. »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 49, 98, 143, 246.

<sup>61</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 59, 152, 271.

<sup>62</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 27, 87, 124 s., 195 s.

<sup>63</sup> Proklos von Kyzikos über das verachtungswürdige Dogma des Nestorios (koptische Version) = E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII—XLIV, 97—104, 241—47.

<sup>64</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 12, col. b.

Aber dabei verkennt der Kopte nicht, daß manche Stelle dem oberflächlichen Leser unverständlich bleiben muß. Es kommt also darauf an, die geistlichen (ⲛⲓⲕⲉ) Schriften Gottes aufzulösen, sie richtig zu interpretieren (mit der Hilfe des Heiligen Geistes)<sup>65</sup>.

### Die Sakramente

Johannes der Täufer war in Ägypten einer der angesehensten Heiligen. Zahlreiche Gedenktage und Schriften zeugen von seiner Beliebtheit und der Beschäftigung mit seiner Person bei Kleros und Laien<sup>66</sup>. Es nimmt daher nicht wunder, daß auch das Sakrament der Heiligen Taufe, das ihm als Täufer des Herrn in besonderem Maße zugeeignet ist, bei den Kopten eine große Rolle spielt. Im Mittelpunkt zahlreicher theologischer und paränetischer Äußerungen steht die Tauffrage.

Die Heilige Taufe ist die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche und damit für die schließliche Vereinigung mit dem Herrn dieser Kirche. Allein die früh sterbenden kleinen Kinder können auch ohne Taufe in das himmlische Königreich gelangen. Bereits, wenn sie im Mutterleibe Gestalt annehmen, werden sie für das Königreich der Himmel eingetragen<sup>67</sup>.

Jeder andere muß aber der Einladung der Heiligen Taufe folgen, wenn er an der Hochzeit des Herrn der Kirche teilnehmen will<sup>68</sup>. Damit wird wieder auf den Täufer verwiesen, der zur Taufe aufforderte und damit das Tor des Königreichs der Himmel öffnete<sup>69</sup>.

Die heute beobachtete Wichtigkeit der Weihe des Taufwassers in der Koptischen Kirche<sup>70</sup> wird auch schon in der Literatur der alten Zeit bezeugt<sup>71</sup>.

Das entscheidende Geschehnis bei der Taufe ist die Rückkehr des seit Adam verlorenen Heiligen Geistes in den betreffenden Täufling und die Verbannung aller unreinen Geister<sup>72</sup>. Diese zentrale Aussage der koptischen Tauftheologie erklärt zur Genüge, warum die Heilige Taufe in der Ägyp-

<sup>65</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 14, (79, 112), 161.

<sup>66</sup> Vgl. W. C. Till, *Johannes der Täufer in der koptischen Literatur* = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 16 (Wiesbaden 1958) 310–332; ergänzend dazu jetzt K. H. Kuhn, *A Coptic Panegyric on John the Baptist attributed to Theodosius, Archbishop of Alexandria* = Mus 76 (1963) 55–77.

<sup>67</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6, 57f.

<sup>68</sup> Theophilus von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 12f., 65 (wieder wird dabei auf die seinerzeitige Einladung Johannes des Täufers zur Heiligen Taufe hingewiesen).

<sup>69</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 49, 98, 143, 246.

<sup>70</sup> Vgl. Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche* = Orientalia Christiana 75 (Rom 1932) 84.

<sup>71</sup> Vgl. den Bericht von der Wasserweihe durch den Erzbischof Theophilus in Gegenwart des Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7), 14f., 68.

<sup>72</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 15, 80, 114, 165 – 17 s., 81 s., 116, 170 s. – 18, 82, 116 s., 172 (der Kopte kann dabei auch von dem Wohnen des Christos im Täufling reden).

tischen Kirche und ihrer Frömmigkeit diese überragende Stellung einnimmt. Die Taufe wird zum höchsten Fest des Jahres<sup>72a</sup>.

Die Taufe des Erwachsenen setzt die Buße voraus, die daher mit diesem Sakrament von altersher in engem Zusammenhang steht<sup>73</sup>. Ein strenger Lebenswandel, Hand in Hand mit dem Unterricht in der christlichen Lehre, gehört dazu. Von dem Ungläubigen wird eine dreijährige Wartefrist verlangt, ehe er getauft werden kann<sup>74</sup>. Die Krankheit wird als Anregung zur Buße aufgefaßt, die man tun will, um wieder gesund zu werden<sup>75</sup>. Gott bewacht daher nicht nur den Gerechten, wie Hiob, sondern auch den Ungerechten, wie Saul oder Herodes, bewacht Er eine Zeitlang — immer hoffend, er würde schließlich doch noch von seiner Verworfenheit ablassen und sich Gott zuwenden<sup>76</sup>.

Rückfall und Verleugnung, überhaupt aller Unglauben ist daher als Entfremdung von der Taufe zu bezeichnen<sup>77</sup>. Selbst einzelne gute Früchte werden dann wertlos, da die Verleugnung der Taufe mit dem Abhauen der Wurzeln des Baumes identisch ist. Damit ist natürlich jede Frucht eo ipso verloren<sup>78</sup>. Der Verleugner ist Judas gleich<sup>79</sup>. — Auch kann sich niemand durch Vorschützen von Unkenntnis salvieren. Nach David (Ps 18,5 LXX) wird jedermann die Taufe angeboten — gleichgültig, in welchem Lande er lebt<sup>80</sup>.

Damit ist der Ungetaufte in keinem Falle den Schafen des guten Hirten zugehörig<sup>81</sup>. Er war vielmehr Zeit seines Lebens tot, suchte nicht das Leben — blieb in der Finsternis<sup>82</sup> und suchte nicht das Licht<sup>83</sup>.

Von größter Wichtigkeit bei der Taufe ist das Zeichen des Kreuzes. Hat der Priester das Taufbecken nicht mit dem Zeichen des Kreuzes versiegelt, fehlt der Heilige Geist. Damit ist die Taufe wertlos. Und schließlich schützt die Versiegelung mit dem Kreuzeszeichen auch vor Dämonen und unreinen Geistern<sup>84</sup>.

<sup>72a</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 50 s., 99, 145, 250.

<sup>73</sup> Fragen an den Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73. — Lobpreis der Buße: Müller, *Die alte koptische Predigt* (Anmerkung 3) 60.

<sup>74</sup> Justinus der Samaritaner (aus dem pachōmianischen Milieu), a. a. O. (Anmerkung 7) 28, 83.

<sup>75</sup> Fragen an Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 19, 73f.

<sup>76</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 29f., 85f.

<sup>77</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 35, 91.

<sup>78</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 25, 86, 123, 190 s.

<sup>79</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 30, 88, 127 s., 202 s.

<sup>80</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 19–21, 83 s., 118–20, 175–81 — 58 s., 103, 151, 268 s. [die Apostel sind die Vermittler der Taufe, die »Ölverkäufer« (Mt 25,9)].

<sup>81</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 27, 87, 124 s., 194.

<sup>82</sup> Scilicet seines Vaters, des Teufels: »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 60, 103, 153, 272.

<sup>83</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 29, 88, 126, 198 s.

<sup>84</sup> Kyrill von Jerusalem über die Auffindung des Kreuzes und die Taufe Isaaks des Samaritaners [koptische Version: E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XVI–XIX, CI–CXIII, 183–230, 761–808].

Eine bestimmte Zeit für die Taufe, nach altchristlicher Sitte, war bei den Ägyptern wohl seit dem 5. Jahrhundert nicht mehr allgemein üblich. Man taufte mehr und mehr zu verschiedenen Zeiten des Jahres<sup>85</sup>.

Neben der Taufe (und der Buße) steht dann als anderes, großes Sakrament die Heilige Eucharistie. Für den Kopten besteht — wie in den übrigen großen Kirchen — natürlich kein Zweifel darüber, daß in Brot und Wein Leib und Blut des Erlösers auf dem Altare dargebracht werden.

Im allgemeinen glaubt der Ägypter, daß nach der Epiklese der Heiland selbst aus dem Himmel mit seinem englischen Hofstaat herabkommt und sich auf den Elementen niederläßt, sie dergestalt verwandelnd<sup>86</sup>. Irgendeine theologisch-philosophische Spekulation steht nicht dahinter. Auch ist das räumliche und zeitliche Problem kaum erkannt<sup>87</sup>. Die Ubiquitätslehre wird eben ganz naiv vorausgesetzt. Man weiß, daß Gott über Raum und Zeit steht.

Auch das Problem des Priesters, der unwürdig opfert, stellte sich den Ägyptern. Ist das Opfer eines Presbyters, der gleichzeitig Magier ist, gültig oder nicht? Und wenn nicht, empfängt der Gerechte von ihm die Eucharistie nur auf körperliche Weise? Das wird verneint. Der Gerechte empfängt wirklich. Nur in den Händen des unwürdigen Priesters ist das Opfer nicht<sup>88</sup>.

Außerdem darf nicht am gleichen Tage das eucharistische Opfer zweimal auf dem gleichen Altare dargebracht werden<sup>89</sup>.

Den Sünder, der bereut hat, zu Christos zurückgekehrt ist und an ihn glaubt, machen sein Leib und Blut rein wie Schnee<sup>90</sup>.

Fasten und Beten sind die rechte Zubereitung auf den Empfang des Heiligen Mahles<sup>91</sup>.

<sup>85</sup> Von ἑβδομάς σαββάτων (die Woche des Sabbats = die Woche nach dem Ostersonnabend), in der getauft wird [durch den Erzbischof (Patriarch)], redet noch Panüte in den Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

<sup>86</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 44, 96, 140, 235 s. — Das Fleisch (das Er ursprünglich mit in den Himmel hinaufgenommen hatte) und das Blut des Heilandes selbst kommen also aus dem Himmel und vermischen sich mit den Elementen [»Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25, 81].

<sup>87</sup> Der 40. Patriarch von Alexandrien, Johannes III. (681–89), schneidet diese Frage an und lehnt die Ubiquitätslehre, nun selbst naiv, ab: Christos und Sein riesiger Hofstaat passen nicht in eine kleine, von Menschenhänden gemachte Kirche [»*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 44, 96, 140, 236].

<sup>88</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>89</sup> Vgl. W. E. Crum, *Texts attributed to Peter of Alexandria* = JThSt 4 (1903) 387–97, hier 388–91 (mit Literaturhinweisen: Diese Regel auch in einem Kanon, der zu Ende des 12. Jahrhunderts Gregor von Nyssa zugeschrieben wurde).

<sup>90</sup> »*Questions de Théodore*«, a. a. O. (Anmerkung 11) 34, 90, 131, 211.

<sup>91</sup> Vgl. H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier 102f. — Für die offizielle, derzeitige Zählung der Sakramente vgl. die beiden in Anmerkung 5 genannten Werke. Aus der koptischen Literatur ist aber über die dort genannten weiteren Sakramente nichts zu entnehmen. Theologie und Frömmigkeit konzentrierten sich ganz auf die klassischen beiden großen Sakramente.

## Tugend und Sünden

Der praktische Sinn des koptischen Christentums zeigt sich in allen seinen literarischen Erzeugnissen immer wieder. Der Hörer dieser Schriften soll etwas für sein tägliches Leben mit nach Hause nehmen — aber nicht nur theologische Unterweisung, Kenntnis der Lehre der Kirche, sondern konkretes Wissen darum, wie er sich nun als Christ in seinem täglichen Leben zu verhalten habe. Tugend- und Lasterkataloge, zusammen mit den dazugehörigen erweiterten Erklärungen dienen dazu, genauso wie Erzählungen der verschiedensten Art, die immer einen ethischen Hintergrund aufweisen<sup>92</sup>.

Die Buße steht daher auch im Mittelpunkt des theologischen Denkens in Ägypten. Es gilt, im Gericht zu bestehen. Von daher bekommt alles seinen Wert und ist die ethische Entscheidung zu treffen.

Schon eine einzige Stunde genügt, um wirklich Buße zu tun, wenn auch entsprechend den kirchlichen Kanones bestimmte Bewährungszeiten festgesetzt sind<sup>93</sup>. Eine gewisse Milde im Verhalten dem Sünder gegenüber soll diesen zur Buße anregen<sup>94</sup>. Es ist auch zu beachten, daß schon ein einziger Tag auf Erden zur Sünde führt. Doch wer umkehrt und Buße tut, ist Gottes Gnade gewiß<sup>95</sup>.

Die Kopten haben also erkannt, daß von sich aus der Mensch niemals völlig gerecht und sündlos sein kann, wie Gott selber. Es gibt niemanden, der nicht der Buße bedürfte. Und diese ist ernsthaft zu suchen. Man darf sich nicht damit begnügen, trotz der Sünden auf Gnade zu hoffen, da man einmal die Taufe empfing und noch Reste des Glaubens hat. Jede Verleugnung zieht die Vernichtung nach sich. Doch wer noch umkehrt, kann durch spätere Strafen nach dem irdischen Tode trotz großer, vorhergehender Sünden noch zur Seligkeit eingehen. Aber eine Verbindung mit der Wurzel, also mit Christos, muß noch vorhanden gewesen sein<sup>96</sup>. Man kann sich daher auch nicht darauf berufen, daß man sein ganzes Leben Christ gewesen sei, wenn man schließlich doch noch verleugnet hat<sup>97</sup>.

Auch die Kopten fragten sich, in welcher Beziehung das erreichte Lebensalter zum Lebenswandel stünde. Möglicherweise stirbt ein Sünder früh und schmerzlos, während der Gerechte lange und in großen Leiden lebt.

<sup>92</sup> Am Beispiel der koptischen Homiletik bereits näher ausgeführt in meinen Arbeiten: *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 328f., 335–40; *Einige Bemerkungen zur »ars praedicandi« der alten koptischen Kirche* = Mus 67 (1954) 234f., 256f., 259–64.

<sup>93</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 8, 60.

<sup>94</sup> Fragen an den Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73. — Auch hier ist an die Heilige Taufe zu erinnern, die den Heiligen Geist zurückbringt, der durch Adams Sünde verloren ging [*Questions de Théodore*], I. c. (Anmerkung 11) 15, 80, 114, 165].

<sup>95</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 23, 85, 121, 185.

<sup>96</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 24–26, 85 s., 122–24, 188–93.

<sup>97</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 30, 88, 127, 201.



Man sagte sich, daß in diesem Falle Gottes Barmherzigkeit den Sünder vor größeren Missetaten bewahren will — während der Gerechte andererseits durch große Leiden zu um so größerer Ehre gelangt und gegebenenfalls viele durch ihn selig werden, wenn er lange am Leben bleibt<sup>98</sup>. Den Gebeten der Heiligen wird eine große Bedeutung zugemessen<sup>99</sup>.

So dient auch die Krankheit der Gerechten dazu, sie zu größerem Kampfe um die Tugend (ἀρετή), die sie schon besitzen, anzuregen. Umgekehrt ist sie beim Sünder die Mahnung zur Buße und Umkehr<sup>100</sup>.

Die Heimat der Gerechten ist der Himmel. Somit ist es eitel, hier auf Erden von der Gerechtigkeit ein besseres Leben zu erwarten oder gar die Sünder in hohen Positionen auf Erden zu beklagen. Gott gab diesen Gelegenheit, Gutes zu tun, während sie an ihrem eigenen Verderben arbeiteten. Stets ist alles auf das Gericht zu beziehen, das über arm und reich in gleicher Weise herniedergehen wird<sup>101</sup>.

Eine besondere Bedeutung wird dem Fasten zugemessen. Es führt zu jeder Tugend (ἀρετή). Dabei geht es natürlich in erster Linie um die Nahrungsfrage. Doch letztlich haben die Ägypter erkannt, daß überhaupt die Verstrickung in die weltlichen Händel ihre Grenzen haben muß. Gott und die Ewigkeit haben die erste Stelle im Denken und Trachten der Christen einzunehmen. Die anderen Dinge dürfen nie so weit in den Vordergrund treten, daß sie diese rechte Ordnung in Frage stellen. Möglichst weitgehende Enthaltensamkeit von ihnen bis hin zum Mönchtum ist vielmehr anzustreben<sup>102</sup>. Alles darf man also weggeben, nur Christos muß man behalten und darf Ihn nicht verleugnen<sup>103</sup>.

Daher gelten Hunger und Durst als tugendhaft<sup>104</sup>. Doch normales Essen und Trinken unter Berücksichtigung der Armen werden nicht verdammt und als gut betrachtet, wenn auch als unter dem Fasten stehend. Nur Schwelgerei und Wollust werden voll verdammt, da sie an diese Welt ketten<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 4, 55.

<sup>99</sup> Vgl. die Erwähnung in einem Arbeitsvertrag bei W. C. Till, *Die koptischen Arbeitsverträge* = Eos XLVIII 1: Symbolae Raphaeli Taubenschlag dedicatae (Varsaviae-Vratislaviae 1956) 273–329, hier p. 301.

<sup>100</sup> Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18f., 73f.

<sup>101</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 31f., 88f.

<sup>102</sup> Theophilus von Alexandrien (385–412; ?), a. a. O. (Anmerkung 7), 16f., 70f.

<sup>103</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 51 s., 99, 100, 146, 253.

<sup>104</sup> Eine interessante Vorstellung: Jeder, der 40 Tage und Nächte gänzlich fastet — wie der Herr —, dessen Leib wird Gott auferstehen, aber nicht zur Welt zurückkehren lassen, damit er nicht dort als Christos gelte (Mose und Elias wurden so entrückt) = Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 5, 57.

<sup>105</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 34f., 90f. — Auch das Asketikon des Apa Ephraim tritt für das rechte Maß ein [E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30]. — Daß auch die Mönche nicht immer allen Tafelfreuden total entsagten, zeigt der archäologische Befund in dem im 6. Jahrhundert blühenden St. Jeremiaskloster [A. L. Schmitz, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche* = RömQuartschr 37 (1929) 189–243, hier S. 238].

Jede Zurschaustellung besonders tugendhaften und asketischen Lebens soll dabei aber vermieden werden. Es geht um Gott, nicht um die Menschen und das Ansehen bei ihnen<sup>105a</sup>. Das ist in erster Linie zu beachten. Die Askese ist für den Kopten also nicht Selbstzweck. Das Fasten kann unter Umständen auch einen negativen Erfolg haben und das geistliche Leben des Fastenden nicht voranbringen. Es muß wirklich der Bekämpfung der Sünde dienen. Tut es das nicht, hat es keinerlei Wert an sich und ist dann faktisch verwerflich<sup>106</sup>. Daher steht für den Mönch neben der Enthaltbarkeit auch die Dienstbarkeit. Die Langmut ist die besondere Tugend der Heiligen. Und bei allem ist die Ausdauer wichtig. Freude und Ruhm Gottes gehen mit dem Demütigen und Mildem<sup>107</sup>.

Der Glaube nimmt die oberste Stellung ein. Er ist die Mutter der Tugenden<sup>108</sup>, bringt also die Werke aus sich hervor, ist ihr Urheber<sup>109</sup>.

Welche Laster (Sünden) werden nun in erster Linie bekämpft?

Da geht es zunächst einmal um die Simonie der Kleriker, die natürlich die Anathematisierung nach sich zieht<sup>110</sup>.

Ähnliches gilt von dem im Geheimen immer weiter blühenden Zauberwesen. Der Besuch eines Astrologen oder Zauberers macht den Christen zum Heiden<sup>111</sup>. Die Bedeutung jener Leute erhellt auch aus der weiter oben behandelten Frage nach der Gültigkeit des Eucharistischen Opfers eines Magiers. Wie hätte sonst diese Frage entstehen können<sup>112</sup>?

Hierher gehört auch das Loswerfen vor Reisen oder vor der Verheiratung von Kindern, um im voraus zu erfahren, ob diese Vorhaben erfolgreich enden werden<sup>113</sup>. Gott ist ja vielmehr alles anheimzustellen.

<sup>105a</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7), 37, 93f.

<sup>106</sup> Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltbarkeit (koptische Version) = E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91. — Der asketische Hochmut war nicht nur bei den Kopten eine Gefahr. Auch aus Indien sind derartige Dinge bekannt. Dort wird bei der Göttin Umā speziell darauf hingewiesen, daß ihr ihre harte Askese keinen neuen Stolz gab [vgl. J. Nobel, *Indologische Studien* = ZDMG 67 (1913) 1–36, hier S. 31]. — Auch der Brief Apa Ephraim's [bei E. A. W. Budge, l. c. (Anmerkung 105) IX–XXI, LIX–LX, 179–83, 431–35] ermahnt dringend zur Demut.

<sup>107</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>108</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7), 22, 77; aber auch schon im 24. Osterfestbrief des Patriarchen Athanasios I. vom Jahre A. D. 352 (L.-Th. Lefort: *S. Athanase, lettres festales et pastorales en copte* = CSCO 150, 39, und 151, 11).

<sup>109</sup> Der Unglaube umgekehrt weckt allerlei Zweifel und verleitet dazu, wenigstens im irdischen Leben durch ungerechte Werke und den Versuch, den Menschen zu gefallen, Befriedigung zu finden, anstatt sich auf Gott zu verlassen [»Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 39f., 96f].

<sup>110</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32, 89.

<sup>111</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32f., 89.

<sup>112</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>113</sup> W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905) Nr. 195 = Or. 3581A(23): Pergament aus Ahmîm (Schenüte der Große).

Der falsche Schwur bei Gottes Namen führt ebenfalls zum Verderben. Der Herr wird diese Sünder nicht retten<sup>114</sup>. Das gleiche gilt für den falschen Eid, zumal nach Mt 5,34 der Herr den Eid überhaupt verbot<sup>129</sup>. Selbstverständlich darf man seine Mitmenschen auch nicht verdammen, da man somit dem Urteil Gottes vorgriffe<sup>115</sup>.

Der Mörder wird aus der Zahl der Christen und dem Buche des Lebens ausgetilgt<sup>116</sup>. Natürlich wird auch der Selbstmörder verflucht<sup>117</sup>.

Dem Sünder ohne Buße hilft kein gleichzeitiges Almosen: Schweinsblut, also unrein ist sein Opfer vielmehr<sup>118</sup>.

Einen sehr breiten Raum nimmt die Frage der Hurerei ein. Alle koptischen Prediger und Theologen nehmen in der einen oder anderen Weise dazu Stellung und bemühen sich um die Reinhaltung der Ehen von Kleros und Laien<sup>119</sup>. Schwere Strafen werden verhängt. Doch gilt immer das Angebot der Buße. Nur wenn Mord oder Meineid sich mit der Hurerei verbinden, ist der Delinquent aus der Gemeinde der Christen auszustoßen. Eine christliche Frau, die mit ihrem Manne lebt und mit einem anderen (wohl Heiden) Hurerei treibt, ist als Ungläubige zu betrachten, da ihr der Glaube an Gott fehlt<sup>120</sup>.

Ungewöhnliche sexuelle Verhaltensweisen werden auch verschiedentlich genannt. Die Betreffenden gelten als dem ewigen Richter verfallen. Diese Aufzählungen sind aber immer summarisch<sup>121</sup>. Es scheint, daß diese Menschen — wenn ihr Fall offenbar wurde — auch von der irdischen Gemeinde radikal abgesondert wurden, wenigstens theoretisch. Näher und oft sehr ausführlich werden immer nur die Fälle allgemeiner Hurerei geschildert. Das zeigt deutlich, daß bei der Frage nach Tugend und Sünde für die Kopten stets das Geschlechtsleben im Vordergrund stand und den Kern ihrer Ethik bildete<sup>122</sup>. Die Haltung der einzelnen Schriften ist hier

<sup>114</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>115</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms [bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82].

<sup>116</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89 f.

<sup>117</sup> W. E. Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581A(22): Pergament aus Ahmîm.

<sup>118</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33 f., 90.

<sup>119</sup> Die so gegebene Möglichkeit des Kinderzeugens ohne Hurerei wird gepriesen [in Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581A(22)]; vgl. das schreckliche Schicksal des Presbyters, der mit den Huren die Güter der Kirche verpraßte [vgl. A. Grohmann, a. a. O. (Anmerkung 36) II, 68 (1914) 32–36].

<sup>120</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 34, 90.

<sup>121</sup> Etwa bei Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581a(22): Μαλακοί und Sodomiter.

<sup>122</sup> Schenûte der Große bietet bei der Aufzählung der Christen, die auf ewig in die Hölle geworfen werden, folgende Reihenfolge dar: Diejenigen, die auch nur ein wenig im Glauben an die Heilige Dreieinigkeit wanken — die Wahrsager, Götzen-diener, Tagewähler, — diejenigen, die mit der Hand, der Zunge und anderem Werkzeug morden — die Ehebrecher. Doch wird jede kleinste Gerechtigkeit hono-

aber nicht einheitlich. Zumindest ein Teil der Kopten dürfte Frauen und Kinder in asketischer Weise als Hindernis auf dem Wege in das Himmelreich abgelehnt haben<sup>123</sup>. Auf jeden Fall waren voreheliche Jungfräulichkeit und außereheliche Keuschheit unabdingbare ethische Ideale<sup>124</sup>. Dazu kam der engelsgleiche Charakter, den man der Jungfrauenschaft zuerkannte — bei dem hohen Ansehen der Engel in Ägypten ein wichtiger Faktor<sup>125</sup>. Schließlich wird der Kampf verherrlicht, den der Asket täglich gegen die geschlechtliche Leidenschaft führt. Der natürliche Eunuch oder gar der von Menschenhand Verschnittene werden hingegen verachtet. Ihrer Enthaltbarkeit kommt keinerlei Wert zu<sup>126</sup>.

Über allem stehen aber das Gottvertrauen und der Glaube, denn der Geist der Kleinmütigkeit und des Unglaubens gehen miteinander<sup>127</sup>.

Hochmut hingegen und die aus ihm folgende Hartherzigkeit sind der Beginn allen Übels<sup>128</sup>. Geldliebe, Neid und Haß sind weitere Leidenschaften, gegen die man sich mit einem Löwenherz ausrüsten muß (ein furchtsames Herz füllt einen mit Entschuldigungen für Faulenzerei, Unglauben und Sorglosigkeit, bis man verdirbt)<sup>128</sup>.

Einen breiten Raum nimmt bei den Kopten auch die Frage der Trunksucht ein. Guter, mäßiger Genuß des Weines wird gestattet und anerkannt. Dringend gewarnt wird jedoch vor der Trunkenheit und vor allen ihren weiteren Gefahren: Streit, Diebstahl, Mord, Verlust aller Güter<sup>129</sup>.

noch Note <sup>122</sup>

riert. Gerechtigkeit, so groß wie ein Senfkorn, wird erlösen — Sünde, so groß wie ein Senfkorn, wird töten. Der Glaube ohne gute Werke ist aber tot (Jak. 2, 14, 17 ff., 26) = A. Grohmann, *Die im Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe* = ZDMG 67 (1913) 187–267; Kapitel 4, 6, 8.

<sup>123</sup> Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltbarkeit (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91.

<sup>124</sup> Johannes Chrysostomos von Konstantinopel (?) über die selige Susanna (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XXXII s., 46–57, 192–203.

<sup>125</sup> Proklos von Kyzikos über das verachtenswürdige Dogma des Nestorios (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII–XLIV, 97–104, 241–47; weiter Eusebios von Kaisareia in Kappadokien über die kanaanäische Frau (koptische Version): Budge, l. c., XLIX–L, 133–43, 275–85: Die Frau allgemein wird als stärkste Waffe des Teufels gedacht, Mutter der Sünde, Anbeginn des Frevels (Sündenfall; Gn 3).

<sup>126</sup> Flavianos von Ephesos über Demetrios von Alexandrien [koptische Version: E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LIII–LVI, 137–56, 390–408]; es geht hier gleichzeitig um die Ehe ohne geschlechtliche Gemeinschaft.

<sup>127</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>128</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms l. c. (Anmerkung 127).

<sup>129</sup> Benjamin von Alexandrien über die Hochzeit zu Kana [C. Detlef G. Müller, *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 42].

Vor allem soll man sich aber hüten, den Bruder zu richten und sich über ihn zu erheben<sup>128</sup>. Auch ist Beständigkeit vonnöten. Man muß an den Tugenden festhalten und nicht heute gut und morgen schlecht sein<sup>130</sup>.

Aber alles ist nichts ohne die Heilige Schrift. Erst sie führt zu einem heiligmäßigen und tugendsamen Leben. Wer sie beiseite läßt, gelangt naturnotwendig zu Unglauben, Selbstzweifel, Haß, Neid, Unmäßigkeit, Raisonnieren, Streit und ähnlichen Dingen<sup>130</sup>. Für den Kopten ist die Heilige Schrift also auch Tugendspiegel. Der ideale Christ entnimmt ihr nach seiner Auffassung nicht nur die Lehren seines Glaubens, sondern auch die Anweisungen zum Verhalten im täglichen irdischen Leben — und das alles im Hinblick auf sein zukünftiges, himmlisches Erbe. Ein Gebet voller Tränen, Almosen von den Mühen seiner Hände, Nachtwachen mit Psalmen und Hymnen, Glauben und Liebe zu Gott, der ihn liebt, soll der Christ als Geschenk vor sich her senden. Dann kann er guten Muts zur ewigen Ruhe eingehen<sup>130</sup>.

### Die persönliche Frömmigkeit

Ganz allgemein gilt für die Frömmigkeit der Kopten: »Gott ist ein Lebenslicht<sup>131</sup>.« Daher werden die Christen als Gottesdiener, als Jünger der Frömmigkeit, Kinder des Lichtes und Kinder des Tages (mit 1 Thess 5,5) bezeichnet<sup>132</sup>. Sie entstammen nicht dem Fleische, daß Gott sich vor ihnen verberge, sondern sind Geborene des Heiligen Geistes<sup>133</sup>.

Fasten und Beten werden als wichtigste Äußerung der Frömmigkeit empfohlen, die zur Erlösung von den Sünden führe<sup>134</sup>. Zahlreich sind daher die Lobpreisungen der Buße<sup>135</sup>, die den Menschen seine Flügel wie ein Adler ausbreiten und durch ihre Tugenden in die Höhe fliegen läßt<sup>136</sup>. Beim Gebet wird vor dem Wortreichtum gewarnt, der leicht dazu führt, daß man nur viel redet und in Wirklichkeit andere Gedanken im Kopfe

<sup>130</sup> Vgl. das Askëtikon des Apa Ephraim bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30. — Koptische Lasterkataloge vgl. Müller, l. c. (Anmerkung 129) 48, 59f., 73f., 111, 127, 138, 148, 165, 202f.

<sup>131</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 13, col. b.

<sup>132</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 8, col. a; 9, col. b.

<sup>133</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 56, 102, 150, 264.

<sup>134</sup> Vgl. H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier 102f.

<sup>135</sup> Auch in der altägyptischen Religion ist deutlich der Bußcharakter zu erkennen. Sie war keinesfalls allgemein fröhlich und sorglos. Der Gedanke an den Tod steht schon bei ihr im Vordergrund [vgl. dazu J. Doresse, *A propos d'un apophthegme copte: Diogène et les moines égyptiens* = Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) 128 (Paris 1944) 84–93].

<sup>136</sup> Apa Theophilus von Alexandrien über die Buße und die Enthaltbarkeit: E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XXXV s., 66–79, 212–25.

hat<sup>137</sup>. Fasten, Reinheit und Opfer (2 Kor 9,8) gehören zum Gebet dazu<sup>138</sup>.

In der persönlichen Frömmigkeit der Kopten nahm neben der Verehrung der Engel auch diejenige der Heiligen einen breiten Raum ein. Sie galten als Vorbild und sollten zur Belehrung der Gläubigen dienen. Ihre Tugend war Maßstab für alle<sup>139</sup>. Insbesondere der Mönch soll dem Leben der Heiligen nacheifern und in ihren Tugenden (ἀρετή) wandeln<sup>140</sup>.

Weiter gilt es, den Segen der Heiligen zu erleben. Am besten geschieht das, wenn man an ihrem Gedächtnistage ihre Kapellen aufsucht. Aus dieser Mahnung folgt die Bedeutung des Wallfahrtswesens in der Ägyptischen Kirche. Es ist in allen seinen Einzelheiten bisher noch nicht zu überblicken, da es sich in erster Linie auf mehr lokaler und nur teilweise auf gesamtägyptischer Ebene abgespielt haben dürfte<sup>141</sup>.

### Die letzten Dinge

Aus den vorstehenden Abschnitten erhellt bereits die Bedeutung, die die letzten Dinge für die Kopten haben. Damit erweisen sie sich als gute Bibelchristen, denn die christliche Heilslehre ist kein irdischer Tugendspiegel, sondern weist in erster Linie darüber hinaus auf Gott und die Ewigkeit hin. Die irdischen Verhältnisse erhalten naturnotwendig sekundären Wert, wenn auch der Christ sich natürlich hier auf Erden bewähren soll, wie es ja auch die Ethik der koptischen Schriften deutlich zeigte.

<sup>137</sup> Eusebios von Kaisareia in Kappadokien über das kanaanäische Weib (koptische Version): E. A. W. Budge, l. c. (Anmerkung 136) XLIX s., 133–43, 275–85.

<sup>138</sup> W. E. Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 168 = Or. 3580B(4): Mönchsregeln; Pergament aus Ahmîm.

<sup>139</sup> Vgl. das Leben der Heiligen Eusthathios und Theopistê; ein griechisches Original steht dahinter [E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, XLV–LI, 102–27, 356–80]: Diese beiden Heiligen wurden von den Kopten sehr verehrt. Der Verfasser ihrer Vita will beweisen, daß nicht nur bei den alten Heiligen der Bibel, sondern auch bei den Christen der turbulenten Spätantike vorbildliche Tugend zu finden sei. – Vgl. auch J. Muysier, (1896–1956), *Le Culte des Trois Saints Jeunes Gens chez les Coptes I* (mehr nicht erschienen) = Les Cahiers Coptes No. 6 (Kairo 1954) 17–31.

<sup>140</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachôms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>141</sup> Apa Pisenthios vom Berge Tsenti (Koptos) über den Heiligen Onophrios (auf p. LI<sup>8</sup> des zu Beginn dieses Aufsatzes zitierten Werkes versucht Amélineau die Existenz dieses Heiligen zu bezweifeln. Er vermag jedoch keinen Grund anzugeben): E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) 1206–16. – Als große Wallfahrtsorte über Ägypten hinaus sind eigentlich nur das Menasheiligtum [vgl. J. Drescher, *Apa Mena* = Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents (Kairo 1946)] und das Heiligtum der hl. Kyros und Johannes zu Menuthis (= Abūqîr) [vgl. R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis* = Pisciculi. Festschrift für F. J. Dölger (Münster i. W. 1939) 117–24] zu Bedeutung gelangt.

Die Kopten wissen, daß es die Strafe (κολλαις) für die Sünder und die Ruhe (ἀπαρῆς) für die Gerechten geben werde<sup>142</sup>.

Das Gericht entscheidet darüber. Doch auch der Sünder ist nicht völlig verloren. Die Strafen haben einen zeitlichen Charakter<sup>143</sup>. Das dürfte die gängige Ansicht gewesen sein. Die Frage ist nur, wer den Strafen wieder entrinnen kann und wer der ewigen Vernichtung (Schwert und Feuer) teilhaftig werden wird.

Es geht also um die Ἀποκατάστασις πάντων. Die Kopten scheinen hier nie zu einer endgültigen Entscheidung gelangt zu sein, wer doch noch gerettet werden kann und wer nicht. Doch teilen sie dieses Schwanken auch mit anderen Christen. Denn schließlich geht es hier um ein Geheimnis Gottes, das durch die Offenbarung nicht gelüftet worden ist. Dennoch war den Kopten das oft zitierte Herrenwort von Mt 10,42 immer wieder eine Aufforderung, in jedem Falle auf Gottes Barmherzigkeit zu hoffen und keinen Sünder endgültig verloren zu geben<sup>144</sup>.

Wollte man sich das Geschehen nach dem irdischen Tode und dem Gerichte näher vergegenwärtigen, so boten sich neben den knappen Aussagen der kanonischen Bücher eine Anzahl Apokryphen (spätjüdische Apokalyptik!) an, die zum Teil selbst bereits altägyptische Vorstellungen verarbeiten — jene Vorstellungen von der Topographie des Jenseits und dem Totengericht, die von allen Einzelheiten der alten ägyptischen Gottesvorstellungen am festesten in den Herzen der Menschen dieses Landes verankert waren, und die man daher auch in die christliche Zeit hinüberrettete. Doch wird man wohl zwischen der — auch nicht ganz einheitlichen — Lehre der Theologen und der auf einzelne Orte und Landschaften beschränkten besonderen Volksfrömmigkeit unterscheiden müssen. Das ist nicht immer leicht, zumal Datierung und Lokalisierung erst bei dem kleineren Teil der erhaltenen koptischen Literatur sicher durchgeführt sind. Unbedingt zu beachten ist aber, daß man auch bei ungewöhnlichen Lehren niemals ganz die Bibel vergaß. Man exegesierte auf diese Weise knappe oder schwer verständliche Angaben der Heiligen Schrift — glaubte also nicht, ihren Boden zu verlassen<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> Beide bleiben nicht auf der Erde. Wer den Willen des Herrn erfüllte, wird in Seinem Reiche gut aufgenommen. Nur die Sorge für die Seele ist im Leben des Menschen von Bedeutung [so ein Gedicht bei H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) hier Nr. 11: Berlin 75, und Nr. 12: Berlin 96 ss. auf S. 224–35].

<sup>143</sup> Deutlich ausgesprochen in den »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 21 s., 84, 120, 180 s.

<sup>144</sup> Der Kreuzestod des Herrn gibt den Christen Freudigkeit am Tage des Gerichtes, die im Gegensatz zu der Furcht der Heiden steht [*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 28, 87 s., 126, 197 s.]; dazu das Herrenwort von Mt 25, 21, 23.

<sup>145</sup> Es ist noch eine Aufgabe der Zukunft, eine Geschichte der koptischen Bibel-exegese und ihrer Methoden zu schreiben.

Doch eine Vorstellung kann man wohl auch als vom Kleros durchgängig anerkannt betrachten — nämlich diejenige vom Feuerfluß<sup>146</sup>, den jede Seele nach dem Verlassen des Leibes überqueren muß<sup>147</sup>. Der Sünder leidet viel in ihm und verbrennt — zumindest teilweise. Nur dem Gerechten ist dieses Feuer wie Tau, zumal die Engel zu seinem Schutze herbeieilen<sup>148</sup>.

Viel Fleiß wurde auch auf die Feststellung der zeitlichen Reihenfolge der letzten Ereignisse verwandt. Was geschieht unmittelbar nach dem irdischen Tode, und wann findet das Große Gericht nun endgültig statt?

Die Vorstellung vom Amente, dem Jenseits nach altägyptischer Lehre, spielt hier eine große Rolle. Nach der Überquerung des Feuerflusses erreicht man diese Stätte. Die Sünder und Nichtchristen kommen auf jeden Fall dorthin — je nachdem in die verschiedensten, an jenem Orte lokalisierten Strafen. Die Christen und Gerechten hingegen gelangen einerseits gleich vor Gottes Thron zur Anbetung — andererseits aber auch zum Amente in gewisse Strafen<sup>149</sup>. Man war sich wohl klar darüber, daß nur wenige Heilige neben den Märtyrern würdig genug sind, ohne vorhergehende Reinigung vor Gottes Antlitz zu treten und in seinem Paradiese zu weilen. Auch der Christ ist Sünder und nicht völlig gerecht<sup>150</sup>.

Im Gericht (im Tale Josaphat) schließlich folgt dann die (zumindest zunächst) endgültige Scheidung zwischen den Gerechten und den Sündern<sup>151</sup>. Die Tränen der ersteren zusammen mit denjenigen des Sohnes und der

<sup>146</sup> Dan 7,10 spricht schon von einem ποταμός πυρός; vgl. W. Vycichl, *Der Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Ägypten* = Archiv für ägyptische Archaeologie 1 (1938) 263f.; E. Hammerschmidt, *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum* = Ost 6 (1957) 233–50; hier 242–44; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu* = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 9 (Leipzig-Uppsala 1940), wo dieses Phänomen in einen weiten Rahmen hineingestellt wird.

<sup>147</sup> Weniger häufig ist an ein Meer (πέλαγος) von Feuer gedacht, das man auf dem Wege zum Tale des Gerichtes überqueren muß [vgl. das Askētikon Apa Ephraims bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30].

<sup>148</sup> Vgl. zu dem Vorhergehenden Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6–8, 58f.

<sup>149</sup> Ps 24,9 (LXX) gab Anlaß zu dieser Überlegung: ὁδηγήσει πρᾶξις ἐν κρίσει, heißt es in der ersten Hälfte des genannten Verses.

<sup>150</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 19, 32, 82 s., 89, 117 s., 129, 174 s., 206 s. — Apa Kyros betont, daß keinem Fleisch — Gerechten oder Sündern — das Feuer (dieses Flusses) erspart bleibe. Wer auch nur einen Tag auf Erden weile, sei ein Sünder [vgl. seine Vita, vom Apa Pambō überliefert, bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LI–LIII, 128–36, 381–89].

<sup>151</sup> Sehr interessant ist ein Hinweis der Sünder auf den Satan als ihren Verführer. Dieser kann sich nicht entschuldigen und wird mit Apk 20,10 in das Feuer- Meer geworfen, das von Schwefel und Pech brennt [»*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 62, 104, 154, 276]. Demnach könnte er nicht die Strafen im Amente leiten, da er ja selber bestraft ist. — Schenüte der Große spricht auch von dem ewigen Tod für die Sünder, der nicht tötet — der Schlachtung, die nicht den Tod bringt — der Qual und Verdammnis, die nicht vergehen [Apk 9,6; A. Grohmann, *Die im*



Engel vermögen die letzteren nicht vor dem Amente und seinen Dienern zu bewahren. Der Verdammungsspruch des Vaters gegen sie ist selbst für die Märtyrer und die Anachoreten und Mönche schrecklich anzuhören — schlimmer als die Strafen selbst<sup>152</sup>. — Der Kopte hat die größte Angst vor der möglichen Beschämung im Tale Josaphat, falls sein wirkliches Denken und Trachten nicht seiner äußeren Erscheinung entspricht<sup>153</sup>.

Bezüglich der Gerechten, die mit dem Kreuze auf der Stirne gekennzeichnet sind, wird aber auch auf die Neuschöpfung der Erde verwiesen. Gleich anschließend an das Gericht kehren sie in eine ganz neue Welt zurück. Die alte ist von dem Gericht vernichtet worden (zumindest die sichtbare Oberfläche)<sup>154</sup>.

Immer wieder wird auf die Bedeutung dieses Gerichtes hingewiesen, in dem jeder ungeschminkt bekennen und über sein Leben Rechenschaft ablegen muß<sup>155</sup>.

Auf Gottes Thron und auf die ihn anbetenden und die ihm dienenden Engel gingen wir bereits in den vorhergehenden Abschnitten ein. Hier sei auf die irdischen Gerechten hingewiesen. Auch diese dachte man sich in Gottes Nähe und in einer bestimmten Reihenfolge aufgestellt. Wie bei den Engeln stehen hier überall militärische Bilder im Hintergrunde. Es sind immer einzelne Scharen oder Abteilungen genannt. Natürlich divergieren hier die Ansichten der einzelnen Schriften über die Rangfolge dieser Scharen erheblich. Doch sind es immer wieder die gleichen Personenkreise, die in Gottes Nähe gerückt werden. So heißt es zum Beispiel, bevor man zum Vorhang, also vor den sich dahinter befindlichen Thron Gottes, gelangt, trifft man zunächst die unschuldigen Kinder, die Herodes tötete (sie tragen drei Kronen wegen Christos, wegen der Jungfräulichkeit und wegen des Märtyrertums), die großen gekrönten Märtyrer, die Propheten, Patriarchen, den Gesetzgeber (Moses), die Richter, alle Mönche, alle Jungfrauen (mit

noch Note <sup>151</sup>

Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen *Apa Schenute's von Atripe* = ZDMG 67 (1913) 187–267; in Kapitel 3]. Doch hat sich eine derart radikale Auffassung nicht allgemein durchgesetzt.

<sup>152</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 62–66, 104–05, 154–55, 277–82. Zum Schluß wird zur Ehrfurcht vor den Priestern als Vermittlern der Sakramente und damit letztlich des Heils aufgerufen. — Daß derartige Mahnungen zur Ehrfurcht nicht rein rhetorischer Art waren, zeigt der Fall der in den Kanal geworfenen Kleriker [Nr. 76 in M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600* (Philos. Dissertation Berlin 1956) Bd. II].

<sup>153</sup> Vgl. die Katechese des Apa Pachôm bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>154</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 44 s., 96, 140, 236 s.

<sup>155</sup> Vgl. die koptische Version der Predigt des Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltbarkeit . . ., in E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91. — Jedes menschliche Fleisch, das jemals auf Erden war, wird auferstehen zum Gericht. α.μ.ι.τ.ε wird seine Tore öffnen, und der Tod wird weggehen [vgl. das Askëtikon des Apa Ephraim bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30].

Palmzweigen in ihren Händen), alle orthodoxen Bischöfe und dann alle englischen Heerscharen unmittelbar vor dem Vorhange<sup>156</sup>.

Natürlich wurde auch in Ägypten die Frage der Auferstehung von den Toten diskutiert. Über die Auferstehung des Herrn und die spätere Nachfolge der Christen auf diesem Wege herrschten keinerlei Zweifel. Schwierigkeiten machte nur die Frage nach der Gestalt der auferstehenden Christen. Mit dem Apostel Paulos (1 Kor 15,44) sah man den Auferstehungsleib als geistlich (πνευματικόν = πῦρρον) an. Er ermangele des irdischen Fleisches und seiner Beschwerden. Trotzdem handle es sich bei jenem geistlichen Leibe um das gleiche Fleisch (ἀλλὰ τεῖσαρζ πῶρζιον τε). Das wird als ein menschliches Forschen übersteigendes Mysterium bezeichnet. Der Verursacher dieses Auferstehungsgeschehens ist Gott. Er allein bringt das fertig, genauso wie Er aus dem Samentropfen den ganzen Menschen entstehen lasse<sup>157</sup>.

### Kirche und Amt

Die Kirche und ihre Ämter genossen bei den Kopten großes Ansehen. Das Volk sah in ihnen seine eigentliche mit seinen Sorgen und Nöten, aber auch seinen Freuden und Sehnsüchten, vertraute Obrigkeit — während die eigentliche, römisch-byzantinische Verwaltung meist als Fremdkörper empfunden wurde, der im Verein mit hellenistischen Grundherren eher zur Bedrückung der Ägypter beitrug. Erst mit der zunehmenden Koptisierung auch der Verwaltung gegen Ende der byzantinischen Herrschaft, insbesondere in Oberägypten, scheinen sich da die Verhältnisse etwas zu ändern. Doch wird man ruhig sagen dürfen: Die eigentliche Heimat für die Ägypter war ihre Kirche, die ja mindestens seit 451 auch im theologischen Gegensatz zu Byzanz stand. Das gilt in erster Linie für die Mönche und Anachoreten, aber auch für den Weltkleros, der nur in der Anfangszeit des Mönchtums in einem Gegensatz zu diesem stand.

Was erwartete man denn in erster Linie von einem Bischof? Daß er die Armen liebe und in diesem Sinne seine ganze Herde ohne Ansehen der Person weide. Nach Möglichkeit sollte er seinem Sprengel entstammen und natürlich nicht zu jung sein. Magistrat und Volk haben ein Vorschlagsrecht, dem nach Möglichkeit vom Patriarchen stattgegeben wird<sup>158</sup>. In Zweifelsfällen entscheidet das Los, oder der Patriarch schickt auch seinerseits einen geeigneten Menschen, wenn sich in der Diözese selbst nicht der rechte Kandidat finden läßt. Stets ist die Sorge für seine Herde, insbesondere

<sup>156</sup> Kyrrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 11,65.

<sup>157</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25–28, 81–83.

<sup>158</sup> Vgl. den Bericht, wie das Volk den Presbyter Jesaja zum Bischof wählt und ihn nach Alexandrien zur Ordination zum Patriarchen bringen läßt. Der Patriarch willfährt auch dem Antrag. Das Gleiche geschieht mit seinem Nachfolger, dem Anachoreten Apa Aaron, der alle Weihen vom Lektor an nachholen muß [Panüte, Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste, bei E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

für die bedrängten Armen, die wichtigste Aufgabe des Bischofs. Pneumatische Fähigkeiten werden nicht von ihm verlangt. Der visionäre Bischof, der seine Schäflein vernachlässigt, steht unter dem einfachen, aber treuen Hirten<sup>159</sup>.

Dafür verlangen diese hohen kirchlichen Würdenträger wie auch der Patriarch selber nach dem Segen der großen Mönche und Anachoreten, die ein Leben der Heiligung führen und oft als Pneumatiker und Weise ihren Rat und ihre Hilfe für die Angelegenheiten der Kirche und des Landes überhaupt darbieten können<sup>160</sup>.

Das gleiche gilt natürlich auch für den einfachen Presbyter und Pfarrer. Treue im Hirtenamt, auch dem letzten Schaf gegenüber, steht über allem<sup>161</sup>. Dem Presbyter steht auch allein die Binde- und Lösegewalt zu und natürlich alle Sakramentsverwaltung. Damit unterscheidet er sich grundsätzlich von dem unter ihm stehenden Diakon<sup>162</sup>.

Jedwede Art von Simonie, insbesondere der Erwerb kirchlicher Hirtenämter auf diesem Wege, werden immer wieder schärfstens verdammt. Es scheint so, daß derartige Mißstände zeitweise recht häufig waren<sup>163</sup>.

Auch auf die sorgsame Verwaltung, Erhaltung und Mehrung der Kirchenschätze ist zu achten. Nur für die Nöte der Armen, ihre Ernährung, also die Almosen, darf man sie verpfänden. Vor aller sonstigen selbstsüchtigen Benutzung der Kirchenschätze wird gewarnt. Nur eben ihre Verwendung im Falle der Hungersnot zur Speisung der Armen steht unter dem Segen Gottes<sup>164</sup>.

Gewarnt wird der Presbyter auch vor der wiederholten Darbringung des eucharistischen Opfers an einem Tage. Christus sei nur einmal gestorben. Manche dieser Pfarrer feierten offenbar um der von den Gläubigen mitgebrachten Gaben die Eucharistie mehrmals an einem Tage, also um schnöden Gewinnstes willen<sup>165</sup>.

In koinobitischen Mönchskreisen wurde auch stark gegen das freie Anachoretentum polemisiert. Es kam immer mehr ab, zumal, seitdem die Klöster endgültig dem zuständigen Bischof unterstellt waren und dieser vielfach sogar aus ihnen stammte. Die Gefahren der freien Askese, insbesondere die leicht damit verbundene Ruhmsucht vor den Menschen der Umgebung, werden geißelt<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 8 s., 60 s.

<sup>160</sup> Der Patriarch Theophilos (385–412) und der pachōmianische Generalabt Horsiesios, l. c. (Anmerkung 7) 13–15, 67 s.

<sup>161</sup> Apa Horsiesios, l. c. (Anmerkung 7) 20, 75.

<sup>162</sup> Vgl. H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis* I (Würzburg 1863) 100.

<sup>163</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32f., 89.

<sup>164</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 35f., 92.

<sup>165</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 36, 92f.

<sup>166</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 37, 93 s. — Zur Frage der Kanones, die hinter der Verhaltensweise den kirchlichen Ämtern gegenüber stehen, vgl. M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600 I–II* (Philosoph. Dissertation Berlin 1956) und die dort angegebene Literatur.

## KATA ΠANTA KAI DIA ΠANTA

### En tout et pour tout

par

Alphonse Raes

La sainte Liturgie de S. Jean Chrysostome, patrimoine religieux de tant de peuples orientaux, nous est parvenue dans un texte qui a subi inévitablement l'évolution des temps. Pour retrouver son intelligence première et estimer sa valeur durable, ce texte requiert une étude attentive dans toutes ses parties. C'est à un passage de cette Liturgie dans lequel apparaît une expression, obscurcie par son contexte, que nous voudrions consacrer ces quelques pages.

Le récit de la Dernière Cène avec celui de l'institution de l'Eucharistie est achevé. Au rite byzantin, le prêtre dit alors à voix basse l'anamnèse par laquelle il rappelle la mémoire de la mort, de la résurrection et du second avènement de Jésus-Christ, puis, à haute voix, pendant qu'il élève les saints dons du pain et du vin, il s'écrie (en traduction littérale): «Ce qui est à Vous (pris) de ce qui est à Vous, nous l'offrons *katà pánta kai diá pánta*, selon tout et pour tout.» Le peuple répond: «Nous Vous louons, nous Vous bénissons, nous Vous rendons grâce, Seigneur; et nous Vous demandons, ô notre Dieu.» Pendant ce chant le prêtre récite à voix basse l'épiclese par laquelle il demande au Père céleste d'envoyer son Esprit sur ces dons.

Habitué à ce chant, à ce récit et à cette prière, les prêtres et les fidèles de rite byzantin n'y voient en général aucune difficulté. Tout semble clair: le don de l'Eucharistie fait par Notre-Seigneur, l'offrande que nous pouvons faire de ce don, et notre louange et reconnaissance pour tout cela, finissant par une humble supplication. A vouloir traduire ces phrases on sent cependant une certaine gêne, et pour qui connaît l'histoire de ces textes, l'indicatif «nous offrons» n'est pas tellement sûr; en effet, certains documents et des plus anciens, donnent le participe «vous offrant»: ainsi le fameux codex Barberini grec 336 de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle.

Admettant cette leçon, la phrase n'a d'autre verbe principal que celui du chant du peuple et on dira: Vous offrant cela, nous Vous louons et nous Vous remercions. Cette solution rend cependant la construction de l'anamnèse irrégulière. Le premier participe «faisant mémoire de . . .» et le second «vous offrant ces dons» ne sont reliés entre eux par aucune conjonction, ce qui n'est pas normal; mais elle offre un avantage quant au sens de la phrase: l'expression «en tout et pour tout» qui s'accouple assez mal à l'idée d'oblation, peut dès lors se rattacher grammaticalement à la phrase suivante, à l'idée de louange et de reconnaissance qu'elle exprime. Le sens de tout l'ensemble y gagnera.

En effet, que signifie l'expression grecque *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*? Elle a presque autant de traductions que de traducteurs. Prenons au hasard. Voici la méditation du grand écrivain Nicolas Gogol: «Et le prêtre ajoute en élevant la voix: Tes dons venant de ta munificence, c'est à toi que nous les offrons pour tous et pour tout bien»<sup>1</sup>. Le P. A. Couturier, qui a composé un excellent manuel de liturgie pour ses élèves du Séminaire de Sainte-Anne, traduisait ainsi: «En tout temps et partout nous Vous offrons ce qui est à Vous de ce qui est à Vous»<sup>2</sup>. R. Lesage disait mieux: «C'est ce qui est à Vous, c'est de ce qui est à Vous que nous Vous offrons en tout et pour tout»<sup>3</sup>.

La version slave est bien capable d'induire en erreur: *ѿ всѣхъ ѿ за всѣ* avec la possibilité de prendre le premier pronom pour un masculin pluriel de personne. Il faut résolument renoncer à une différence qui opposerait ou distinguerait les personnes et les choses puisque le grec a deux neutres. Mais faut-il conserver une distinction nette entre les deux prépositions *κατὰ* et *διὰ*, en gardant à chacune un sens précis? Qui veut regarder certaines liturgies coptes, aura le plaisir de rencontrer une troisième préposition: *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι*, que E. Renaudot traduisait en latin une première fois: «Tua ex tuis donis tibi offerimus pro omnibus, propter omnia et in omnibus», et une deuxième fois: «secundum omnia, et per omnia, et in omnibus»<sup>4</sup>. Comment ces trois circonstances de manière ou d'avantage, de cause ou de faveur, de lieu ou de temps peuvent-elles déterminer chacune pour soi ou ensemble l'offrande qui est exprimée en ce moment dans la liturgie, il n'est pas facile de le deviner. Cette expression ne paraît pas se rencontrer dans le langage profane; elle pourrait être d'origine et d'usage liturgique, qu'elle ait deux ou trois membres, et il vaut sans doute mieux voir en elle une seule idée, celle de totalité, de plénitude. On traduira donc: Ce qui est à Vous, le tenant de Vous, nous Vous l'offrons en tout et pour tout; ou mieux: En tout et pour tout nous Vous louons, nous Vous bénissons et nous Vous remercions.

De fait, on rencontre notre expression rattachée à l'action de remercier dans d'autres textes liturgiques. En voici quelques-uns. Dans le Pontifical syrien, maronite et copte, l'ordination, du sous-diacre au patriarche, étant achevée, il y a une prière d'action de grâce qui commence toujours par cette phrase: «Nous Vous rendons grâce, Dieu tout-puissant, *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*, et nous louons et glorifions votre saint nom»<sup>5</sup>. Et l'expression en trois membres revient dans une prière copte après la communion: «Seigneur, ... nous Vous chantons, nous Vous bénissons, nous Vous

<sup>1</sup> *La Divine Liturgie méditée* (Amay s. d.) 44.

<sup>2</sup> *Cours de Liturgie grecque-melchite* III (Paris 1930) 157.

<sup>3</sup> *La sainte Messe selon les rites orientaux* (Paris 1930) 92.

<sup>4</sup> *Ren* I (Paris 1716) 68 et 105.

<sup>5</sup> H. Denzinger, *Ritus Orientalium* ... II (Würzburg 1863) 6, 9, 13, 18, 26, 81, 86, 91, 98, 127, 140, 147, 157, 223.

glorifions, nous Vous rendons grâce *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα καὶ ἐν παντί*»<sup>6</sup>.

Dans la liturgie syrienne, maronite et malankare on rencontre notre expression, comme dans le rite byzantin, entre l'anamnèse et l'épiclese. Comme toujours, l'anamnèse rappelle d'abord la mémoire des mystères de la vie du Seigneur. Ici elle ne s'achève pas par une offrande mais par cette supplication: «Car votre peuple et votre héritage Vous supplient, et, par Vous et avec Vous, le Père en disant.» Le peuple poursuit: «Ayez pitié de nous, Dieu Père tout-puissant, ayez pitié de nous.» Le prêtre reprend: «Et nous aussi, Seigneur, qui avons reçu votre grâce, nous Vous remercions *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*. Le peuple répond: «Nous Vous louons, nous Vous bénissons, nous Vous remercions, et nous Vous demandons: Soyez propice, Seigneur Dieu, ayez pitié de nous et exaucez-nous»<sup>7</sup>.

On aura remarqué d'abord que dans ce texte toute idée d'offrande est absente<sup>8</sup>; ensuite, que notre expression n'a nul besoin d'être rattachée aux louanges et remerciements exprimés dans le chant du peuple, comme on le proposait pour le rite byzantin, mais qu'elle se réfère sans difficulté et nécessairement à l'acte de gratitude exprimé par le prêtre conscient d'avoir reçu une grande grâce. Pour éclairer davantage notre petit problème une confrontation avec la liturgie égyptienne dans son représentant le plus authentique, la liturgie de Saint Marc, nous paraît très utile. Ici, le prêtre après avoir fait mémoire des mystères de la vie de Notre-Seigneur, finit l'anamnèse par une évocation du jugement dernier: «... quand Il viendra pour juger les vivants et les morts et pour rendre à chacun selon ses œuvres.» Le peuple poursuit: «selon sa miséricorde, non selon nos péchés». Le prêtre reprend ou plutôt continue sa prière: «Vos choses prises à vos dons, nous les avons offertes devant Vous.» Suit l'épiclese<sup>9</sup>.

Ici, il y a l'offrande — peu importe qu'elle soit au passé selon la manière propre à l'Égypte — mais sans l'expression *κατὰ πάντα*... et sans l'hymne: «Nous Vous louons ...»<sup>10</sup>.

Comparant les trois rites entre eux, nous arrivons à ce schéma:

r. byzantin	r. syrien	r. égyptien
Faisant mémoire de la mort, de la résurrection, ... du second avènement,	idem	idem

<sup>6</sup> E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* = PO 28, 373.

<sup>7</sup> *AnaphSy I* (Rome 1939) 23, 119, 219, 343.

<sup>8</sup> La seule anaphore syrienne qui parle d'offrande dans l'anamnèse est celle de S. Jacques. Ceci crée un problème à part que nous ferons bien de ne pas mêler à celui qui nous occupe ici.

<sup>9</sup> Brightm = 133, et Ren I 156.

<sup>10</sup> Nous n'ignorons pas la présence du *κατὰ πάντα*... et de l'hymne dans d'autres anaphores égyptiennes; nous ne croyons pas que ce soient des éléments primitifs de l'anaphore égyptienne.

r. byzantin	r. syrien	r. égyptien
	nous Vous supplions:	jugez-nous
	Ayez pitié de nous.	selon votre miséri- corde.
nous Vous offrons ces dons	Ayant reçu votre grâce	Et nous Vous avons
En tout et pour tout.	nous Vous remercions	offert ces dons.
Nous Vous louons,	En tout et pour tout.	
Vous bénissons et	Nous Vous louons,	
Vous remercions.	Vous bénissons et	
	Vous remercions.	

Que l'offrande des dons n'amène pas nécessairement le *κατὰ πάντα* ... est prouvé suffisamment par le rite égyptien. D'autre part, notre expression entraîne derrière elle l'hymne du peuple: «Nous Vous louons ...». Elle se rattache nettement et primitivement à l'acte de remerciement exprimé par le prêtre et confirmé par le peuple. On pourrait comparer leur enchaînement un peu au «sine fine dicentes» des Latins qui appelle nécessairement le Sanctus.

Le contexte syrien est donc de loin le meilleur; il nous laisse cependant perplexe. On ne s'explique pas les premiers mots: «Et nous aussi.» Qui sont les autres dont on aurait dû parler auparavant? Ensuite, il est curieux de trouver une expression de gratitude envers Dieu à cet endroit de la liturgie. Laissons de côté la finale du chant du peuple: «et nous demandons» qui ne peut signifier ici qu'une préparation à l'épiclese qui suit immédiatement. On ne peut s'imaginer qu'une fois constituées l'anamnèse et l'épiclese, l'une suivie par l'autre, un acte de reconnaissance, sans objet précis, soit venu s'intercaler entre les deux. Il faudrait en conclure que cet acte est antérieur à l'anamnèse et à l'épiclese ou au moins à cette dernière, et qu'il aurait fini par être suffoqué par elles. Cet acte aurait formé la partie primitive, principale et essentielle de toute anaphore orientale et aurait même donné son nom au sacrifice chrétien qui pour cette raison aurait été appelé eucharistie c.-à-d. action de grâce. Cette hypothèse a été mise en avant par un syrien jacobite de l'Inde appartenant à l'aile protestantisante de l'Eglise des Mar-Thomites<sup>11</sup>; mais ses preuves sont peu convaincantes.

N'y aurait-il pas une solution plus simple, même si elle ne résout pas tout le problème? Dans ce qu'on appelle la Messe Clémentine, proposée par le Livre VIII<sup>e</sup> des Constitutions Apostoliques, nous lisons cette anamnèse: «Nous souvenant donc de ses souffrances, ... nous offrons à Vous, Roi et Dieu, selon son commandement ce pain et ce calice, Vous remerciant de ce que Vous avez daigné nous permettre de nous présenter en votre présence et de célébrer votre culte. Et nous Vous

<sup>11</sup> K. N. Daniel, *A Critical Study of Primitive Liturgies, especially that of St. James* (Tiruvalla 1949).

demandons ... »; suit l'épiclese<sup>12</sup>. Entre celle-ci et l'anamnèse nous trouvons bel et bien une action de grâce dont l'objet est bien déterminé.

Comme le compilateur prend souvent son bien à la Tradition Apostolique d'Hippolyte, nous pouvons retrouver notre texte dans ce document de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. Voici la version latine: «*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus ut mittas Spiritum ...*»<sup>13</sup>.

Ces deux documents très anciens nous offrent une prière eucharistique prononcée par le célébrant, sans aucune interruption chez Hippolyte, avec la seule interruption du Sanctus dans la Messe Clémentine. Depuis lors, plusieurs exclamations du diacre ou du prêtre et des chants du peuple sont venus s'insérer à différents endroits de l'anaphore, entre autres aussi après l'anamnèse. Il faut en effet supposer que ce sont les interruptions qui ont provoqué la récitation à voix basse d'un certain nombre de prières, et que les paroles dites à haute voix sont celles qui ont résisté le mieux à cet envahissement des chants. Ainsi, le prêtre oriental aura voulu conserver la proclamation par laquelle il remerciait le Seigneur de lui avoir permis de célébrer et invitait les fidèles à s'associer à ses sentiments. L'objet premier de cette gratitude ayant été perdu de vue, il se sera transformé en un objet plus général, indéterminé. Pour le rite byzantin il faut supposer en outre qu'il a été impossible de supprimer le chant du peuple et donc également les mots *κατὰ πάντα ...* qui l'introduisaient, même lorsque le prêtre a voulu mettre en un plus grand relief son geste d'offrande par des paroles qui le soulignaient encore davantage. Le chant du peuple doit être très ancien puisque les Coptes l'exécutent encore aujourd'hui non pas en copte ou arabe mais en grec<sup>14</sup>.

La rédaction du texte actuel étant ce qu'elle est, on ne peut s'empêcher de voir dans la proclamation du prêtre de rite syrien et le chant du peuple qui y répond un bloc erratique perdu entre l'anamnèse et l'épiclese. Pour ce qui est du rite byzantin, on a le choix entre deux interprétations: ou bien préférer le participe «*Vous offrant*» et joindre le *κατὰ πάντα ...* au chant du peuple qu'il introduit, ou bien supposer après le verbe à l'indicatif «*nous Vous offrons*» un point intentionnel et commencer une nouvelle phrase avec *κατὰ πάντα ...* qui se continuera dans le chant du peuple.

<sup>12</sup> Brightm 21.

<sup>13</sup> B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* = LQF 39 (Münster i. W. 1963) 16.

<sup>14</sup> O. H. E. Burmester, *The Greek Kirugmata, Versicles & Responses and Hymns in the Coptic Liturgy* = OrChrP 2 (1936) 363-94.



**Der Brief des Bischofs Samuel Gobat von Jerusalem  
an den Kaiser Theodoros II. von Äthiopien  
vom 28. November 1865**

von

Karl Heinrich Rengstorff

Im Jahre 1863 kam es zwischen dem Kaiser Theodoros (Tēwodros) II. von Äthiopien und England zu einem ebenso eigenartigen wie langwierigen und folgenreichen Konflikt. Er führte schließlich dazu, daß die englische Regierung im Winter 1867/68 ein Expeditionskorps unter dem General Sir Robert Napier entsandte. Dieser schlug nach einem Marsch in das Innere des Landes das Heer des Kaisers, das infolge innerer Wirren des Reiches in seiner Zahl und in seiner Kampfmoral geschwächt und überdies völlig unzureichend bewaffnet war, am 10. April 1868. Drei Tage später machte der Kaiser, der sich zur Verteidigung in die starke Bergfestung Maqdalā zurückgezogen hatte, durch einen Pistolenschuß in den Kopf seinem Leben selbst ein Ende, als die Engländer über die Mauern in die Festung einbrachen und er erkannte, daß nicht bloß jeder weitere Widerstand sinnlos war, sondern daß er auch das Spiel seines Lebens verloren hatte<sup>1</sup>. Für Äthiopien bedeutete dieser Ausgang des Konfliktes den Beginn einer langen Zeit schwerer Machtkämpfe und geradezu anarchischer Zustände, die das Land an den Rand des Untergangs brachten<sup>2</sup>. Erst nach zwei Jahrzehnten, unter Kaiser Menilek II., kam es langsam zu einer Besserung der Verhältnisse sowohl im Innern als auch nach außen sowie in deren Folge zur Überwindung der Krise.

Auf den Konflikt zwischen Theodoros II. und der englischen Königin Victoria und seine Gründe braucht für jetzt nicht des näheren eingegangen zu werden, zumal darüber, soweit es sich als nötig erweist, ohnehin später an seinem Ort noch zu sprechen sein wird. Ebensowenig bedarf es schon an dieser Stelle einer Beschäftigung mit der Persönlichkeit des Kaisers mit Einschluß seines Charakters, seiner Anschauungen und Ziele und seiner Regierungsmethoden; auch dazu wird, soweit es die Sache erfordert, zu gegebener Zeit das Wichtigste gesagt werden. Zunächst genügen einige allgemeine Bemerkungen, was das eine wie das andere betrifft.

<sup>1</sup> Die einzelnen Berichte über die englische Expedition finden sich jetzt zitiert bei A. M. Honeyman, *Letters from Magdala and Massawa* = Bulletin of the John Rylands Library 44 (1962) 350-59; dazu noch J. Bechtinger, *Ost-Afrika. Erinnerungen und Miscellen aus dem abessinischen Feldzuge* (Wien 1870).

<sup>2</sup> Zu den historischen Perspektiven von Maqdalā vgl. S. Rubenson, *Some Aspects of the Survival of Ethiopian Independence in the Period of the Scramble for Africa* = University College ('Addis 'Abbabā) Review 1 (1961) 8-24.

In der populären Literatur erscheint Theodoros II. als Halbwilder und als Typus eines habgierigen, jähzornigen und blutdürstigen Tyrannen, ja als eine Gestalt mit geradezu teuflischen Zügen, auch wenn zugegeben wird, daß er in seinen jüngeren Jahren weit überdurchschnittliche Anlagen erkennen ließ und aktiv am kirchlichen Leben teilnahm. In diesem Bilde wirken sich mit Sicherheit Ressentiments aus, die ihren Grund in den peinlichen Demütigungen haben, die sich eine Anzahl europäischer Christen von seiten des Kaisers in seinen letzten Lebensjahren hat gefallen lassen müssen. Diese Ressentiments sind verständlich; aber sie haben zur Folge, daß der Kaiser mit Maßstäben gemessen wird, die ihm nicht gemäß sind. Vor allem wird dabei nicht berücksichtigt, daß der Kaiser ein Kind seines Volkes, daß er nur in langen und schweren Kämpfen zu seiner Stellung gekommen und daß er zwar ein Christ, aber eben kein europäischer Christ war. Es wird aber auch nicht einmal die Frage gestellt, ob er überhaupt in der Lage war, auf ein kolonialistisches oder auch scheinbar kolonialistisches Verhalten einer europäischen Macht anders zu reagieren, als er es im Falle seines Konflikts mit England getan hat. Nicht von Europa, sondern — wie er es beanspruchen kann — von Äthiopien her betrachtet, stellt sich deshalb das Bild Theodoros' II. von vornherein anders dar, als es die populäre Literatur darbietet. Es wird nicht frei von entstellenden Flecken und Schatten; aber es wird sachlicher und damit auch gerechter, vollends wenn man bedenkt, daß dieser Kaiser zu den unabdingbaren Voraussetzungen des modernen Äthiopien gehört und weit darüber hinaus zu den Voraussetzungen der jüngsten Entwicklungen in ganz Afrika. Eine objektive Geschichtsschreibung wird deshalb auch nicht darum herumkommen, ihm zuzugestehen, daß er im Rahmen seiner Verhältnisse und Möglichkeiten »ohne Zweifel ein großer Mann« war<sup>3</sup>.

Was nun den Konflikt selbst betrifft, so kann es bei dem Hinweis sein Bewenden haben, daß sich der Kaiser durch die englische Königin tief

---

<sup>3</sup> So E. Littmann, *Abessinien* (Hamburg 1935) 62. Zur historischen Orientierung vgl. u. a. A. H. M. Jones-E. Monroe, *A History of Ethiopia* (Oxford 1955) 128–34; E. Ullendorff, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People* (London 1960) 83–89; Cz. Jeśman, *The Ethiopian Paradox* (London-New York-Nairobi 1963) 60 s. Chroniken der Zeit Theodoros' II. wurden publiziert von E. Littmann [*The Chronicle of King Theodore of Abyssinia*, I (Princeton 1902; nur amharischer Text); it. Übers. v. M. M. Moreno: *Rass. stud. et.* 2 (1942) 143–80], C. Mondon-Vidailhet [*Chronique de Théodoros II, Roi des Rois d'Éthiopie (1853–1868), d'après un manuscrit original. Texte amharique et traduction française*. I–II (Paris 1905)] und L. Fusella [*La Cronaca dell'Imperatore Teodoro II di Etiopia* (Neapel 1957–59)]. Vgl. auch J. M. Flad, *Zwölf Jahre in Abessinien oder Geschichte des Königs Theodoros II. und der Mission unter seiner Regierung* I–II = Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig 12/13–14/15 (Leipzig 1887); das Werk ist insgesamt dreimal erschienen: das erste Mal 1869 in Basel bei C. F. Spittler (in einem Band), ein zweites Mal 1877 in Leipzig bei Dörffling & Francke (in zwei Bänden) und das dritte Mal 1887 in der Schriftenreihe des Institutum Judaicum (in zwei Bänden). Diese Erinnerungen Flads sind von H.-G. Feller (s. Anm. 4) benutzt.

gekränkt fühlte, weil sie selbst bzw. weil ihre Regierung einen persönlichen Brief von ihm an sie nicht beantwortet hatte<sup>4</sup>. Er hatte als Souverän und als Christ die Freundschaft und die Hilfe einer christlichen, und zwar einer protestantischen, Herrscherin erbeten und fühlte sich nun mit Recht mißachtet. Seine Enttäuschung war um so größer, als er sich nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch kirchlich einiges von seinem Briefe erhofft hatte. Unglücklicherweise war es etwa gleichzeitig zu schweren Spannungen zwischen dem Kaiser und einigen christlichen Glaubensboten gekommen, die durch die Vermittlung des anglikanischen Bischofs Dr. Samuel Gobat von Jerusalem, eines gebürtigen Schweizers<sup>5</sup>, und in Verbindung mit der anglikanischen *Church Missionary Society* in London einige Jahre zuvor, sogar unter lebhafter Zustimmung des Kaisers, im Lande eingetroffen waren und, zunächst unter durchaus günstigen Vorzeichen, eine vielseitige evangelistische Wirksamkeit hatten beginnen können. Unter ihnen waren auch mehrere Brüder aus der Pilgermission von St. Chrischona bei Basel, z. T. mit Familie, darunter auch Johann Martin Flad, von dem im folgenden immer wieder die Rede sein wird, mit Frau und Kindern<sup>6</sup>. Was an Berichten über diese Spannungen erhalten ist, stellt es außer Frage, daß sie zu einem erheblichen Teile durch Unüberlegtheiten und Ungeschicklichkeit einiger Missionare entweder überhaupt verursacht oder aber doch mitverursacht wurden, Handlungen, die nur aus Mangel an Einsicht der Missionare in ihre Situation zu erklären sind<sup>7</sup>. Mag das einmal geweckte Mißtrauen des Kaisers gegen die Missionare dann auch noch durch geschickte Intrigen von dritter Seite geschürt sein<sup>8</sup> — bei der ganzen Art des Kaisers konnte es nicht ohne weitreichende Folgen bleiben, wenn er sich nun abermals durch europäische Überheblichkeit brüskiert fand<sup>9</sup>, und dies noch dazu durch Europäer, die ebenfalls mit England verbunden waren. Von hier aus erklärt es sich denn doch wohl auch, wenn der Zorn des Kaisers den englischen Konsul Ch. D. Cameron und die Missionare in

<sup>4</sup> Übersetzung des Briefes bei H.-G. Feller, *Martin Flad. Ein Leben für Abessinien* (Gießen-Basel 1936) 78f. (in der Folge zitiert: Feller). Die Übersetzung auch bei J. M. Flad, *60 Jahre in der Mission unter den Falaschas in Abessinien* (Gießen-Basel 1922) 121–23.

<sup>5</sup> Über Gobat vgl. [Heinrich W. J. Thiersch,] *Samuel Gobat, Evangelischer Bischof in Jerusalem. Sein Leben und Wirken, meist nach seinen eigenen Aufzeichnungen* (Basel 1884); [Heinrich W. J. Thiersch,] *Samuel Gobat, missionnaire en Abyssinie et évêque à Jérusalem. Sa vie et son œuvre. Traduit librement de l'allemand par Aug. Rollier* (Basel 1885); Th. Schölly, *Samuel Gobat, evangelischer Bischof in Jerusalem* (Basel 1900); vgl. auch S. Pankhurst, *Ethiopia. A Cultural History* (Woodford Green/Essex 1955) 441–52; St. Chojnacki, *Some Notes on Early Travellers in Ethiopia* = University College ('Addis' Abbabā) Review 1 (1961) 82b–85a. Vgl. noch Anm. 28.

<sup>6</sup> Über die von St. Chrischona aus getriebene »abessinische Mission« vgl. Fr. Veiel, *Die Pilgermission von St. Chrischona 1840–1940* (Basel 1941) 73ff.

<sup>7</sup> Vgl. darüber die Mitteilungen bei Feller 81ff.

<sup>8</sup> Vgl. Feller 83f.

<sup>9</sup> Vom Psychologischen her ist es gleichgültig, ob mit Recht oder nicht.

derselben Weise traf und zu ihrer gleichartigen Behandlung führte, als ob sie eine homogene feindliche Gruppe wären, obwohl die ihnen vorgeworfenen »Vergehen« ganz verschiedener Art waren und unter sich nicht in einem Zusammenhang standen.

Über die Repressalien, denen die Genannten fünf Jahre lang ausgesetzt waren und die nicht selten die Grenze des Tragbaren erreichten, gibt es Berichte verschiedener Art, darunter solche des bereits erwähnten Christhona-Bruders Johann Martin Flad und seiner Frau Pauline Flad. Der Bericht von Frau Flad liegt in einem Tagebuch vor, das sie während der zweiten Hälfte der Gefangenschaft vom Frühjahr 1866 an geführt hat; es umfaßt also auch die Zeit, in der sie von ihrem Manne getrennt war, weil ihn der Kaiser im April 1866 unter Einbehaltung seiner Frau und seiner Kinder mit einer abermaligen persönlichen Botschaft an die Königin nach England gesandt hatte, eine Reise, von der er erst nach mehr als einem Jahre zurückkehrte<sup>10</sup>. Nach diesen Berichten ist es den Gefangenen zu verschiedenen Zeiten recht unterschiedlich ergangen. Zeitweise wurden sie sehr unwürdig behandelt, und mehrfach standen sie in unmittelbarer Todesgefahr. Es gab aber immer wieder auch Perioden, in denen es ihnen den Umständen nach leidlich ging. Bemerkenswert ist unter allen Umständen die Haltung des Kaisers in der letzten Zeit. Unmittelbar vor der Befreiung, als schon alles für den Kaiser verloren war, drängten die Häftlinge bei ihm auf die Exekutierung der Gefangenen. In dieser Situation stellte sich der Kaiser vor sie und ließ ihnen nichts geschehen. So hat er ihnen letztlich noch selbst das Leben gerettet<sup>11</sup>.

Recht eigenartig ist auch die unmittelbare Vorgeschichte der Sendung Martin Flads nach England durch den Kaiser, von der gerade eben schon die Rede war. Flad selbst berichtet darüber etwa wie folgt<sup>12</sup>: Sobald die englische Regierung von der mißlichen Lage ihres Konsuls Cameron und der übrigen europäischen Gefangenen im Gewahrsam des Kaisers Theodoros erfahren habe, seien von ihr energische Schritte zu ihrer Befreiung eingeleitet worden; auch habe sie keine Kosten gescheut, um die Freilassung der Gefangenen so schnell wie möglich zu erreichen. Schon im Juni 1864 sei ein Abgesandter namens H. Rassam<sup>13</sup> mit zwei Begleitern in Massaua (Meşwā oder Maşwā) eingetroffen, um dem Kaiser ein eigenhändiges Schreiben seiner Königin mit der Bitte um Freigabe der Gefangenen sowie Geschenke zu überbringen. Der Gesandte habe sich sofort brieflich an den Kaiser gewandt, um eine Audienz zu erhalten; indes habe er, auch auf weitere Schreiben hin, keinerlei Antwort bekommen. Erst Ende 1865 habe

<sup>10</sup> Vgl. Feller 101f., 119ff.

<sup>11</sup> Vgl. Feller 152f.

<sup>12</sup> Vgl. Feller 98ff.

<sup>13</sup> Von ihm stammt der zweibändige Bericht *Narrative of the British Mission to Theodore, King of Abyssinia. With Notices of the Countries traversed from Massauah through the Soudan, the Amhara and back to Annesley Bay from Magdala I–II* (London 1869).

Sire

Hearing from time to time of Your Majesty's  
Kindness to the men, whom I sent to you some years ago  
to teach your people useful arts and Knowledge, viz. Bender  
Waldmeyer, Kienlin &c. I take a favourable opportunity  
to thank you for such Kindness and to send you my blessing  
with the assurance that I continually pray for Your Majesty  
that, as God has made you a mighty King on earth; He may  
give you grace to rule in his fear and love, in justice  
and mercy, that you may also obtain mercy through  
our Lord and Saviour Jesus Christ at the great day  
of judgment.

The Bearer of this letter is my friend, Theodore  
Betz, whom I commend to your gracious attention and

protection. He has seen the distress of the wife and the young children of Mr Stern and of the other relatives of the English prisoners in your country, especially of Consul Cameron's mother, who had just died of grief before he left England, and moved by compassion he has freely undertaken to go to Abyssinia, to supplicate Your Majesty to be merciful to Messrs Stern, Cameron, Rosenthal &c. to forgive them their offences, as you pray that God may forgive you, and to set them at liberty, that they may bless you.

Mr Theodore Beck has nothing to do with the Queen or her government; it is from christian love and benevolence that he undertakes this long and perilous journey, relying on the goodness of God and on Your Majesty's magnanimity for a free pardon; therefore I cordially unite with him in entreating your Majesty, for my sake, as a servant of God,

may, for the sake of the Lord Jesus Christ, to show mercy to those  
prisoners and to let them go free, that the cry of their poor relatives  
and children may not ascend to heaven against Your Majesty.  
The greatest glory of a King is to show mercy and to dry up the  
tears of the innocents.

Again commending my friend Theodore Beki to Your  
Majesty's favourable and gracious attention

I remain  
Sire

Your Majesty's most dutiful, most humble  
and most obedient servant

Jerusalem 28<sup>th</sup> Nov. 1815

S. Anjel Hierosol  
Samuel Gobat



Abb. 3: Seite 3 des Briefes

To  
His Imperial Majesty  
Theodoros  
Emperor of Abyssinia

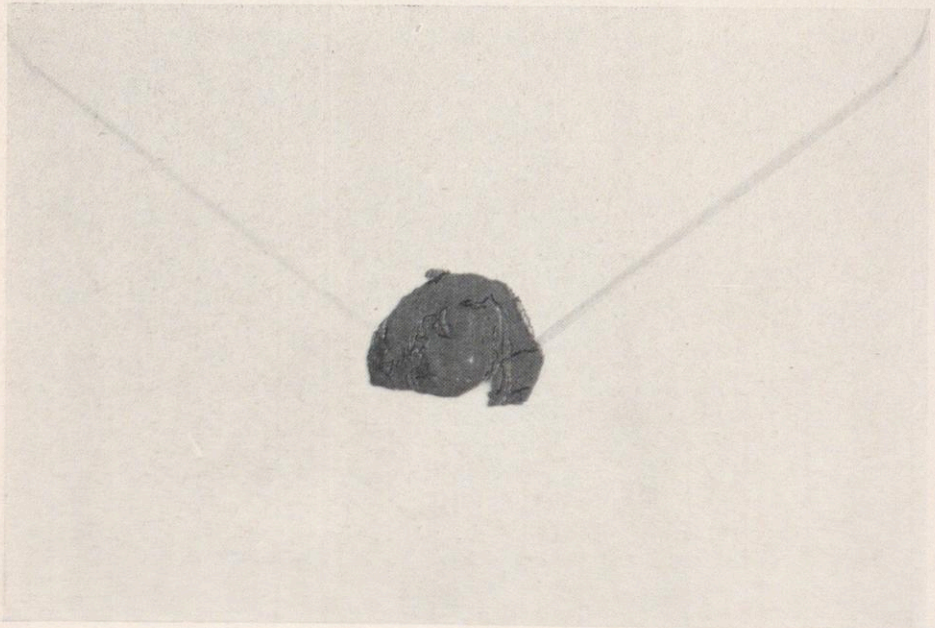


Abb. 4: Vorder- und Rückseite des Umschlages





Abb. 5: Kaiser Theodoros II. von Äthiopien (1855–68)  
nach einer zeitgenössischen Handzeichnung in: J. M. Flad,  
*Zwölf Jahre in Abessinien oder Geschichte des Königs Theodoros II. und der Mission  
unter seiner Regierung*, Band II =  
Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig 14/15 (Leipzig 1887)



ihn der Kaiser ganz plötzlich wissen lassen, er möge bei ihm erscheinen. Daraufhin sei die Gesandtschaft aufgebrochen und am 18. Januar am Hofe glänzend empfangen worden; auch seien alle Gefangenen freigelassen und Rassam übergeben worden, um mit ihm zusammen das Land zu verlassen. Der Kaiser habe aber dann angefangen, neue Bedingungen zu stellen, und unmittelbar nach dem Aufbruch zur Ausreise, dessen Termin der Kaiser selbst festgesetzt habe, seien die Gefangenen erneut ergriffen, in Ketten gelegt und zum Kaiser zurückgebracht worden. Darüber hinaus seien nun aber auch die englischen Gesandten, als sie sich bei dem Kaiser verabschieden wollten, festgenommen, entehrend behandelt und ihres Eigentums beraubt und später sogar ebenfalls mit Ketten gebunden worden. Das alles berichtet Flad indessen nicht, ohne verschiedene Male zu betonen, der Kaiser habe für Rassam eine ausgesprochene Sympathie an den Tag gelegt und ihm mehrfach sein Wohlwollen zu erkennen gegeben, und zwar bis zuletzt, d. h., bis hin zur Befreiung und zum Selbstmord des Kaisers. Über seine eigene Aufgabe als Gesandter nach England sagt Flad selbst, der Kaiser habe dem, was er durch sein völkerrechtswidriges Verfahren mit der englischen Gesandtschaft bezweckte, durch eine persönliche Intervention in London noch besonderen Nachdruck verleihen wollen. Er wünschte eben, von der englischen Regierung mit Handwerkern oder Technikern und mit Gerät versehen zu werden, um politisch und militärisch stärker zu werden, und benutzte die in seinen Händen befindlichen Europäer im Stile seines Landes als Geiseln, um möglichst viel zu erreichen.

Dies Verhalten des Kaisers wird nur derjenige merkwürdig finden, der es mit europäischen Augen betrachtet und nicht bedenkt, welcher Vorteile sich der Kaiser von seinem Standpunkt aus beraubt hätte, wenn er keinen Gebrauch von der Möglichkeit gemacht hätte, sich mittels des Faustrechtes zum Beherrscher einer bereits ziemlich verfahrenen Situation zu machen — vollends, da er sich doch für einen schwer Gekränkten hielt, der eine entsprechende Wiedergutmachung erwarten könne. In Verbindung hiermit wird in gewisser Weise auch verständlich, wenn sich der Kaiser zu seiner Intervention in London ausgerechnet Martin Flads bediente. Nach den bereits zitierten Berichten von ihm selbst wie von seiner Frau war der Kaiser ihm von jeher wohlgesinnt gewesen und hatte ihm früher mehrfach Beweise für sein Wohlwollen und für sein Vertrauen gegeben. Aus diesem Grunde darf es auch bestenfalls als ein Nebenmotiv für seine Wahl zum Gesandten gelten, daß der Kaiser seine Frau und seine drei Kinder als Unterpfand für eine schnelle Abwicklung seines Auftrags und vor allem auch für seine Rückkehr in die Gefangenschaft behalten konnte<sup>14</sup>.

Was nun aber in jedem Falle rätselhaft bleibt, das ist der plötzliche Umschwung in der Haltung des Kaisers gegenüber der Gesandtschaft der Königin Victoria im Dezember 1865, nachdem er sie nicht weniger als

<sup>14</sup> Flad zitiert selbst eine entsprechende Äußerung des Kaisers ihm gegenüber [*Zwölf Jahre in Abessinien* (s. Anm. 3) II 3, Anm. 1]; vgl. auch Feller 101.

achtzehn Monate lang nicht einmal der Kenntnisnahme gewürdigt hatte. Martin Flad berichtet<sup>15</sup>, der Kaiser habe bei dem Empfang der Delegation bei Hofe Rassam als ihren Anführer mit Geschenken geradezu überhäuft. Er stellt das lediglich fest, gibt aber nicht auch einen plausiblen Grund für den überraschenden Wandel in der Haltung und dem Verhalten des Kaisers an. Erstaunlicherweise ist auch zwischen den Zeilen nichts zu finden, was man dahingehend verstehen oder deuten könnte, daß es nüchterne realpolitische Überlegungen waren, die den Kaiser dazu veranlaßten, seine Praxis so plötzlich und so gründlich zu revidieren. Der ganze Vorgang wird sogar noch undurchsichtiger, wenn man auch in Rechnung stellt, daß der Kaiser ja wenige Wochen später seinen Standpunkt erneut radikal änderte und nicht nur alle seine Zusagen bezüglich der Gefangenen annullierte, sondern nun auch zu neuen und noch umfassenderen Repressalien gegenüber der englischen Regierung griff. Nicht einmal die Annahme, hier habe das Temperament des Kaisers den Ausschlag gegeben, reicht zur Erklärung aus. Mag der Kaiser wirklich leidenschaftlich und schwankend und deshalb oft unberechenbar gewesen sein — er hat es mit Sicherheit verstanden, klug und geschickt zu handeln, zumal es ihm an Klugheit wie an Geschick nicht gefehlt hat<sup>16</sup>. Es müssen also doch wohl ganz außergewöhnliche Umstände gewesen sein, die den Wechsel in Stimmung und Verhalten des Kaisers kurz vor Jahresende 1865 bewirkt haben, Umstände, die jedenfalls für den Kaiser selbst den Charakter des Außergewöhnlichen gehabt haben.

Wahrscheinlich bietet die Lösung dieses Rätsels der persönliche Brief des bereits genannten Bischofs Dr. Samuel Gobat von Jerusalem, dessen Original erst kürzlich wieder aufgetaucht ist. Es handelt sich um ein bischöfliches Handschreiben an den Kaiser, das vom 28. November 1865 datiert und mit dem großen bischöflichen Papiersiegel Gobats versehen ist<sup>17</sup>. Auch der Umschlag ist erhalten und mit ihm wenigstens der obere Teil des (erbrochenen) Briefsiegels. Ausweislich seines Inhalts ist das Schreiben seinem kaiserlichen Empfänger durch einen persönlichen Kurier des Bischofs von Jerusalem aus zugestellt worden. Es sollte seine Bestimmung unter allen Umständen bis Mitte Dezember 1865 erreicht haben, und zwar um so gewisser, als dem Absender bei der Lage der Dinge sehr viel daran liegen mußte, daß der Brief sehr schnell in die Hände des Kaisers kam. Leider hat sich bis heute nicht feststellen lassen, wie der Brief die Katastrophe des Kaisers im April 1868 hat überstehen können und auf welche Weise er überhaupt nach Deutschland und in den Handel<sup>18</sup> gekommen ist.

<sup>15</sup> Vgl. Feller 99 (Erinnerung Flads).

<sup>16</sup> Vgl. dazu Littmann, *Abessinien*, 61f.

<sup>17</sup> Vgl. die beigegebenen Abbildungen. Die Inschrift des Siegels lautet: THE SEAL OF SAMUEL GOBAT D.D. ANGLICAN BISHOP IN JERUSALEM 1846.

<sup>18</sup> Der Brief wurde auf der 44. Buch- und Graphik-Versteigerung des Buch- und Kunstantiquariats Wolfgang Brandes (Braunschweig) am 8. April 1964 unter Nr. 3138 versteigert und von mir erworben. Nachforschungen nach seiner Herkunft sind eingeleitet, haben aber bis jetzt nichts ergeben.

Eine deutsche Übersetzung dieses Briefes findet sich in der anonymen Biographie Samuel Gobats von H. W. J. Thiersch<sup>18a</sup>. Seine Bedeutung für die vorübergehende Freilassung der Gefangenen durch den Kaiser wird indes weder in aller Form festgestellt noch auch nur angedeutet. Der Biograph wünscht lediglich, seine Leser möchten bemerken, »mit welcher Weisheit Gobat sich für die Gefangenen verwendete und auf Theodoros Gewissen zu wirken suchte«<sup>19</sup>, und es scheint, daß er bei diesem Satz unsern Brief im Auge hat. Für den Leser ist die selbständige Herstellung der Beziehung allerdings dadurch erschwert, daß in der deutschen Übersetzung die Namen der Chrischona-Brüder, auf die es für die Erkenntnis der Situation des Briefes besonders ankommt, nicht genannt sind. Es erscheint daher als sinnvoll, den Brief in seinem originalen Wortlaut zu veröffentlichen und damit den Versuch zu verbinden, ihn in seiner Bedeutung für den Ablauf der letzten Phase des Konflikts zwischen Theodoros II. und der Königin Victoria von England zu würdigen.

Der Brief lautet wie folgt<sup>20</sup>:

(Umschlag)

To  
His Imperial Majesty  
Theodoros  
Emperor of Abyssinia

(Text: Seite 1)

Sire

Hearing from time to time of Your Majesty's kindness to the men, whom I sent to you some years ago to teach your people useful arts and knowledge, viz. Bender Waldmeyer, Kienzlen etc. I take a favourable opportunity to thank you for such kindness and to send you my blessing with the assurance that I continually pray for Your Majesty that, as God has made you a mighty king on earth, He may give you grace to rule in his fear and love, in justice and mercy, that you may also obtain mercy through our Lord and Saviour Jesus Christ at the great day of judgement.

The Bearer of this letter is my friend, Theodore Beke, whom I commend to your gracious attention and

<sup>18a</sup> [Thiersch,] a. a. O., 456 f.

<sup>19</sup> [Thiersch,] a. a. O., 436.

<sup>20</sup> An Orthographie und Interpunktion des Briefes wurde nichts geändert.

(Seite 2)

protection. He has seen the distress of the wife and the young children of Mr Stern and of the other relatives of the English prisoners in your country, especially of Consul Cameron's mother, who had just died of grief before he left England, and moved by compassion he has freely undertaken to go to Abyssinia, to supplicate Your Majesty to be merciful to Messrs Stern, Cameron, Rosenthal etc. to forgive them their offences, as you pray that God may forgive you, and to set them at liberty, that they may bless you.

Mr Theodore Beke has nothing to do with the Queen or her government; it is from christian love and benevolence that he undertakes this long and perilous journey, relying on the goodness of God and Your Majesty's magnanimity for a free pardon; wherefore I cordially unite with him in entreating your Majesty, for my sake, as a servant of God,

(Seite 3)

may, for the sake of the Lord Jesus Christ, to show mercy to those prisoners and to let them go free, that the cry of their poor relatives and children may not ascend to heaven against Your Majesty. The greatest glory of a king is to show mercy, and to dry up the tears of the mourners.

Again commending my friend Theodore Beke to Your Majesty's favourable and gracious attention

I remain

Sire

Your Majesty's most dutiful, most humble  
and most obedient servant

Jerusalem 28th Nov. 1865

S. Angl. Hierosol.

(Samuel Gobat)

(Siegel)

Der Brief unterscheidet völlig sachgemäß zwei Gruppen von Gefangenen im Gewahrsam des Kaisers. Die erste Gruppe bilden die Chrischona-Brüder, die teils um die Wende 1855/56 (Flad, Mayer, Bender, Kienzlen), teils 1858 (Waldmeier, Staiger, Brandeis) durch Bischof Gobat, der zuvor die Lage hatte sorgfältig erkunden lassen, nach Äthiopien dirigiert worden waren, und zwar mit der Aufgabe, die Bibel zu verbreiten und nach ihrem Inhalt bekanntzumachen bzw. sich der Mission unter den Falaschas, den schwarzen Juden im Lande, zu widmen. Dies Letzte gilt vor allem für die erst 1858 Ausgesandten; doch war auch Flad schon bald ganz in die

Arbeit an den Falaschas übergegangen<sup>21</sup>. Als zweite und besondere Gruppe neben der der Deutschen wird in dem Briefe dann die englische genannt. Hier erscheinen neben dem unglücklichen Konsul Cameron die von London ausgeschickten Falascha-Missionare Stern (seit 1859/60 mit Unterbrechung durch eine Reise nach England im Lande) und Rosenthal (1862 ins Land gekommen). Von ihnen hatte sich vor allem H. A. Stern durch verschiedene grobe Taktlosigkeiten und durch Mangel an Vertrautheit mit der Landessitte das Mißtrauen und den Zorn des Kaisers zugezogen<sup>22</sup>; aber auch Rosenthal war in seinem Verhalten nicht immer genügend überlegt gewesen<sup>23</sup>. So waren diese beiden die ersten aus dem ganzen Kreise der europäischen Missionare, die auf Befehl des Kaisers in Ketten geschlossen wurden<sup>24</sup>.

Auffällig ist natürlich, daß Flad in dem Schreiben überhaupt nicht erwähnt wird. Dabei war er schon seit 1854 mit Bischof Gobat verbunden und von ihm persönlich für den Dienst in Äthiopien gewonnen worden, und außerdem war er auf einer Reise des Bischofs nach Europa im Jahre 1858 dessen Begleiter gewesen und hatte am Ende desselben Jahres in Jerusalem geheiratet. Indes wird es seinen guten Sinn haben, wenn in dem Briefe gerade Flads Name nicht genannt wird. Es darf angenommen werden, daß es sogar von seiten Gobats absichtlich nicht geschah. Die Gründe dafür lassen sich leicht beibringen. Es wurde bereits bemerkt, daß der Kaiser Flad gern leiden mochte und daß er dann und wann Gelegenheit genommen hatte, ihm eine Freundlichkeit zu erweisen oder ihm einen Wunsch zu erfüllen. Hätte sein bischöflicher Mentor nun ihn und hätte er ihn gar mit besonderer Betonung erwähnt, so wäre es möglicherweise dahin gekommen, daß der Kaiser zwar ihn und seine Familie freigelassen, die übrigen Gefangenen aber weiter festgehalten und doch gemeint hätte, er habe dem Bischof einen besonderen Wunsch erfüllt. Dem Bischof mußte aber bei der Lage der Dinge daran liegen, daß der Kaiser nicht nur Flad, sondern alle seine europäischen Gefangenen freiließ — und zwar nicht etwa nur der Gefangenen wegen, sondern auch um des Kaisers selbst willen. Aber darauf wird gleich noch einzugehen sein.

<sup>21</sup> Vgl. darüber Flad selbst bei Feller 66ff. Für die Missionsgeschichte ist Johann Martin Flad (1831–1915) der eigentliche Vater der Falascha-Mission, die er bis zu seinem Tode geleitet hat.

<sup>22</sup> Zudem hatte er ein Buch veröffentlicht, in dem er sich in beleidigender Weise über den Kaiser äußerte: *Wanderings among the Falashas in Abyssinia, together with a Description of the Country and its Various Inhabitants* (London 1862); vgl. auch sein späteres Werk: *The Captive Missionary. Being an Account of the Country and People of Abyssinia, embracing a Narrative of King Theodor's Life and His Treatment of Political and Religious Missions* [London o. J. (1868); deutsche Ausgabe: Kassel 1868].

<sup>23</sup> Vgl. darüber und überhaupt über die Rolle Sterns und Rosenthals in dem Konflikt zwischen dem Kaiser und den Missionaren die Mitteilungen Flads bei Feller 66 und 81ff.

<sup>24</sup> Feller 90.

Der Brief Gobats an den Kaiser läßt erkennen, daß ihm nicht nur die Situation der Gefangenen bekannt war, als er ihm schrieb, sondern auch die Gründe dieser Situation und daß es sich um recht verschiedene Gründe handelte. Die Art und Weise, wie der Bischof gerade auch für Stern und Rosenthal die Nachsicht und die Vergebung des Monarchen erbittet, ist in dieser Hinsicht ebenso aufschlußreich, wie daß er sich nicht veranlaßt fühlt, eine entsprechende Bitte auch wegen der Chrischona-Brüder an den Kaiser zu richten. Er hätte aber wahrscheinlich, auch im Blick auf sein persönliches Verhältnis zu Theodoros II., nicht in dieser Weise geschwiegen, wenn sein Schweigen nicht der Sachlage genau entsprochen hätte. Der Kaiser hatte früher an der Arbeit der Chrischona-Brüder unter den Falaschas ausgesprochenes Gefallen gefunden<sup>25</sup>, und es ist nicht anzunehmen, daß sich daran etwas geändert hatte, als er sie mit den anderen Missionaren gefangensetzen ließ. Dafür spricht auch, daß er Flad auswählte, um für ihn nach England zu gehen. Insofern wirft der Brief doch auch ein gewisses freundliches Licht auf die Chrischona-Brüder und ihr Verhalten<sup>26</sup>.

Nicht weniger wichtig als das alles ist aber eine weitere Seite des Briefes Gobats. In seiner ganzen Art, die Dinge anzugreifen, die dem Bischof am Herzen liegen, setzt er doch auch mit einem Höchstmaß von Wahrscheinlichkeit voraus, daß der Bischof sich darüber klar war, wessen Theodoros sich zu versehen haben würde, wenn er seine Gefangenen nicht bald gutwillig und vollzählig herausgäbe. Dennoch ist nicht damit zu rechnen, daß er sich mit der englischen Regierung abgestimmt hatte, bevor er an den Kaiser schrieb. In dieser Hinsicht ist nicht nur der Versicherung Vertrauen entgegenzubringen, daß der Überbringer des Briefes nicht auch für die englische Regierung reiste. Der Brief gibt sich so, wie er ist, selbst als ein christliches und nicht etwa auch als ein politisches Dokument. Wenn man so will, spricht aus ihm sogar ein Christentum, das um die Ökumenizität alles Christlichen weiß, das in seinem Kern echt ist. Es ehrt den Bischof von Jerusalem, daß er den christlichen Kaiser von Äthiopien in diesem Horizont anspricht, obwohl ihm — auch das läßt der Brief erkennen — bewußt ist, daß der Kaiser sich nicht so verhalten hat und verhält, wie es von einem christlichen Herrscher erwartet werden kann.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Gobat die Verhältnisse im Reiche des Kaisers Theodoros II. aus eigener Anschauung kannte und daß ihm auch der Kaiser selbst persönlich bekannt war. Ihm waren nicht nur die Natur des Landes und seine wirtschaftlichen und kulturellen Probleme vertraut, sondern auch seine politische und nicht zuletzt auch seine kirchliche Lage. Gobat war 1829 selbst zusammen mit einem anderen Sendboten der *Church Missionary Society* nach Äthiopien gezogen, um an der geistlichen Wiederbelebung der dortigen bodenständigen Kirche

<sup>25</sup> Vgl. dazu Flad selbst bei Feller 73f.

<sup>26</sup> Er setzt im übrigen brieflichen Verkehr zwischen ihnen bzw. Flad und dem Bischof in seinem ersten Teil voraus.



zu arbeiten, und er hatte unter diesem Auftrage trotz erheblicher Schwierigkeiten drei Jahre im Lande gewirkt, Vertrauen gewonnen und manche Frucht sehen und mehr und schönere Früchte erwarten dürfen, bevor er durch neue politische Wirren genötigt war, das Land zu verlassen und das so glücklich begonnene Werk bis auf weiteres in die Hände der eingeborenen Helfer zu legen, die ihm bereits zugewachsen waren<sup>27</sup>. Gobat hat diese drei Jahre immer für die reichste Periode in seinem gesamten Wirken angesehen<sup>28</sup>. Nur von daher ist es zu begreifen, wenn er die Aufgabe, an die er seine erste Liebe gesetzt hatte, stets im Auge behielt und wenn sie ihn beständig nach Mitteln und Wegen ausschauen ließ, die abgebrochene Arbeit wiederaufzunehmen. 1846 wurde er als 47jähriger Bischof in Jerusalem. Damit übernahm er ein Arbeitsfeld, das praktisch die kirchliche Verantwortung für den ganzen Vorderen Orient für ihn einschloß. Nichts ist verständlicher, als daß er seine Blicke erneut nach Äthiopien gehen ließ und mit neuer Intensität bedachte, wie er sein einstiges dortiges Tätigkeitsfeld mit neuem Leben erfüllen könne.

Gobat war von Haus aus Basler Missionar. So war ihm auch bekannt, was seit 1840 in der Pilgermission auf St. Chrischona bei Basel entstanden war. Auf Grund seiner Kenntnis der Verhältnisse in Äthiopien schienen ihm die dort ausgebildeten Handwerker-Brüder die geeigneten Kräfte zu sein, um nunmehr einen neuen Anfang zu wagen. Verhandlungen, die er 1852 persönlich mit der Leitung der Pilgermission führte, ergaben bald deren Bereitschaft, die angetragene Aufgabe zu übernehmen<sup>29</sup>. So kam es, daß sich bald ein größerer Kreis von Chrischona-Brüdern bereitfand und sich nach kürzerer oder längerer Vorbereitung in Jerusalem in Gruppen auf den Weg machte, um in Äthiopien in die Fußstapfen Gobats zu treten.

Auch das ließ sich der Bischof nicht nehmen, den neuen Sendboten mit aller Sorgfalt den Weg zu bereiten. Die Verhandlungen an Ort und Stelle, an denen zusammen mit einem früheren Mitarbeiter Gobats in Äthiopien bereits Martin Flad beteiligt war und die im Frühjahr 1855 stattfanden, hatten zur Grundlage Briefe des Bischofs, die beide mitnehmen konnten. Es wurde von großer Bedeutung, daß es gerade um diese Zeit dem damals 37jährigen Fürsten Kässä nach langen Kämpfen gelang, sich gegen seine sämtlichen Konkurrenten durchzusetzen und sich durch den höchsten Geistlichen der äthiopischen Kirche, den 'Abuna Salāmā, als Theodoros II. zum »König der Könige« (neguša nagašt) krönen zu lassen und damit in seiner Person die lange zerstörte Einheit des Reiches wiederherzustellen<sup>30</sup>. Gobat kannte den neuen Kaiser von seiner eigenen Tätigkeit im Lande

<sup>27</sup> Vgl. darüber Gobats eigenen ausführlichen Bericht bei [Thiersch,] a. a. O., 123ff.

<sup>28</sup> Vgl. sein *Journal of a Three Years' Residence in Abyssinia in Furtherance of the Objects of the Church Missionary Society* (London 1834; re-edit. 1847).

<sup>29</sup> Vgl. darüber Veiel, a. a. O., 75ff.

<sup>30</sup> Vgl. Littmann, *Abessinien*, 62.

her<sup>31</sup> und setzte auf ihn, der nicht nur klug und dem Fortschritt aufgeschlossen war, sondern sich auch als offen für die kirchlichen Anliegen erwies, große Hoffnungen<sup>32</sup>. Es beruht ohne Frage auf einer alten und vertrauensvollen Bindung zwischen dem nunmehrigen Kaiser und dem nunmehrigen Bischof, wie sie sich auch in einer gewissen Korrespondenz zwischen den beiden ausdrückt<sup>33</sup>, wenn schon im Dezember 1855 Flad und drei weitere Chrischona-Brüder von Jerusalem aufbrechen und im Mai 1856 mit ihrer Arbeit in Äthiopien beginnen konnten<sup>33a</sup>.

Es würde zu weit führen, sollte nun auch noch auf die Arbeitsgrundsätze eingegangen werden, auf die Gobat seine Sendboten verpflichtet hatte, vollends, wenn damit ein Versuch verbunden würde, die Frage zu klären, ob es etwa in dem späteren Konflikt eine Rolle gespielt hat, daß diese Grundsätze nicht immer und nicht von allen Missionaren mit der gleichen Sorgfalt beobachtet wurden. Aber darauf muß doch hingewiesen werden, daß vorgesehen war, daß die Brüder keinerlei kirchliche Funktionen vollziehen sollten, um unter gar keinen Umständen in den Verdacht zu geraten, sie wollten eine Art Nebenkirche ins Leben rufen. Gobat war jeder Art von Proselytismus abhold. Aus diesem Grunde hat er auch keinen von den Brüdern ordiniert<sup>34</sup>; so bewahrte er sie von vornherein auch vor der Versuchung, mehr sein zu wollen als das, wozu sie ausgesandt waren: auf altem christlichen Boden neues Leben anzuregen. Es scheint, daß gerade in dieser Hinsicht zwischen Gobat und dem Kaiser klare Übereinstimmung bestand<sup>35</sup>. Jedenfalls stehen die Anfänge der Arbeit der Chrischona-Brüder in Äthiopien im Zeichen völliger Harmonie zwischen den beiden. Das läßt sich unter anderem dem entnehmen, daß Gobat die Aussendung der ersten Gruppe im Dezember 1855 genau zu dem Zeitpunkt vornahm, zu dem er von dem Kaiser eine entsprechende persönliche Benachrichtigung erhalten hatte<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Es war Gobat gelungen, den Vater des Kaisers von schweren Tobsuchtszuständen zu heilen; vgl. darüber ihn selbst bei [Thiersch,] a. a. O., 145ff.

<sup>32</sup> Vgl. die Mitteilungen bei Feller 9.

<sup>33</sup> Vgl. Veiel, a. a. O., 77. In seinem Jahresbericht von 1863 hat Gobat seine Eindrücke von dem Prinzen, den er als Vierzehnjährigen kennenlernte, geschildert (bei [Thiersch,] a. a. O., 448). Ein anderer Brief des Bischofs an den Kaiser vom 13. Juni 1863: ebd. 443ff., ebenfalls in deutscher Übersetzung! Es handelt sich um ein weithin seelsorgerliches Schreiben.

<sup>33a</sup> Vgl. dazu R. Pankhurst, *Ethiopia — An Independent Country in the Era of Vasco da Gama* = Studies on Developing Countries I: Planning and Economic Development (Warschau 1964) 104 s.; dazu auch C. T. Beke, *The British Captives in Abyssinia* (London 1867; <sup>2</sup>1869); H. Dufton, *Narrative of a Journey through Abyssinia in 1862 — 1863. With an Appendix on the Abyssinian Captives Question* (London 1867).

<sup>34</sup> Vgl. Feller 10 sowie 35f.; vor allem aber in Gobats Jahresbericht von 1863 seine diesbezüglichen Bemerkungen bei [Thiersch,] a. a. O., 448f.

<sup>35</sup> Feller 35.

<sup>36</sup> Veiel, a. a. O., 77.

Es war schon davon die Rede, daß zwischen dem Kaiser und Bischof Gobat ein persönliches Vertrauensverhältnis bestanden hat, das in Gobats eigene Wirksamkeit in Äthiopien zurückreichte und das von diesem ebenso bewußt gepflegt wurde, wie der Kaiser seinerseits auf seine Erhaltung einen gewissen Wert legte. Es ist ganz offenkundig dies Verhältnis, das der hier veröffentlichte Brief zur Voraussetzung hat. Wäre es nicht der Fall, so würde das irgendwie zum Ausdruck kommen. Es ist im übrigen dies Verhältnis, das nun auch erklärt, wieso der Brief die Wirkung haben konnte, die sein Verfasser von ihm erhofft hatte. Es spielt dabei keine Rolle, daß die Wirkung des Briefes tatsächlich nur zeitlich begrenzt war. Aber er hat seine Wirkung getan. Es ist doch wohl dieser Brief Gobats an Theodoros, der, wenn auch nur vorübergehend, jenen Umschwung im Gemüt und im Verhalten des Kaisers sowohl gegenüber England als auch gegenüber seinen Gefangenen im Dezember 1865 hervorgerufen hat, der sich bisher als so rätselhaft darstellt.

Weder die Gründe für den erneuten, nunmehr negativen Stimmungsumschwung des Kaisers, nachdem er zunächst der Bitte Bischof Gobats entsprochen hatte, können nun ebenfalls hier untersucht und aufgehellert werden, noch auch die Gründe für die folgenreichen Veränderungen im Persönlichkeitsbilde des Kaisers während seiner letzten Lebensjahre. Soweit es um die geschichtliche Einordnung des hier veröffentlichten Briefes geht, bedarf es aber dessen auch nicht. Es genügt allerdings für eine volle Würdigung dieses Briefes nicht, wenn man sich darauf beschränkt, in ihm den Schlüssel zum Verständnis einer bisher nicht verständlichen Entscheidung Theodoros' II. zu erkennen. Was der Brief abwirft, ist wesentlich mehr. Darüber zum Schluß noch einige Worte!

Vielleicht ist es das Bedeutsamste an diesem Brief, daß er einiges Licht auch auf die rätselhafte Persönlichkeit des Kaisers Theodoros II. fallen läßt. Er gilt weithin als ein Mann, der in seinen höheren Jahren ein quälendes Bild religiöser und moralischer Verwahrlosung bot. Unser Brief ist geeignet, diese Meinung wenigstens ein wenig zu korrigieren. Das zeigt eine ganz einfache Überlegung. Wenn nämlich dieser Brief überhaupt die starke Wirkung auf den Kaiser haben konnte, die er ohne Frage gehabt hat, so spricht das jedenfalls dafür, daß Theodoros II. noch zu seiner Zeit geistlich ansprechbar war, wenn das in der rechten Weise geschah. Es sollte im übrigen nicht als ausgeschlossen gelten, daß die Wirkung des Briefes noch dadurch verstärkt wurde, daß er in der Weihnachtszeit den Kaiser erreichte. Aber wie dem auch sei — Theodoros II. ist im Licht und im Kraftfeld dieses Briefes unter allen Umständen nicht nur jener Bösewicht und Tyrann, als den ihn seine letzten Jahre zeigen, sondern auch ein bei aller Unberechenbarkeit und Grausamkeit letztlich weicher und auch zum Guten beeinflufbarer Fürst.

Dies nun darf keinesfalls unterschätzt werden. Es führt nämlich unausweichbar auf eine Frage von großem Gewicht. Diese geht dahin, ob nicht der letzte Grund für das politische wie für das menschliche Versagen des

Kaisers, das ihn schließlich in einen frühen und schrecklichen Untergang hineinriß und auch für sein Reich fast den Untergang gebracht hätte, darin gesucht werden muß, daß es ihm, zumal nach dem Tode seiner ersten Frau<sup>37</sup> und dem Ende ihres ausgleichenden und stützenden Einflusses auf ihn, an einem vollmächtigen Seelsorger und wahrhaft geistlichen Berater gefehlt hat. Der Bischof Samuel Gobat in Jerusalem hätte beides sein können; aber er war zu weit entfernt, um länger als einen Augenblick durch seine geistliche Art die Kräfte bändigen zu können, denen sich Theodoros II. in seiner unmittelbaren Umgebung ausgesetzt sah. Man wird deshalb sagen müssen, daß die Tragik dieses hochbegabten und bedeutenden Fürsten doch wohl darin besteht, daß die Kirche seines Landes ihrem Kaiser in einer Zeit der großen Umbrüche, wie sie das 19. Jahrhundert für Afrika gewesen ist, nicht den geistlichen Beistand und Rat hat leisten können, deren er gerade in seiner mit Begabung und Tatkraft gepaarten Weichheit nicht entraten konnte, ohne selbst zu stürzen und sein Land in seinen Sturz mithineinzuziehen.

<sup>37</sup> Zu den ehelichen Verhältnissen Theodoros' II. vgl. Haile Gabriel Dagne, *The Letters of Emperor Teodros to Itege Yetemegnu* = Ethiopia Observer 7 (1963/64) 115 — 17; einen Teilaspekt zur Charakterisierung des Kaisers liefert jetzt auch J. Tubiana: *Theodore II d'Ethiopie, yä-mäysa läg* = Rass. stud. et. 19 (1963) 155—63. Weiter: R. Pankhurst, *The Emperor Theodore of Ethiopia* = Ethiopia Observer 8 (1964/65) 267—72.

## Les fragments de l'Asceticon de l'abbé Isaïe de Scété du Vatican arabe 71

par

Joseph-Marie Sauget

Le manuscrit Vatican arabe 71 est un florilège monastique ascético-hagiographique<sup>1</sup>, copié en Palestine à la laure de Saint-Sabas en 885 pour un certain moine Isaac du Mont-Sinaï<sup>2</sup>.

Entre des extraits de Jean Cassien et de Nil, et une collection assez réduite d'Apophthegmata Patrum, ce manuscrit contient (ff. 162<sup>r</sup>-178<sup>v</sup>) une longue section sous le nom de l'abbé Isaïe de Scété († 488). On connaît en grec une série de 29 sermons ascétiques de cet auteur<sup>3</sup>. Une traduction syriaque en fut exécutée très tôt<sup>4</sup>. Si en copte on n'a retrouvé jusqu'à présent que des fragments sahidiques provenant pour la plupart de deux manuscrits du X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles et originaires du Deir-el-Abiad<sup>5</sup>, il y a tout lieu de penser qu'également en cette langue circula une collection complète des œuvres de ce moine palestino-égyptien<sup>6</sup>. La tradition arabe

<sup>1</sup> Pour la description de ce manuscrit il faut encore se contenter de la notice reproduite par A. Mai dans *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae arabicorum* ... = *Scriptorum Veterum nova collectio*, tomus IV (Rome 1831) 143-45.

<sup>2</sup> Le colophon du manuscrit a été publié par E. Tisserant dans *Specimina codicum orientalium* = *Tabulae in usum scholarum editae sub cura Iohannis Lietzmann* 8 (Bonn 1914) XXXVIII-XXXIX. On y trouvera également à la table 54 la reproduction du fol 67r. La laure palestinienne de Saint-Sabas semble avoir été un foyer de traduction du grec en arabe; cela ressort par exemple du colophon du ms. *Sinaï arabe 428* (X<sup>e</sup> siècle environ), cf. J. Blau, *Über einige alte christlich-arabische Handschriften aus Sinai* = *Mus* 76 (1963) 370.

<sup>3</sup> La seule édition en grec qui existe jusqu'à présent est celle du moine Augustinos de la laure de Gerasime, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαίου λόγοι καὶ ἐξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ιζ' αἰῶνος*, Jérusalem 1911. C'est à cette édition qu'il sera fait renvoi (= Augustinos). — Une traduction latine de ces sermons avait déjà été publiée par Petrus-Franciscus Zinus, *Præclara Beati Esaiæ abbatis opera e græco in latinum conversa* (Venise 1558). C'est cette édition qui est reproduite par J. P. Migne dans PG 40 (Paris 1858) 1105-1206.

<sup>4</sup> GSL 165, signale des manuscrits du VII<sup>e</sup> siècle, le plus ancien remontant à 604.

<sup>5</sup> Cf. A. Guillaumont, *L'Asceticon copte de l'abbé Isaïe* = Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale—Bibliothèque d'Etudes Coptes—tome V (Le Caire 1956) (= Guillaumont).

<sup>6</sup> Les fragments publiés par A. Guillaumont proviennent à eux seuls de 12 λόγοι différents: β', γ', δ', ε', ιβ', ιδ', ιστ', κα', κβ', κγ', κε' et κη'. La récente publication de V. Arras, *Collectio monastica* = CSCO, voll. 238-239, Script. Aeth. tt. 45-46 (Louvain 1963) (= pour le volume 239, Arras), a révélé l'existence d'une version ge'ez des λόγοι β', γ', δ' et ζ' (ce dernier en recension différente) attribués curieusement à Macaire, Ephrem et Moïse de Scété.

a recueilli elle aussi quelque chose de son héritage littéraire<sup>7</sup>. En attendant qu'un inventaire complet soit dressé du dossier arabe d'Isaïe, la présente étude se propose d'analyser le recueil du Vatican arabe 71. Si ce manuscrit ne contient qu'une série fragmentaire de ses œuvres, du moins il se trouve être — ce qui contribue à en augmenter l'intérêt — le témoin le plus ancien connu jusqu'ici en cette langue, et il offre dans un arrangement original une sorte d'anthologie d'Isaïe.

Ce recueil peut se diviser en trois parties :

1. (ff. 162<sup>r</sup>-170<sup>v</sup>) C'est à cette partie seule que convient le titre par lequel s'ouvre la section: *هذه وصايا انبا اشعيا القديس للاحداث اول ما تدخلون في الرهبانية*. Voici les Préceptes du saint anba Isaïe aux jeunes au moment où ils entrent dans la vie monastique. Cet ensemble d'avertissements et de conseils d'ordre ascétique et pratique est constitué, comme je le montre ailleurs<sup>8</sup>, par la réunion des *λόγοι* Θ', Κ', Γ' et Δ' (§§ A'-Z'), selon la numérotation de l'édition d'Augoustinos.

2. (ff. 171<sup>r</sup>-172<sup>r</sup>) Une double série de Lamentations, introduite chacune par un titre rubriqué passe-partout: *من قول انبا اشعيا القديس* [Extraits] des discours du saint anba Isaïe. Encore inédites ces deux pièces ont déjà été repérées dans les collections ascétiques grecques<sup>9</sup>.

3. (ff. 172<sup>r</sup>-178<sup>r</sup>) Le passage entre la seconde et la troisième partie se fait sans aucun avertissement. La fin de la seconde série des Lamentations est suivie immédiatement d'un fragment (le numéro 1 de la présente numérotation) qui n'a rien de commun avec elle. Ce n'est qu'à la suite de ce fragment qu'apparaît un titre rubriqué qui semblerait introduire une partie nouvelle: *وايضا من قول انبا اشعيا منجل علل الشر*. Et encore [extraits] d'anba Isaïe sur les causes du mal. Ce titre rappelle un peu celui du *λόγος κη'* : *περὶ τῶν κλάδων τῆς κακίας*, mais le texte est différent de ce que présente notre manuscrit<sup>10</sup>. Dans la suite, aucun titre rubriqué ne

<sup>7</sup> Cf. GCAL I 402 s. Pour ce qui est du fonds arabe du monastère du Mont-Sinaï, il faut se contenter des indications sommaires de A. S. Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai* = Publications of the American Foundation for the Study of Man, edited by William F. Albright and Casper J. Kraemer, volume I (Baltimore 1955) qui signale six manuscrits contenant des œuvres d'Isaïe. Ce sont les numéros 346 (an. 1117), 353 (XII<sup>e</sup> s.), 435 (an. 1142), 438 (XIII<sup>e</sup> s.), 497 (XI<sup>e</sup> s.) et 508 (X<sup>e</sup> s.).

<sup>8</sup> Cf. J. M. Sauget, *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété* = Mélanges Eugène Tisserant, vol. III = Studi e Testi 233 (Città del Vaticano 1964) 299-356 (= Sauget).

<sup>9</sup> Cf. P. Canart, *Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus græcus 2592* = Mus 75 (1962) 163, nn 21<sup>o</sup> et 22<sup>o</sup>. L'auteur signale d'autres témoins manuscrits. Monseigneur Paul Canart m'avait aimablement communiqué ce renseignement avant la publication de l'article cité; il trouvera ici tous mes remerciements.

<sup>10</sup> Augoustinos 194; Guillaumont 64, 80.

vient plus renseigner sur le contenu du recueil. Une seule fois (f. 174<sup>r</sup>), mais en noir, on retrouve avant le fragment 16 (suivant la présente numération): وقال ايضا انبا اشعيا Anbā Isaïe dit encore. Le seul mot وايضا Et encore, qu'on retrouve (f. 175<sup>v</sup>) avant le fragment 36 (suivant la présente numération) indique timidement qu'il s'agit d'une citation nouvelle mais rien de plus.

Si donc cette troisième partie ne se présente pas comme un tout homogène et continu, les indications fournies par les titres eux-mêmes ne sont d'aucune utilité pour l'identification des textes en présence.

C'est qu'en réalité il serait bien difficile de désigner d'un titre caractéristique cette troisième partie. Une série de fragments souvent assez brefs, la plupart repérés dans les λόγοι grecs, se font suite sans lien spécial<sup>11</sup> ni ordre logique. On pourrait penser à un chapitre de la collection alphabétique des Apophthegmata Patrum<sup>12</sup>. De fait quelques-uns des fragments ont leur correspondant dans les Apophthegmes, mais c'est dans la collection systématique<sup>13</sup> qu'il faut les chercher, non dans l'alphabétique.

<sup>11</sup> Il faut noter cependant que certains fragments sont introduits par la particule «Υ qui semblerait marquer une relation de causalité entre deux sentences, ou au moins indiquer que le fragment qui commence est l'explication de ce qui précède.

<sup>12</sup> Dans la collection alphabétique des Apophthegmata Patrum il y a bien un chapitre consacré à l'abbé Isaïe, PG 65, 180—84. Des onze pièces dont se compose ce chapitre, «les huit premières sont sans correspondance avec le texte actuellement accessible soit en latin, soit en copte; aussi est-il fort possible qu'elles appartiennent en fait à un autre moine du nom d'Isaïe»: J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* = *Subsidia Hagiographica* n° 36 (Bruxelles 1962) 183 (= Guy). Cette remarque est confirmée jusqu'à présent par la tradition arabe et aucun fragment ici publié n'a son correspondant dans les huit premiers apophthegmes qui sont sous le nom d'Isaïe dans l'Alphabeticon.

<sup>13</sup> La relation entre les apophthegmes attribués à Isaïe dans la collection systématique et les λόγοι d'Isaïe de Scété est évidente. A propos du dossier d'Isaïe dans cette collection, J.-C. Guy écrit: «Nous avons relevé en tout 47 pièces, et il semble bien que ce nouveau dossier soit, dans sa plus grande partie, sinon peut-être dans sa totalité, à attribuer à l'Isaïe auteur de l'«asceticon». Nous avons pu, en effet, en identifier au moins 17 pièces» (Guy 184). Il est possible d'aller au delà de ce nombre 17 qui dès 1933 avait été bien dépassé. En voir la preuve dans: N. van Wijk, *Das gegenseitige Verhältnis einiger Redaktionen des Ἀνδρῶν ἁγίων βιβλος und die Entwicklungsgeschichte des Μέγα Λειμωνάριον* = *Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde. Deel 75, Serie A, n° 4* (Amsterdam 1933). Dans cette étude, en effet, N. van Wijk étudie la collection systématique des Apophthegmata Patrum en traduction russe reconstituée d'après les deux manuscrits 452 et 163 de Moscou.

N. van Wijk atteint le nombre de 48 dans son énumération des pièces attribuées à Isaïe, mais on retrouve immédiatement les 47 de J.-C. Guy en remarquant que van Wijk, II, 15 et 16 = Guy, II, 15. Or sur ces 47 pièces N. van Wijk en avait déjà identifié 34 par rapport à la traduction latine des Orationes d'Isaïe contenues en PG 40, 1105—1206. Si par ailleurs on note: 1) que van Wijk, XI, 31 = Guy, XI, 32 a été identifié par ce dernier avec Oratio XXVI, 4, c'est-à-dire λόγος κστ', Δ', Augustinos 187, ll. 21—26, — 2) que van Wijk, III, 7 = Guy, III, 8 doit être

Le nombre de nos fragments que l'on retrouve dans la collection systématique des Apophthegmes est pourtant trop réduit<sup>14</sup> pour penser à un réel contact entre les deux séries<sup>15</sup>. Il faut remarquer surtout que les 47 apophthegmes d'Isaïe dans la collection systématique ne proviennent guère que de 8 λόγοι<sup>16</sup> alors que nos fragments sont puisés à 18 d'entre eux<sup>17</sup>.

Quels qu'aient été l'intention et le plan éventuel du compilateur, cet arrangement original ne doit pas être négligé pour l'histoire de la transmission du texte d'Isaïe de Scété.

Laisant de côté les Préceptes publiés ailleurs<sup>18</sup>, je donne ici uniquement le texte de la seconde et de la troisième parties, en reproduisant tel quel<sup>19</sup> le manuscrit avec ses particularités orthographiques et ses libertés grammaticales. Celles-ci d'ailleurs ne sont pas propres au scribe du manuscrit car elles se retrouvent dans d'autres codices qui lui sont contemporains<sup>20</sup>. Il serait certes intéressant de s'arrêter aux problèmes linguistiques que pose ce texte, mais là n'est pas mon propos. Il semble d'ailleurs plus utile de

encore note <sup>13</sup>

rattaché à la pièce suivante pour former avec elle (en tradition différente) l'équivalent de λόγος κστ', Δ', Augoustinos 186, l. 24-187, l. 1, - 3) que van Wijk, XV, 26 = Guy, XV, 28 équivaut à λόγος κστ', Γ', Augoustinos 185, ll. 15-19, on réduit à 10 seulement les pièces non identifiées dans les λόγοι.

Alors que cet article était déjà à l'impression, est parue la note de J. Kirchmeyer, *A propos de la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* = Revue d'Ascétique et de Mystique, n° 156 (1963) 481-90. L'auteur propose quelques références au dossier d'Isaïe pour les pièces non identifiées par J.-C. Guy. A l'exception de deux (Syst. IX, 14 et S. XV, 28) les pièces identifiées par J. Kirchmeyer l'avaient déjà été par van Wijk. J'avais pour ma part identifié S. XV, 28. Quant à S. IX, 4, le texte en est différent, malgré l'identité de l'incipit, de λόγος Δ', Augoustinos 91, ll. 11-13.

<sup>14</sup> On verra plus loin, au cours de l'analyse de la troisième partie, que 10 fragments seulement ont leur correspondant dans la collection systématique.

<sup>15</sup> Il faut retenir pourtant, que sur les 10 pièces de la collection systématique qui n'ont pas encore été identifiées, 4 ont leur correspondant dans nos fragments arabes: Systématique IV, 18 = fragment 17, S. VIII, 7 et 8 = ff. 6 et 7 et S. IX, 4 = f. 13.

<sup>16</sup> Ce sont les λόγοι στ', η', θ', ιζ', κ', κα', κγ' et κστ'; et sur les 37 pièces qui en proviennent, 20 sont tirées du λόγος κστ'.

<sup>17</sup> En combinant les 18 λόγοι utilisés dans la troisième partie, et les 4 qui composent la première partie, ce sont 20 λόγοι qui sont représentés dans notre recueil. Seuls les numéros α', ε', ιβ', ιδ', ιε', κδ', κζ', κη' et κθ' manquent ici; ils ne paraissent pas non plus à l'exception de ιδ' et κη' parmi les fragments coptes publiés.

<sup>18</sup> Cf. note 8.

<sup>19</sup> Par suite de divers accidents, en particulier un début de combustion, les dernières lignes de certains folios ont été un peu endommagées. On a suppléé aux mots illisibles grâce au Vatican arabe 695 qui est une copie intégrale (y compris le colophon) faite sur notre manuscrit au XVIIIe siècle. Ces mots sont alors dans le texte arabe indiqués entre parenthèses [ ].

<sup>20</sup> Cf. J. Oestrup, *Über zwei arabische Codices sinaïtici der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek* = ZDMG 51 (1897) 453-71. Les deux manuscrits étudiés portent actuellement les cotes A = 4226 (arabe 151) et B = 4225 (arabe 150).



commencer par donner aux grammairiens et aux lexicographes un matériel d'étude qui leur permette d'élargir le champ de leurs recherches et d'étayer leurs conclusions à l'aide d'un plus grand nombre d'exemples<sup>21</sup>.

Pour plus de clarté pourtant, le texte, continu dans le manuscrit, a été divisé en paragraphes qui correspondent aux différents fragments qui composent le florilège de la troisième partie, et chacun a reçu un numéro.

La traduction française suit le texte arabe mot à mot, à l'exception de quelques rares cas où ce procédé, en l'alourdissant, aurait rendu la traduction difficilement compréhensible. Si l'élégance de la langue y perd, la fidélité au texte arabe est mieux conservée et permettra plus facilement au non arabisant de retrouver l'original grec. Quand un mot a été ajouté pour l'intelligence du texte, il a été placé entre parenthèses [ ].

### Texte

وايضا من قول انبا اشعيا القديس\*

171 r ويح لنفس قد اخطت من بعد المعمودية المقدسة فان ذلك الانسان لا يستطيع  
 يعطمان حتى اخر شي من نسمة . اما الانسان فانه يطلب رحمة الله بالتوب الليل والنهار  
 وبالحنن ويتوقع بعد قليل ان يخرج من حبس هذا الجسد ويذهب من الدنيا ولاكنه  
 لا يدري ايش يلقاه ثم . فعلى الانسان المسكين ان يكون حريص جهده وطاقته ويقدم  
 دعوته وطلبته الى الديان ولاكنه لا يدري قبلت ام لا . فاما الرحمة الان في هذا فهي  
 لله . انسان قد اسخط الديان لا يدري كيف هو ذاهب اليه . ايش ترجوا تلك النفس  
 من ذلك الديان الا ضرب وخزي وعذاب .

من قول انبا اشعيا القديس ايضا

ويلي ويلي اني اسما مومن وقد صرت اشر من الكفار لانهم لا يعرفون الله ولم  
 يجحدونه فاما انا فقد عرفته واخذت نعمة روح قدسه ومنجل اعمالى السو اطفيتها  
 واحزنه وصرت منه بعيدا . والغنا الذي اتمنت عليه بدته بيسما . ويلك يا نفسي انك  
 بمعرفة اخطيت وانت حتى الان لم تكفي عن الخطايا ولا تخزي ولاكنك تدينين اخرين .  
 171 v ويلك يا نفسي كم الى كم تدينك الحسبة\* و تنحسك مثل الشياطين وانت تتعافلي . ويلك  
 يا نفسي كم الى كم تعاهدي السيد انك تكفي من الشر ثم تعودين تعملي الشر .

<sup>21</sup> Cf. J. Blau, *Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert* = Mus 75 (1962) 101-08, qui annonce une étude sur la grammaire de l'arabe chrétien.

ويلك يا نفسي كم يقضي الرب وجلوسك مع الرهبان باطل . ويلك يا نفسي كم تحطبي بالجسد ثم تعودين تنحجي الجسد . ويلك يا نفسي كيف تترجي الموت ولا تغلقي اللسان . ويلك يا نفسي انك لا تعملي بسيرة القديسين فاما اعيادهم فتعيدي لتعملي بطنك . ويلك يا نفسي انك تحسبين اعياد الله لان تهبي لك الاطعمة وليس تعرفين عيد روحاني راسا . ويلك يا نفسي كم تنفقي يوم على يوم وانت في الطغيان وتقولين لله غدا اتوب ولا تدري تبلي غدا ام لا . ويلك يا نفسي ان كل من اخطا الى الله ليس له عيد على الارض الا نوح وسحقان وحزن . ويلك يا نفسي كم الى كم يرحمك الله وتسقطين في الشر والخطية كم يرفقك للبكا وتتواني كم قد اضالك ولم تشكري ولم تصبري معه كم قد قواك وتعودي الى الاسترخا كم يعلمك ويفهمك وانت لا ترجعي . ويل للرشيع اذا كان الكل مضى وهو وحده مظلم ويل للمتواني وللغافل كيف يطلب الزمان الذي افناه بيسما . ويل لمحب الزنا لانه متغطي بغطا مظلم \* ويخزي يطرد من عرس الملكوت . ويل للذي يتعم زمان 172 r قليل مثل الخنزير هو متهيي للذبح .

\* \* \*

1. اذا انت خرجت يا ايها الراهب وفارقت اهل بيتك وصرت غريب فلا تدع ذكر شهوتهم تستقر في قلبك لانك ان كنت جالس في قلبك تذكر ابوك وامك واخوتك وترق عليهم في قلبك فما تتفجع بشي من رهبانيتك لان قوم قد تركتهم من اجل حب الله لا ينبغي ان تتشاغل بذكرهم ولاكن اذكر ساعة موتك وانه ليس احد منهم يقدر ان يعينك في تلك الساعة فاذا الامر هكذا لاي شي لا تلقيهم من قلبك بفرح منجل مرضاة الله ووجه .

2. وايضا من قول انبا اشعيا منجل علل الشر

ان الانسان لا يستطيع ان يحفظ نفسه من الخطية الا ان يتحفظ مما يلدها . وهذه الاشيا تلد الخطية . صغر النفس الملل اقامة الهوا حب الاتساع حب الرياسة حديث العالم التماس ما لا يعينك التهاون بالناس والذي يميل ساعه للوقعة والذي ينقل الكلام من واحد الى واحد والذي يحب ان يعلم من غير ان يسال والذي يدين قريبه . فهذه الاشيا وغيرها مما تلد الخطية \* فمن اراد ينجح ويتقدم في عمل الصلاح 172 v فليحفظ نفسه بمعرفة من كل شي يلد الخطية . وكذلك الخطية من قبل نفسها تضعف .

3. ومن حرص فهو يبصر مرارة هولاء . ومن تهاون وغفل فهو يعد لنفسه العذاب لانه واجب على كل من اعتمد ان ينقي نفسه من كل الشرور الذي هي خارج من الطبيعة ويبعضها ويعاديتها الى الموت .
4. فان انت دنت نفسك بديا تجلب لك التواضع واذا قطعت هواك لاخوك بمعرفة فهو التواضع .
5. واما الذي يريد ان يقيم هواه فذلك يهلك الصلاح كله . فليهرب من اللجاجة لانها هي الذي تهدم كل بنيان الانسان وتضع النفس تظلم ولا تبصر شي من ضو عمل الصلاح . فاهتموا بهذا الوجع الملعون الذي يخلط نفسه مع كل صلاح حتى يهلكه لان ربنا يسوع المسيح ما طلع على الصليب حتى طرح يودس من وسط التلاميذ . فان الانسان ان لم يقطع هذا الباشر الملعون اعنى اللجاجة فليس يستطيع ان يفلح ولا ينجح ولا يدرك امور الله فان كل شر في الدنيا يلحق هذا الباشر [و] صاحب هذا ليس يقدر ان يحتمل شي من العظه وسبح [ا]لباطل هو له وكل امر يبغضه الله هو يسكن في \* نفس الذي يجب 173 r الغلبة والكبريا .
6. لان المستكبر لا يقدر ان يكون بلا غيره والذي فيه الحسد والغيرة ما يقدر يجب الاتضاع والذي هو هكذا فهو يسلم نفسه في ايدي اعداءه وحينئذ يعملوا في النفس شر كثير وبالخطي كمثل بسكين حاده يذبجها تلك النفس .
7. فلنفر الان من سبح الباطل والكبريا ونذكر في كل حين كرامة وسبح العالم العتيد .
8. وكما اظن انه كبير ومكرم الذي يغلب سبح الباطل وينجح في معرفة الله لان الذي يقع في يدي هذا الباشر الخيث فهو غريب من السلامة وقلبه قاسي مقابل القديسين . فاما انت ايه المومن فيكون لك تحفظ بتعبك واهتم بوجع قلب ان لا تقع بمثل هولاء بلسانك او بفكرك فتسلم الى اعدائك .
9. فلنقطع كل هوا قلوبنا ولنتمس هوا الله ونضعه .
10. فان النفس التامة التي تريد ان تلقا الله بغير ذنوب فهي تحرص كالتاجر الصالح ان تفر من كل الحسارة وكل امر لها فيه ربح فهي تتجر فيه . وهذه هي خسارات تاجر المسيح تسبحة الناس والكبريا ويرضى الانسان نفسه ويتع [ظم] على الناس ويتكلم كلام

يعضب السامعين ويحب [ب] التكثر ويحب الاخذ والاعطا والسجس وهولا [كلهم] \* خسارات 173 v  
تاجر المسيح وليس يستطيع احد ان يرضيه وهولا في خزاينه .

11. ومن اراد ان يجي الى نياح القلية ولا يضر من العدوا بشي فهو يتباعد من  
الناس في كل امر ان لا يمدح انسان ولا يفسله يزكيه ولا يبصر نقصانه ولا يحزنه في شي  
يترك في قلبه من افكار العدوا عليه شي .

12. لان الانسان الذي يمسك مكافات الشر في قلبه فكل خدمته على باطل .

13. والذي لا يدين احد ويفسل نفسه ويلومها فحسبته هادية مستريحة .

14. لان النقي هو يبصر كل الناس انقيا فاما الذي في قلبه الوجع والبائس فليس يرا  
احد نقي ولاكن كنعوا اوجاعه يفكر في قلبه على كل احد وان سمع ان انسان يمدح  
يحسده . وهذا اقوله لكي ان تتحفظوا ان لا تفسلوا احد بقلب ولا بلسان .

15. وتبطل معرفتك لقليل المعرفة وتقطع هواك الاحمق حينئذ تعرف نفسك وتفظن  
الى ما يضيرك . فاما الذي يتق [ب] صلاحه ويمسك هواه فليس يستطيع ان يفلت [من] ايدي  
الشياطين ولا يتيح ولا يبصر شي من [مناق]صه وان خرج من هذا الجسد فتعب يجد  
رحمة . \* تمام هذا كله ان تراقب الله من كل قلبك من كل عقلك ومن كل قوتك وتترحم  
على كل الخلايق وتنوح وتطلب من الله في كل ساعة عونته ورحمته .

16. وقال ايضا انبا اشعيا .

السكوت هو ان لا ترضا شي لا ينبغي لك ولا تشغل نفسك بشي لا يعينك . ماذا هي  
النقاوة عقل مستتب وحس ملتزم بالله .

17. حب السكوت اكثر من الكلام لان السكوت يجمع والكلام يبدد .

18. لان الراهب لا يقدر ان يحفظ تعبه الا بالسكوت والهدا وان لا يحسب نفسه في  
شي من الاشيا .

19. الذي هو في السكوت فهو محتاج الى هذه الثلاثة الحصال خوف الله وصلاة دائمة  
ولا يخلى قلبه ان يسبا الى شي غريب .

20. الذي هو في السكوت ينبغي يكون له خوف للقا الرب متقدم نسمة لانه ما دام  
القلب يخضع للخطية ما صار بعد فيه الخوف وهو بعيد من الرحمة .

21. انسان يتكلم كلام العالم ويسمعه مرار كثيرة لا يقدر ان يكون له في قلبه دالة  
قدام الله في صلاته .
22. ابغض كل ما في العالم ونياح الجسد لا [ينهم] يصيرونك عدوا لله فمثل عدوا ومقاتل  
هكذا ينبغي نقا [تل] الجسد .
23. الذي يسكت ينبغي له ان يتحفظ جدا ان لا [يسمع] \* كلمة ليس فيها منفعة . 174 v
24. لانه يتسجس يتعربس منها ويفسد زرع النفس الروحاني الفاضل ويصير غير تام  
حتى يرجع بيذا ايضا من فوق بعمل الفضائل بخوف الله ويحفظ وصايا الرب بمعرفة .
25. الذي يطلب الرب بوجع قلب يسمع منه ان هـ [وسال بمعرفة] واهتمام وقلب  
حزين ولا يكون مرتبط بشي من العالم الا مهتم نفسه لكي يوقفها قدام الرب بلا عيب  
كنحوا قوته .
26. مثل انسان حقير مفسول حريص يرضي ربه .
27. لانه وان عمل الانسان عجائب كبار واشفا امراض وكان له معرفة بكل اذ كان  
قد وقع في الخطية ما يقدر يكون بلا اهتمام لانه بعد في التوبة ويكون يعلم لو انه في تعب  
كثير ويبصر الى انسان في كل خطية او في كل غفله ودانه او افسله فعلى غير شي هو  
كل تعب وتوبته لانه طرح عضوا المسيح ودانه ولم يدع الديونة للرب الديان .
28. هذه ثلاثة فضائل يحتاج العقل تكون معه ابدأ الغضب الطبيعي ولا يتهاون وان  
يترجل . هذه ثلاثة فضائل الذي ان اتها العقل معه يثق انه قد بلغ الحياة الدياقريسيس  
يكون يفرز الجيد من الردي [و] يبصر الاشيا قبل وقتها ولا يخضع لشي غريب . [وثلاثة]
- 175 r فضائل التي تصير في العقل ضو دايم ان لا يعرف \* شر انسان وان يصنع خير بالذي  
يصنع به شر وان يقبل كل ما يحي عليه من العدو بلا عربة . وهذه ثثة فضائل  
هي افضل من تلك لان الذي لا يعرف شر انسان يلد له الحب والذي يفعل خير بالذي  
يفعل به شر يلد له السلامة والذي يقبل ما يحيه من العدو او من غيره بلا عربة يحي  
الى الوداعة . اربع فضائل هي الذي تذكى النفس و السكوت وحفظ الوصايا والعزلة  
والاتضاع .
29. ان الصيام يوضع الجسد والسهر بنقي العقل والسكوت يحيب النوح والنوح يغسل  
الانسان ويصيره بلا خطية .

30. فطوبوا للذين يخزون يرفعوا نظرهم الى الرب بمعرفة ويهتموا منجل جراحهم ان تشفا ويعرفوا خطاياهم ويطلبوا منجل غفرانها .

31. لانه ان اراد العقل ان يرتفع على الصليب فهو يحتاج الى طلبة كثيرة ودموع وخضوع في كل ساعة قدام الرب ويسل من طيبه المعونة حتى يقيمه غير مقهور متجدد بالقدوسة لانه شدة كثيرة عند ساعة الصليب وهو محتاج الى صلاة وامانة صحيحة وقلب مترجل ورجا بالله .

32. لا تطلب [ب] عظام الله المرتفعه صلي واطلب ان تاتيك معونة [الله] وتسلمك من الخطية فاما الذي هم لله فهم ياتون منهم [وبهم] \* ان كان الانسان تقي بلا وسخ . 175 v

33. هذه روسا اتملكت على بني ادم حب الربج والكرامة والنياح والفضرة وزينة الجسد والتماس الثوب الجيد فهولا يغذون اللذة التي جعل التين في فم حوا ومن هونا نعرف انا من بني ادم وهو هولا الحسبات الخبيثة التي هي صيرتنا اعدا لله .

34. وكما ارا ان الربج والكرامة والنياح يقاتلون الانسان الى الموت .

35. اسم عماليق هو المملل فاذا ابتدا الانسان يفر من هواه ان لا يصنعه ويترك الخطية ويفر الى الله فان المملل هو اول قتاله يريد ان يرد الى خطايه . فالذي يبطل المملل فهو اللجاج بالضرع الى الله وانما ياتي اللجاج من الامسك والذي يحفظ الامسك فهو تعب الجسد . فهذه الخصال هي تعق اسرايل . ويودي الانسان شكر لله ويقول اني ما اقوالشي ولكن انت يا رب عوني وقوتي الى جيل الاجيال .

36. وايضا . ان اعداك ايها الانسان ليس يكفوا عنك فلا تتوانا [و] ترفض بحسبتك الروحانية المغروسة فيك من المعمودية [ولا] تطمان الى نفسك في بلدة الاعداء التي هي الاوجاع .

37. ينبغي [لذ]ي يعمل منجل الله ان يعرف بعيني قلبه انه عدوا لله \* كل ما صنع 176 r شي من هواه .

38. فلا تظن في قلبك انك قد غلبت في شي راسا لانه حتى يلقا الانسان الله يوم الدين وتخرج عليه القضية ويعرف اي موضع يقع فيه فليس يستطيع ان يطمأن لانه بشدة وبفرع ان يرضي الانسان الله . فينبغي لك ايه الانسان ان تكون في التعب ابدًا ما دمت في الجسد .

39. ان اقتنا انسان انا لحاجته ولم يجد ذلك الانا عند وقت حاجته اليه ليس باطل اقتناه. كذلك كل من يقول اني اخاف الله فاذا بلغ ساعة حاجته الى منفعة خوف الله ولم يجده في ساعة كلمة غضب او حميه او انتقام او يعلم اخر امور لم يبلغها بعد او يطلب مرضاة الناس او يريد ان يسما في الناس وبقية ما يشبه هذه الحُصَال من الاوجاع فان لم يحضر الانسان خوف الله ويجده عند قتال هذه الاوجاع اياه فتعبه كله وما يزعم انه قد اقتنا من خوف الله فهو باطل .

40. كل من عرف سبح الله هو الذي عرف مرارة العدو. الذي عرف الملكوت هو الذي عرف جهنم. الذي قد عرف الحب هو الذي عرف البغض ايش هو. الذي قد عرف الشهوة [ة] التي بالله فهو الذي قد عرف البغض للعالم . \* الذي قد عرف ماذا هي الذكوة 176 v هو الذي عرف ماذا هو تنن النجس. الذي قد عرف اثمار الصلاح هو الذي قد عرف ماذا هو ثمرة الشر. الذين كانوا يفرحون معه الملائكة منجل اعماله هذه هو يعرف ان الشياطين كانوا يفرحون معه حيث كان يعمل اعمالهم ان لم يفر الانسان منهم فليس يفهم مرارتهم. كيف يعرف الانسان حب الفضة ماذا هو ان لم يتعد منها ويلزم غاية المسكنة منجل الله كيف يعرف مرارة الغيرة ان لم يقتني الوداعة كيف يعرف تنن الزنا ان لم يقتني حلاوة وذكوة التقاوة كيف يعرف سجس الغضب ان لم يقتني طول الروح في كل امر كيف يعرف قحة العظمة ان لم يقتني طيب الاتضاع كيف يعرف خزي كلام الواقعة بالاخ ان لم يعرف نقصه وعيوبه كيف يعرف قلة ادبه وكثرة ضحكه ان لم يعرف البكا منجل خطاياهم كيف يعرف سجس الملل ان لم يطقس اخواسه ويفهم ضو الله . وراس هولاء كلهم هو واحد ويسما [خ]بث العدو واما ام الفواضل فهي واحدة وتسما مخافة الله [وا]الذي يقتني هذه تلده الفواضل وتستاصل منه اغصان [الشر] الذي قلت من قبل. فاقتني لك الان يا حبيب هذا الخوف \* الذي هو ام كل الصلاح وتجز كل زمانك بنجاح 177 r وهذا .

41. ما احب يا اخوة ان تكونوا بلا معرفة انه في البدى حيث خلق الله الانسان صيره في الفردوس صحيح الاحواس في طبيعته وعندما اطاع الذي اطعاه ابتدلت جميع احواسه الطبيعية وحينئذ طرح من سبحة . فربنا يسوع المسيح صنع رحمة مع جنس الناس منجل كثرة حبه وصار انسان تام شبهنا في كل شي ما خلا الخطية حتى ابدل خلاف الطبيعة الى طبيعتها منجل جسده القديس وضع مع الانسان رحمة وردة ايضا الى الفردوس

واقام الذين لحقوا اثاره وحفظوا الوصايا التي اعطانا لكي نقدر نغلب الذين اقصونا من السبح الذي لنا واورانا عبادة قديسة وناموس ذكي حتى يصير الانسان بطبيعته التي خلقه الله بها. فالذي يريد الان يرجع الى الطبيعة الاولا فيقطع جميع اهوا الجسد حتى يرد الى الطبيعة الاولا. في طبيعة العقل الشهوة وبلا شهوة في الله ولا يحبه ومنجل هذا داعي دانيل رجل الشهوات. وابدل العدو الشهوة التي بالله الى شهوات الشر وصرنا نشتهي كل نجس. الغيرة في الطبيعة وبلا غيره في الله ليس يتم [شي] \* كما هو مكتوب في السليح<sup>v 177</sup> غاروا في المواهب الفاضلة وابدل العدو الغيره التي لنا في الله الى غير الطبيعة وصرنا نغار بعضنا على بعض ونحسد بعضنا بعض. للعقل غضب في الطبيعة وبلا غضب ولا ذكوة تكون في العقل لانه ان لم يغضب الانسان على ما يزرع فيه العدو كما فعل فنحاس حيث غضب قتل الرجل والمرة وهذا غضب الرب من قومه وابدلنا الغضب وصرنا نغضب على القريب في حال كل شي ليس فيه منفعة ولا ربح. للعقل يرتفع على عدوه وحيث وجدته ايوب فسل اعداءه وقال لهم ايه الاثمة المهانين الناقصين من كل خير وابدلنا الترفع على الاعدا وخضعنا لهم وصرنا نترفع على بعضنا بعض ونقع في بعضنا بعض ونزكي انفسنا عن اخوتنا ومنجل الكبرياء صار الانسان عدوا لله. وهولا خلقوا مع الانسان وحيث اكل من عود المعصية ابتدل الى هذه الاوجاع النجسة. نحرص الان يا احباي ونهتم ان نلقي هذه الاوجاع ونقتي الفضائل التي اورانا ربنا يسوع المسيح بجسده القديس قدوس هو في القديسين يسكن. فهتم الان لانفسنا لكي نرضي الرب [كنح] وا قوتنا ونهتم عملنا ونقوم جميع اعضانا حتى نصير \* الى الطبيعة القديمة لكي نجد رحمة قدامه في تلك الساعة<sup>r 178</sup> المفزعة التي ستاتي على جميع الدنيا. نتصرع الان ابا الى طيبه حتى يبعث معونته الى ضعفنا ويخلصنا من ايادي جميع اعدانا لان له القوة والمعونة والقدرة الى الابد امين .

42. اقتقد ياخي قلبك ولا تضجر وتقول كيف اقدر احفظ وصاياه وانا انسان خاطي . اعلم بالحقيقة انه اذا ترك الانسان خطاياه ورجع الى الرب فالتوبة اذ ذاك تصيره نقي كما يقول السليح لانه كما لبسنا مثال الانسان الارضي كذلك لبسنا مثال السموي. الا ترا انه قد اعطى الانسان الابتدال منجل التوبة وانه يصير كله جديد منجلها .

43. ففتش الان انفسنا ان كنا لبسنا المسيح ام لا. يعرف المسيح منجل ذكاوته ذكي هو وفي الاذكيا يسكن فكيف نكون اذكيا الا الشر الذي قد عملناه لانعود اليه اصلا.



وهكذا طيبه لانه متى ما رجع الانسان من خطاه فتلك الساعة يقبله الله بفرح ولا يحسب له خطايه القديمة .

44. فقوي هو وفاضل سيدنا والاهنا ان يهب لنا قوة ان نقرا ونفهم ونعمل حتى نجد رحمة في ذلك اليوم مع القديسين [الذين حفظوا وعملوا وصاياهم] .

45. فالان احرص يا حبيب \* باهتمام ووجع قلب وتعب جسد بمعرفة لكي  
178 v تقتي ذلك الفرحة الدائم لان قليلين الذين يستاهلوه الا الذين اقتنوا سيف روح القدس وصاروا عمالين فاعتقوا جميع احواسهم من كل وجع ونجس .

46. فسل المسيح الاهنا ان يعيننا على العمل بطاعته ورضاه امين .

### Traduction

#### 2<sup>e</sup> partie: Les Lamentations

##### A

Et encore [extraits] des discours du saint anbā Isaïe\*

171 r Malheur à l'âme qui a péché après le saint Baptême, car cet homme ne peut vivre en sécurité jusqu'au dernier souffle de sa respiration. Quant à l'homme, il implore la miséricorde de Dieu nuit et jour avec des gémissements et dans la tristesse, attendant de sortir de la prison de ce corps après un peu [de temps], et de quitter le monde, mais il ignore ce qu'il adviendra de lui ensuite. Ce que doit faire l'homme pauvre, c'est s'appliquer dans toute la mesure de son possible à faire monter sa supplication et sa prière devant le juge, sans pourtant savoir si elles seront acceptées ou non. Quant à la miséricorde maintenant, en cela, elle appartient à Dieu. L'homme qui a irrité le juge ne sait plus comment aller à lui: que peut en effet espérer une telle âme de la part de ce juge, si ce n'est coups, confusion et châtiement?

##### B

Encore [extraits] des discours du saint anbā Isaïe

Malheur à moi, malheur à moi, car je porte le nom de fidèle et je suis devenu plus mauvais que les païens, eux pour leur part n'ont pas connu Dieu et ne l'ont pas renié, mais moi je l'ai connu, j'ai reçu la grâce de son Esprit-Saint et à cause de mes mauvaises actions je l'ai éteinte, j'ai contristé [Dieu] et me suis éloigné de lui; la richesse qu'Il m'avait confiée, je l'ai dispersée indignement.

Malheur à toi, ô mon âme, car c'est avec connaissance que tu as péché, et jusqu'à maintenant tu n'es pas encore lasse de la faute, et loin d'avoir honte tu juges les autres. Malheur à toi, ô mon âme, combien de fois le  
 171 v jugement a-t-il déjà été prononcé contre toi\* et t'a aiguillonnée comme [le ferait] un fouet, et tu restes négligente. Malheur à toi, ô mon âme, combien de fois as-tu promis au Seigneur de t'écarter du mal, et tu as recommencé à commettre le mal. Malheur à toi, ô mon âme, combien de fois le Seigneur a-t-il jugé vaine ta vie avec les moines? Malheur à toi, ô mon âme, combien de fois as-tu péché avec le corps et ensuite tu as recommencé à être pleine d'égards pour lui. Malheur à toi, ô mon âme, comment peux-tu espérer la mort et ne retiens-tu pas ta langue? Malheur à toi, ô mon âme, tu ne suis pas l'exemple de la vie des saints, mais tu célèbres leurs fêtes pour te remplir le ventre. Malheur à toi, ô mon âme, tu te pré-occupes des fêtes de Dieu pour te préparer une meilleure nourriture, mais tu ne connais absolument pas de fête spirituelle. Malheur à toi, ô mon âme, combien perds-tu de jours, l'un après l'autre, en restant dans l'égarement, en disant à Dieu: demain je ferai pénitence, alors que tu ne sais pas si tu arriveras ou non jusqu'à demain. Malheur à toi, ô mon âme, car pour quiconque a péché contre Dieu, il n'y a pas de fête sur la terre, mais gémissements, peine et tristesse. Malheur à toi, ô mon âme, combien de fois Dieu t'a-t-il fait miséricorde, et tu retombes dans le mal et le péché; combien de fois t'a-t-il traitée avec bienveillance, et tu restes paresseuse, combien de fois t'a-t-il donné la lumière et tu n'as pas été reconnaissante envers lui ni persévérante. Combien de fois t'a-t-il fortifiée et de nouveau tu t'abandonnes au laisser aller. Combien de fois t'a-t-il donné l'enseignement et le pouvoir de comprendre, et toi tu ne reviens pas. Malheur à l'impie, quand tous sont éclairés, lui seul reste dans les ténèbres. Malheur au paresseux et à l'insouciant, comment recherchera-t-il le temps qu'il a gaspillé en mal? Malheur à celui qui se complait dans l'adultère, car il est  
 172 r recouvert d'un voile ténébreux,\* et il sera confondu et chassé des noces du royaume. Malheur à celui qui vit dans la mollesse un peu de temps, comme le porc il est destiné à l'immolation.

### 3<sup>e</sup> partie: Le florilège

#### 1.

Si tu es sorti<sup>1</sup>, ô moine, et t'es séparé des membres de ta famille, et [si] tu es devenu un étranger, ne laisse pas le[ur] souvenir [et] la nostalgie s'installer dans ton cœur. En effet, si, assis dans ta cellule tu te souviens de ton père, de ta mère, de tes frères et de tes sœurs, et si tu es ému à leur sujet dans ton cœur, tu ne profites en rien de ta vie monastique. Tous

<sup>1</sup> Augoustinos, *λόγος δ'*, I<sup>o</sup>, p. 18, ll. 5 – 12. Cette pièce n'est autre que le Précepte XLVIII, comparer avec Sauget, p. 351; voir aussi Arras, caput 24, p. 119, ll. 20–27.

ceux que tu as abandonnés par amour pour Dieu, tu ne dois plus te préoccuper de leur souvenir. Mais rappelle-toi l'heure de ta mort, et que aucun d'eux ne pourra t'aider en cette heure. S'il en est ainsi pourquoi ne les exclues-tu pas de ton cœur avec joie pour la satisfaction de Dieu et son amour?

## 2.

Et encore des discours de l'abbé Isaïe sur les causes du mal

L'homme ne peut pas se garder du péché s'il n'évite pas ce qui l'engendre.

Voici ce qui engendre<sup>2</sup> le péché: le découragement, la lassitude, l'attachement à la volonté propre, l'amour de la richesse, l'amour du commandement, les discours du monde, la recherche de ce qui ne te concerne pas, le mépris des hommes; — ainsi que celui qui passe son temps dans la médiansance, celui qui aime enseigner ce sur quoi on ne l'a interrogé, celui qui juge son prochain. Ces défauts [= choses] et d'autres encore sont de celles  
172 v qui engendrent le péché.\* Celui qui veut progresser et avancer dans la vertu doit se garder avec connaissance de tout ce qui engendre le péché. Et ainsi le péché s'affaiblira de lui-même.

## 3.

Celui qui est vigilant<sup>3</sup> voit l'amertume de ces choses. Celui qui est négligent et nonchalant se prépare au châtimeut; il est nécessaire en effet pour quiconque a été baptisé, de se purifier de tous les vices qui sont contre la nature, de les avoir en horreur et de les combattre jusqu'à la mort.

## 4.

Si tu te juges<sup>4</sup> toi-même d'abord, tu acquerras pour toi l'humilité. Si, avec pleine conscience, tu retranches ta volonté propre devant celle de ton frère, c'est cela l'humilité.

## 5.

Celui qui<sup>5</sup> veut faire dominer sa volonté propre détruit toutes les bonnes œuvres. Qu'il fuie l'esprit d'obstination car c'est lui qui ébranle tout l'édifice de l'homme et enténébre l'âme, et elle ne voit plus rien de la lumière des bonnes œuvres. Soyez attentifs à cette passion maudite qui se mêle à toutes les vertus jusqu'à ce qu'elle les détruise. Notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas monté sur la croix avant d'avoir écarté Judas d'au milieu

<sup>2</sup> Augoustinus, λόγος ιζ', E', p. 107, ll. 15-25.

<sup>3</sup> Fragment non identifié. Comparer avec Augoustinus, λόγος ιη', Γ', p. 112, l. 20.

<sup>4</sup> Augoustinus, λόγος κβ', H', p. 140, ll. 21-23.

<sup>5</sup> Augoustinus, λόγος κβ', Z', p. 140, ll. 6-7; 8-18.

des disciples. Ainsi donc, si l'homme n'a pas retranché cette passion maudite, je veux dire l'esprit de jalousie, il ne peut ni travailler, ni progresser, ni saisir les choses de Dieu, et tout mal dans le monde découle de cette passion; et celui qui la possède ne peut rien supporter en fait d'épreuve, il possède  
173 r la vaine gloire; et tout ce que Dieu hait habite\* l'âme de celui qui aime la domination et l'orgueil.

6.

Celui qui cherche<sup>6</sup> à s'élever, en effet, ne peut pas être sans jalousie, et celui en qui résident l'envie et la jalousie, ne peut trouver l'humilité. Celui qui est tel, livre son âme aux mains de ses ennemis; ils opèrent alors dans l'âme beaucoup de mal, et dans le secret, comme avec un couteau tranchant, il[s] lacère[nt] cette âme.

7.

Fuyons donc<sup>7</sup> la vaine gloire et l'orgueil et ayons présents à tout moment l'honneur et la gloire du monde à venir.

8.

Combien j'estime<sup>8</sup> qu'il est grand et honorable celui qui domine la vaine gloire et progresse dans la connaissance de Dieu; celui en effet qui tombe dans les mains de cette passion mauvaise reste étranger à la paix, et son cœur s'endurcit contre les saints. Quant à toi, ô fidèle, maintiens-toi dans l'effort, sois attentif et veille, avec la peine au cœur, à ne pas tomber comme ceux-là par la langue ou ta pensée, et à n'être pas livré à tes ennemis.

9.

Retrançons<sup>9</sup> toute volonté propre de nos cœurs, mais recherchons la volonté de Dieu et accomplissons-là.

<sup>6</sup> Fragment non identifié = Guy, VIII, 7, p. 142: "Ελεγε πάλιν · ὁ αὐτὸς ὁ φιλῶν τὸ δοξάζεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων ἐκτὸς φθόνου εἶναι οὐ δύναται · ὁ δὲ ἔχων φθόνον οὐ δύναται εὐρεῖν ταπεινοφροσύνην · ὁ δὲ τοιοῦτος παρέδωκε τοῖς ἐχθροῖς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ · καὶ αὐτοὶ περιέκλουσιν αὐτὴν εἰς πολλὰ κακὰ καὶ ἀναιροῦσιν αὐτὴν. Je remercie ici le Père J.-C. Guy qui a bien voulu me transmettre le texte de cet apophthegme inédit, ainsi que celui des trois autres reproduits plus loin. — On peut comparer ce texte avec Augustinos λόγος ιζ', B', p. 103, ll. 17–22.

<sup>7</sup> Fragment non identifié = Guy, VIII, 8, p. 142: Εἶπε πάλιν · φεῦγε τὴν κενοδοξίαν καὶ ἀξιούσαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι.

<sup>8</sup> Augustinos, λόγος ιζ', B', p. 103, ll. 6–9; 11–13; Guy, VIII, 6, p. 142.

<sup>9</sup> Fragment non identifié mais dont la teneur revient souvent dans l'œuvre d'Isaïe. Comparer en particulier avec Augustinos, κβ', ΣΤ', p. 138, ll. 5–6.

10.

L'âme parfaite<sup>10</sup> qui veut arriver à Dieu sans péché désire, comme le commerçant habile, éviter toute perte; et chaque chose en laquelle il y a profit, elle en fait le commerce. Les pertes des commerçants du Christ sont les suivantes: la gloire humaine, l'orgueil, l'homme qui se complait en lui-même et se place orgueilleusement au dessus des hommes, celui qui dit des paroles qui irritent les auditeurs, celui qui cherche à s'enrichir, celui  
173 v qui cherche à prendre et à donner, et à s'agiter, c'est en tout cela\* [que consistent] les pertes du commerçant du Christ; et personne ne peut Lui plaire qui conserve cela dans ses magasins.

11.

Celui qui veut<sup>11</sup> arriver à la tranquillité de la cellule [et] n'être en rien dominé par l'ennemi, doit s'éloigner des hommes en toute chose afin de ne louer ou de ne déprécier personne, pas plus que de justifier ou voir les défauts de quelqu'un ou l'attrister en quelque chose, afin de ne rien laisser dans son cœur en fait des pensées de l'ennemi contre lui.

12.

L'homme en effet qui conserve<sup>12</sup> dans son cœur le désir de vengeance du mal rend vaine toute sa vie monastique.

13.

[Au contraire] celui qui ne juge<sup>13</sup> personne, se déprécie et s'accuse lui-même, [maintient] sa pensée dans le calme et la tranquillité.

14.

Le pur<sup>14</sup> en effet voit tous les hommes purs, quant à celui qui a dans son cœur la passion et la tristesse il ne voit personne pur, mais d'après ses passions il juge chacun dans son cœur; s'il entend louer quelqu'un, il en est jaloux. Et tout cela je le dis afin que vous vous gardiez de déprécier quelqu'un dans le cœur, et pas seulement par la langue.

15.

Ne découvre pas ta connaissance<sup>15</sup> à celui qui a peu de connaissance, et n'impose pas ta volonté à l'insensé, tu te connaîtras alors toi-même et

<sup>10</sup> Augoustinos, *λόγος κε'*, IΘ', p. 173, ll. 2-14.

<sup>11</sup> Augoustinos, *λόγος η'*, ΙΓ', pp. 56, l. 20-57, l. 2.

<sup>12</sup> Augoustinos, *λόγος κατ'*, Α', p. 181, ll. 3-5.

<sup>13</sup> Fragment non identifié = Guy, IX, 4, p. 144: *Εἶπε πάλιν · τὸ μὴ κρίνειν τὸν πλησίον καὶ τὸ ἐξουθενεῖν ἑαυτὸν τόπος ἀναπαύσεώς ἐστιν τῆς συνειδήσεως.*

<sup>14</sup> Augoustinos, *λόγος ν'*, p. 67, ll. 2-9.

<sup>15</sup> Augoustinos, *λόγος η'*, ΙΓ', p. 57, ll. 2-10.

tu te rendras compte de ce qui t'est nuisible. Quant à celui qui a confiance en sa vertu et conserve sa volonté propre, il ne peut échapper aux mains des démons, il ne trouve pas le repos et ne se rend pas compte de ce qui lui manque, et lorsqu'il quittera ce corps, c'est avec peine qu'il trouvera miséricorde.\*

174 r Le résumé de tout cela c'est que tu sois attentif à Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit et de toute ta force, que tu sois miséricordieux envers les créatures, que tu gémisses et que tu demandes à Dieu constamment son aide et sa miséricorde.

16.

Anbā Isaïe dit encore :

Le silence<sup>16</sup>, c'est que tu ne te complaises en rien de ce que tu ne dois pas faire, et que tu ne t'occupes de rien de ce qui ne te concerne pas.

Qu'est-ce que la pureté? L'esprit attentif, et le sentiment attaché à Dieu.

17.

Aime<sup>17</sup> le silence plus que la parole, car le silence recueille et la parole disperse.

18.

Le moine<sup>18</sup>, en effet, ne peut se maintenir dans l'effort si ce n'est par le silence et la tranquillité et à condition de ne s'estimer lui-même en aucune chose.

19.

Celui qui vit dans le silence<sup>19</sup> a besoin de ces trois «habitus» : la crainte de Dieu, la prière continuelle, et ne pas permettre à son cœur de se laisser séduire par quelque chose d'étranger.

20.

Celui qui vit dans le silence<sup>20</sup> doit demeurer, à la pensée de la rencontre du Seigneur, dans une crainte qui précède même sa respiration, parce que, aussi longtemps que le cœur reste soumis au péché, la crainte n'est pas encore en lui, et il reste éloigné de la miséricorde.

<sup>16</sup> Fragment non identifié.

<sup>17</sup> Fragment non identifié = Guy, IV, 18, p. 132: *Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ἡσαίας: ἀγάπα τὸ σιγᾶν ὑπὲρ τὸ λαλεῖν· ἡ σιωπῆ γὰρ θησαυρίζει, τὸ δὲ λαλῆσαι διασκορπίζει.*

<sup>18</sup> Augoustinos, *λόγος ια'*, A', p. 72, ll. 15-17.

<sup>19</sup> Augoustinos, *λόγος κστ'*, Δ', p. 187, ll. 8-11; Guy, II, 17, p. 128.

<sup>20</sup> Augoustinos, *λόγος κστ'*, A', p. 182, ll. 7-11; Guy, III, 7, p. 128.

21.

L'homme qui raconte<sup>21</sup> les discours du monde et qui y prête oreille souvent, ne peut avoir dans son cœur la familiarité devant Dieu pendant la prière.

22.

Hais tout ce qu'il y a dans le monde<sup>22</sup> ainsi que le repos du corps car ils te rendront ennemi de Dieu. Et de même qu[e l'on combat] un ennemi ou un agresseur, de même nous devons combattre le corps.

23.

174 v Celui qui vit dans le silence<sup>23</sup> doit se garder fermement d'écouter\* un discours dans lequel il n'y a aucune utilité.

24.

Car il est troublé<sup>24</sup> et dérangé par lui [= le discours] et il gâte la semence de l'âme spirituelle et vertueuse et il devient imparfait jusqu'à ce qu'il se remette de nouveau à la pratique des vertus avec crainte de Dieu et qu'il observe les commandements du Seigneur avec connaissance.

25.

Celui qui recherche<sup>25</sup> le Seigneur dans la peine du cœur est écouté par lui, s'il demande avec connaissance, attention et tristesse de cœur; qu'il soit retenu par rien de ce qui est du monde, qu'il veille à ce que son âme se tienne devant le Seigneur sans tache, dans la mesure de sa force,

26.

comme un homme humble [et] inutile<sup>26</sup> et qui cherche à plaire à son Seigneur.

27.

Celui, en effet, qui opère de grands prodiges<sup>27</sup>, guérit les malades et possède la connaissance de toute chose, s'il vient à tomber dans le péché, ne peut rester dans l'indifférence, car même dans l'état de pénitence il reste encore avec sa science; mais s'il est dans une ascèse avancée et si voyant quelqu'un dans de nombreux péchés et grande négligence, il le juge et le

<sup>21</sup> Augoustinos, λόγος ιστ', E', p. 93, ll. 18-20.

<sup>22</sup> Augoustinos, λόγος κστ', Γ', p. 184, ll. 10-13, Guy, I, 10, p. 126.

<sup>23</sup> Augoustinos, λόγος κστ', Δ', p. 187, ll. 11-13.

<sup>24</sup> Fragment non identifié.

<sup>25</sup> Augoustinos, λόγος κστ', Δ', p. 187, ll. 21-26, Guy, XI, 32, p. 154.

<sup>26</sup> Fragment non identifié.

<sup>27</sup> Augoustinos, λόγος η', IH', p. 60.

méprise, toute son ascèse et sa pénitence deviennent vaines, car il a rejeté un membre du Christ et l'a jugé, et il n'a pas laissé le jugement au Seigneur juge.

28.

Il y a trois vertus<sup>28</sup> que l'esprit doit posséder toujours: la colère naturelle, ne pas être négligent et être courageux. Il y a trois vertus qui vues dans son esprit assure celui qui les possède d'avoir atteint la vie [éternelle]: le discernement qui sait distinguer le bien du mal, voir les choses avant leur temps, et ne pas être soumis à quelque chose d'étranger.

[Il y a] trois vertus qui donnent à l'esprit une lumière continue: ne  
175 r connaître\* les défauts de personne, faire du bien à celui qui a fait du mal, accepter sans trouble tout ce qui vient de l'ennemi.

Il y a trois vertus supérieures à celles-là: en effet, celui qui ne connaît les défauts de personne fait naître en lui l'amour, celui qui fait du bien à qui lui a fait du mal fait naître en lui la paix, celui qui accepte sans trouble ce qui lui vient de l'ennemi ou d'ailleurs, arrive à la mansuétude.

[Il y a] quatre vertus qui purifient l'âme: le silence, l'observance des commandements, la pauvreté et l'humilité.

29.

Les jeûnes<sup>29</sup> soumettent le corps et les veilles purifient l'esprit. Le silence engendre la componction, et la componction lave l'homme et le fait devenir sans péché.

30.

Bienheureux<sup>30</sup> ceux qui avec connaissance n'osent pas élever leur regard vers le Seigneur, [ainsi que ceux] qui sont préoccupés de la manière dont ils soigneront leurs blessures, qui reconnaissent leurs péchés et demandent pardon pour ceux-ci.

31.

Si l'esprit<sup>31</sup>, en effet, veut s'élever sur la croix il a besoin de nombreuses prières, de larmes et d'humiliations en tout temps devant Dieu, demandant de sa bienveillance l'aide jusqu'à ce qu'il le ressuscite invincible et renouvelé dans la sainteté, parce que une dure épreuve subsiste au temps de la croix et [l'esprit] a besoin de prière, de foi vraie, d'un cœur viril, et d'espoir en Dieu.

<sup>28</sup> Augoustinos, *λόγος ζ'*, A'-Δ', pp. 45, l. 1-46, l. 5.

<sup>29</sup> Fragment non identifié. Comparer avec Augoustinos, *λόγος ιστ' H'*, p. 96, ll. 16-20.

<sup>30</sup> Augoustinos, *λόγος κγ'*, ΣΤ', pp. 147, l. 30-148, l. 2; comparer avec Guillaumont, p. 79, ll. 1-4.

<sup>31</sup> Augoustinos, *λόγος ιγ'*, Β', pp. 75, l. 30-76, l. 5.



## 32.

Ne demande pas les merveilles sublimes<sup>32</sup> de Dieu, prie et demande que vienne sur toi l'aide de Dieu et qu'elle te délivre du péché, car ceux  
175 v qui sont pour Dieu font ces miracles\* à condition toutefois d'être purs et sans souillure.

## 33.

Voici les [péchés] capitaux<sup>33</sup> qui asservissent les fils d'Adam: l'amour du gain, de l'honneur, de l'oisiveté, de la tranquillité, de la gloire, de la parure du corps, de la recherche de beaux vêtements; tout cela entretient cette volupté que le dragon a introduite dans la bouche d'Eve, et c'est de là que nous savons que nous sommes des fils d'Adam: ce sont ces pensées pernicieuses qui nous ont rendu ennemis de Dieu.

## 34.

Combien je me rends compte<sup>34</sup> que le gain, l'honneur, l'oisiveté combattent l'homme jusqu'à la mort.

## 35.

Le nom d'Amalec<sup>35</sup> signifie la paresse. Si l'homme commence à s'écarter de sa volonté propre pour ne pas agir selon elle, s'il abandonne le péché et se réfugie en Dieu, la paresse est la première qui l'attaque voulant le faire revenir à son péché. Ce qui réprime la paresse c'est la persistance dans la supplication à Dieu, l'insistance provient de la tempérance, et celui qui observe la tempérance c'est celui qui réprime son corps. Ce sont ces principes [qui ont été la cause] de la libération d'Israël.

Et l'homme rend grâces à Dieu et dit: je ne peux rien, mais c'est toi, ô Seigneur, qui es mon aide et ma force de génération en génération.

## 36.

Et encore: tes ennemis<sup>36</sup>, ô homme, ne sont jamais satisfaits à ton sujet, ne sois donc pas négligent, mais attache-toi à tes pensées spirituelles, celle qui ont été plantées en toi par le baptême, ne laisse pas ton âme se reposer en sécurité dans le pays des ennemis que sont les passions.

## 37.

Il est nécessaire que celui qui se dépense [= le practicos] pour Dieu reconnaisse avec les yeux de son cœur que c'est un ennemi de Dieu celui  
176 r qui fait\* quelque chose selon sa volonté propre.

<sup>32</sup> Augoustinos, *λόγος στ'*, A', pp. 42, l. 13-43, l. 3.

<sup>33</sup> Augoustinos, *λόγος ιη'*, Γ', p. 112, ll. 25-32.

<sup>34</sup> Augoustinos, *λόγος η'*, IE', p. 59, Guy, X, 31, p. 146.

<sup>35</sup> Augoustinos, δ', IA', pp. 29, l. 25-30, l. 8.

<sup>36</sup> Fragment non identifié de même que les deux suivants.

## 38.

Ne pense pas en tout cas dans ton cœur que tu as jamais remporté une certaine victoire en quelque chose, car jusqu'à ce que l'homme ait rencontré Dieu au jour du jugement, que la Sentence ait été prononcée à son sujet et qu'il sache en quel lieu il aboutira, il ne peut pas vivre en sécurité, car c'est dans l'effort et la crainte que l'homme plait à Dieu. Et tu dois te maintenir dans l'ascèse, ô homme, constamment, aussi longtemps que tu demeures dans le corps.

## 39.

Si quelqu'un possède<sup>37</sup> quelque objet pour son utilité, mais ne trouve pas cet objet quand il en a besoin, n'est-ce pas en vain qu'il le possède? De même, quiconque dit: je crains Dieu, si lorsqu'arrive le moment où il en a besoin pour son utilité il ne la trouve pas, [en particulier] au moment de la conversation, de la colère, de l'excitation, de l'ambition; si encore il enseigne à un autre des choses auxquelles il n'est point encore arrivé, que ce soit parce qu'il cherche à plaire aux hommes, qu'il veuille être renommé parmi eux, ou pour quelque autre raison du même genre que ces principes des passions, et s'il ne fait pas apparaître la crainte de Dieu et [ne] la trouve [pas] au moment du combat de ces passions, alors toute son ascèse et ce qu'il prétend posséder en fait de crainte de Dieu, tout cela est vain.

## 40.

Quiconque a connu<sup>38</sup> la gloire de Dieu, a connu également l'amertume de l'ennemi; celui qui a connu le royaume, a connu également la géhenne; celui qui a connu l'amour, a connu également la haine; celui qui a connu le désir de Dieu, a connu également la haine pour le monde;\* celui qui a connu ce qu'est la pureté a connu également ce qu'est la mauvaise odeur de l'impureté; celui qui a connu les fruits des vertus a connu également ce qu'est le fruit du mal; celui avec lequel se réjouissaient les anges à cause de ses œuvres, sait également que les démons se réjouissaient avec lui quand il faisait leurs œuvres; si l'on ne fuit pas loin d'eux, on ne comprend pas leur amertume. Comment connaîtra-t-on ce qu'est l'amour de l'argent si on ne s'éloigne pas de lui et s'attache au désir de la pauvreté pour Dieu? Comment connaîtra-t-on l'amertume de l'envie si on ne possède pas la mansuétude? Comment connaîtra-t-on la puanteur de l'impureté si l'on ne possède pas la douceur et la pureté de la chasteté? Comment connaîtra-t-on le trouble de la colère si l'on ne possède pas la longanimité en toute chose? Comment connaîtra-t-on l'impudence de l'orgueil si l'on ne possède pas le calme de l'humilité? Comment connaîtra-t-on la honte de la calomnie

<sup>37</sup> Augoustinos, *λόγος η'*, H', p. 54.

<sup>38</sup> Augoustinos, *λόγος κα'*, A', pp. 119, l. 15-120, l. 24.

contre un frère si l'on ne connaît pas ses [propres] défauts et ses péchés? Comment connaîtra-t-on la grossièreté du rire et sa pesanteur, si l'on ne connaît pas les larmes à cause de ses péchés? Comment connaîtra-t-on le trouble de la paresse si l'on ne contrôle pas ses sens et ne comprend pas la lumière de Dieu? Le principe de tout cela est unique et s'appelle la malice de l'ennemi. Quant à la mère des vertus elle est unique et s'appelle la crainte de Dieu; et celui qui possède celle-ci, elle engendre en lui les vertus et arrache de lui les rameaux du mal dont j'ai parlé au paravant.

177 r Cherche donc, ô bien aimé, à posséder cette crainte \* qui est la mère de tout le bien et tu passeras tout ton temps dans le calme et la tranquillité.

## 41.

Je ne veux pas, ô frères<sup>39</sup>, que vous ignoriez que, au commencement, lorsque Dieu créa l'homme, il l'établit dans le paradis avec des sens conformes à sa nature, mais lorsqu'il eut obéi à celui qui l'avait séduit, tous ses sens naturels furent transformés, et il fut alors déchu de sa gloire. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ fit miséricorde au genre humain en raison de l'abondance de son amour, il se fit homme parfait, semblable à nous en tout si ce n'est le péché (Hébr. IV, 15) afin de rendre ce qui était contre nature conforme à sa nature, à cause de son corps saint. Il fit miséricorde à l'homme et le réintégra au paradis, Il ressuscita ceux qui avaient suivi ses traces et qui avaient observé les commandements qu'Il nous a donnés afin que nous puissions vaincre ceux qui nous avaient éloignés de notre gloire, Il nous a révélé un culte saint et une loi pure afin que l'homme soit rétabli dans la nature dans laquelle Dieu l'avait créé. Celui donc qui veut revenir à la nature première, doit retrancher toutes les volontés propres de la chair jusqu'à ce qu'il la rétablisse dans la nature première.

Il existe un désir conforme à la nature de l'esprit, et sans désir de Dieu, [l'esprit] ne l'aime pas; c'est pourquoi Daniel est appelé un homme de désirs (Dan. IX, 23). L'ennemi a transformé le désir de Dieu en désirs du mal, et il nous a fait désirer toute sorte d'impuretés. Il y a une convoitise conforme à la nature, et sans convoitise pour Dieu il n'y a rien de parfait\* selon ce qui est écrit dans l'apôtre: Rivalisez dans les dons excellents (I Cor. XII, 31). L'ennemi a transformé la convoitise qui était en nous pour Dieu en [convoitise] contre la nature. Et nous en sommes venus à rivaliser les uns contre les autres et à nous envier les uns les autres. Pour l'esprit il y a une colère conforme à la nature, et sans colère il n'y a pas de pureté dans l'esprit, car l'homme ne haïrait pas ce que l'ennemi a semé en lui; ainsi fit Phinées (Nombr. XXV, 7, 8), lorsque plein de colère il tua l'homme et la femme, et éloigna la colère du Seigneur de son peuple, mais la colère

<sup>39</sup> Augoustinos, *λόγος β'*, pp. 4-6; un court fragment de ce *λόγος* est conservé en copte, Guillaumont, pp. 93-94; mais une version gé'ez du *λόγος* complet existe sous le nom de Macaire, Arras, caput 2, pp. 35, l. 26-37, l. 5.

nous a transformés et nous nous sommes mis à haïr le prochain en tout ce en quoi il n'y a ni utilité ni de profit. Pour l'esprit il y a un orgueil [conforme à la nature] contre les ennemis, et lorsqu'il l'eut découvert, Job réprimanda ses ennemis et leur dit: «ô coupables et méprisables, vous manquez de tous les biens» (Job XXX, 1), mais l'orgueil contre les ennemis nous a transformés, nous leur avons été soumis, nous nous sommes élevés les uns contre les autres, nous blessant les uns les autres, et nous considérant chacun au dessus de nos frères, et à cause de l'orgueil l'homme est devenu l'ennemi de Dieu. Ces [sentiments] ont été créés avec l'homme et lorsque celui-ci eut mangé de l'arbre de la désobéissance, ils se changèrent en ces passions impures. Veillons donc, ô bien aimés, et soyons attentifs à rejeter ces passions et à acquérir les vertus que nous a révélées Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son corps saint. Il est saint et il habite parmi les saints.

178 r Veillons donc sur nous-mêmes afin que nous plaisions au Seigneur; dans la mesure de notre force, accomplissons parfaitement nos actions et ajustons tous nos membres jusqu'à ce que nous soyons rétablis\* dans la nature première afin que nous trouvions miséricorde devant Lui à l'heure redoutable qui va arriver sur le monde entier (Luc XXI, 26); implorons donc sans cesse sa bonté afin qu'Il envoie son secours à notre faiblesse et qu'Il nous délivre des mains de tous nos ennemis, parce qu'à Lui est la force, le secours et la puissance à jamais. Amen.

## 42.

Examine ton cœur, ô frère<sup>40</sup>, et ne te laisse pas envahir par la lassitude en disant: comment pourrai-je observer ses commandements alors que je suis un pécheur. Sache en vérité que si l'homme a abandonné ses péchés et est revenu vers le Seigneur, sa pénitence personnelle le rendra pur comme l'a dit l'apôtre, car de même avons-nous revêtus des images de l'homme terrestre, de même revêtirons-nous des images de [l'homme] céleste (I Cor. XIV, 49). Ne vois-tu pas que [Dieu] a donné à l'homme [le pouvoir] de se transformer grâce à la pénitence, et qu'Il le rénove tout entier grâce à elle.

## 43.

Examinons-nous donc<sup>41</sup> pour voir si nous avons revêtu le Christ ou non. Le Christ est reconnu à cause de sa pureté, Il est pur et il habite dans les purs. Comment serons-nous purs, sinon en ne retournant absolument plus au mal que nous avons commis. Et telle est la bonté de Dieu que, lorsque l'homme se repent de son péché, Il le reçoit immédiatement avec joie et ne lui impute plus ses péchés passés.

<sup>40</sup> Augoustinos, *λόγος κε'*, IZ', pp. 168, l. 30-169, l. 7.

<sup>41</sup> Augoustinos, *λόγος κα'*, H', p. 129, ll. 9-15, Guillaumont, p. 62, fragment VIII, ll. 3-10.

## 44.

Il est assez fort<sup>42</sup> et généreux notre Seigneur Jésus-Christ pour nous donner la force afin que nous lisions, nous comprenions et nous agissions de telle manière que nous trouvions miséricorde en ce jour, avec les saints qui ont observé et accompli les commandements.

## 45.

178 v Sois donc appliqué<sup>43</sup>, ô bien aimé, \*dans l'attention, la peine du cœur et l'ascèse du corps avec connaissance, afin que tu possèdes cette joie perpétuelle, car peu nombreux sont ceux qui en sont trouvés dignes, à part ceux qui ont possédé l'épée de l'Esprit-Saint (Eph. VI, 17), se sont dépensés et ont affranchi leurs sens de toute passion et impureté (II Cor. VII, 1).

## 46.

Demandons au Christ<sup>44</sup> notre Dieu qu'Il nous vienne en aide pour l'action [= praxis] qui soit faite en soumission à Lui et pour son agrément. Amen.

<sup>42</sup> Augoustinos, λόγος θ', B', p. 66, ll. 11-14.

<sup>43</sup> Augoustinos, λόγος ιθ', B', pp. 117, ll. 1-6.

<sup>44</sup> Fragment non identifié.

## Konzelebration bei Symeon von Thessalonike

von

Hans-Joachim Schulz

Die langjährigen Bemühungen um eine Belebung der eucharistischen Konzelebration im lateinischen Ritus sind durch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils grundsätzlich zum Ziel gelangt. Von weiteren Entscheidungen aber wird es abhängen, ob die liturgische Form dieser Konzelebration sichtbaren Anschluß gewinnt an die liturgischen Traditionen der alten Kirche und ihr Fortleben in den Kirchen des Ostens. Will man dies erreichen, will man vor allem die Einheit des Opfers Christi sowie die Einheit des priesterlichen Gottesvolkes und seine hierarchische Gliederung durch die Konzelebration in der rechten Weise offenbar werden lassen, so wird man sich nicht damit begnügen dürfen, der bisher üblichen Konzelebrationsform der lateinischen Weihemesse nur einen größeren Anwendungsbereich zu verleihen<sup>1</sup>. Das sichtbare Tun der Konzelebranten ist in dieser Form so eingeschränkt, daß es von der entscheidendsten Dimension sakramentaler Zeichenhaftigkeit beinahe ausgeschlossen erscheint. Andererseits ist der rein sprachliche Anteil der Konzelebranten am sakramentalen Geschehen soweit gesteigert, daß die hierarchische Gliederung zwischen Bischof und Presbyterium in der Dimension des Hörbaren überdeckt wird; und so entsteht ein eigenartiger Zwiespalt zwischen hörbarem Wort und sichtbarem Tun, der sich freilich so lange nicht störend bemerkbar macht, als man einseitig an der Sicherstellung der Konsekration auf Grund der Applikation der Einsetzungsworte durch alle Konzelebranten interessiert ist. Sieht man die Messe jedoch in ihrer liturgischen Gesamtgestalt und bedenkt man, daß Eucharistie eben als Eucharistiefeyer vollzogen wird, so werden sich auch für das Verhältnis des bischöflichen Liturgen zu seinen priesterlichen Konzelebranten beim Liturgievollzug neue Gesichtspunkte ergeben.

Diese zu vermitteln vermag ein Zeuge liturgischer Tradition, der die heute noch geübte Konzelebrationspraxis seiner Kirche als treu gehütetes Erbe der Vergangenheit im Zusammenhang einer ebenso traditionsgemäßen Sakramentenlehre darstellt, nämlich Symeon von Thessalonike (gest. 1429), der in den orthodoxen Kirchen als große Autorität in liturgischen und rubrizistischen Fragen gilt. Für die eucharistische Konzelebration sind zwei seiner Schriften von Aufschluß: der Traktat »Über die heilige Litur-

---

<sup>1</sup> Dementsprechend bestimmt die Konstitution (n. 58): »Es soll ein neuer Konzelebrationsritus geschaffen und in das römische Pontificale und Missale eingefügt werden«.

gie<sup>2</sup> aus dem größeren Werk »Über die heiligen Mysterien« und die katechismusartige »Erklärung des heiligen Gotteshauses, des darin ausgeübten Amtes der Priester, Diakone und Bischöfe, der heiligen Gewänder, welche jeder von ihnen anlegt, sowie auch der heiligen Mystagogie, wobei für jeden ihrer göttlich vollzogenen Riten die Begründung gegeben wird«<sup>3</sup>. Das Werk über die heiligen Mysterien ist nach Anlage und Inhalt der »Kirchlichen Hierarchie« des Dionysios Areopagites nachgebildet, und auch die zweite Schrift erweist sich vielfach als von Dionysios inspiriert, was auch Symeon selbst bei jeder Gelegenheit beteuert. Wenn Symeon somit zwar nicht unmittelbar aus Quellen apostolischer Zeit schöpft, wie er meint<sup>4</sup>, so sind seine Grundanschauungen über Hierarchie und Sakramente, von denen seine Liturgiedarstellung ausgeht, doch durchaus der Vätertheologie gemäß und als Normen der Konzelebration auch außerhalb der byzantinischen Kirche beachtenswert.

Wie alle älteren Dokumente geht auch Symeon von der bischöflichen Liturgie als dem Idealfall der Konzelebration aus. Nur in der bischöflichen Liturgie kommt das organische Zusammenwirken aller Weihegrade der kirchlichen Hierarchie voll zum Ausdruck. Doch kennt Symeon, wie eine nur beiläufige, aber eindeutige Bemerkung zeigt, auch eine Konzelebration mit einem Presbyter als Hauptzelebranten: »Wie Christus, als er noch mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte, die heilige Handlung vollzog, das Brot brach und ihnen austeilte, und ebenso den Kelch, so tut es auch die Kirche, sei es, daß der Bischof mit den Priestern zelebriert, sei es, daß einer der Priester mit den übrigen die Liturgie feiert«<sup>5</sup>. — Offenbar gilt schon zu Symeons Zeit eine Konzelebration unter Priestern als so normal, daß keine Einwände gegen sie erhoben werden. Da sie also besonderer Rechtfertigung nicht bedarf und andererseits nur eine defiziente Weise bischöflicher Konzelebration darstellt, bleiben Mitteilungen über sie vom Zufall abhängig.

Die bischöfliche Liturgie dagegen wird in aller Ausführlichkeit beschrieben, denn in ihr tritt die kirchliche Struktur vollendet in Erscheinung. So konnte in ihrer Darstellung schon Dionysios seine vom Hierarchiegedanken her aufgebaute Kirchen- und Sakramentenlehre zur Anwendung bringen: An der Spitze der kirchlichen Hierarchie, fast schon in die himmlische Hierarchie hineinragend, steht bei Dionysios der Bischof, der die Erleuchtung und Heiligung durch Vermittlung der himmlischen Hierarchie empfängt und sie seinerseits den verschiedenen Stufen der kirchlichen Hierarchie weitervermittelt, um diese zu Gott als dem Ausgangspunkt aller Heilsmittel emporzuführen. Dementsprechend ist auch alles priesterliche und diakonale λειτουργεῖν durch den Bischof vermittelt und auf

<sup>2</sup> Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας: PG 155, 253–304.

<sup>3</sup> Ἐρμηνεῖα τοῦ θείου ναοῦ . . . : PG 155, 697–749.

<sup>4</sup> Ibid. 2 (701B).

<sup>5</sup> Ibid.

diesen wiederum zurückgerichtet, wobei es von jedem Weihegrad in der nur diesem eigenen Weise ausgeübt wird. Diese von Dionysios entwickelten Prinzipien sieht Symeon in den einzelnen Riten der Liturgie folgendermaßen verwirklicht:

Beim Anlegen der liturgischen Gewänder kommt dem Bischof die vollkommene Siebenzahl der Gewänder zu, die alle zusammen in symbolischer Beziehung zur Menschwerdung Christi gesehen werden<sup>6</sup>. Das dem Bischof vorausgetragene Licht kennzeichnet ihn als »Erleuchter«, wie schon Dionysios ihn nennt<sup>7</sup>. Den konzelebrierenden Priestern gebühren fünf von den Gewändern des Bischofs zum Ausdruck dessen, daß die priesterliche Weihegewalt ein Anteil an der bischöflichen ist; und zum Zeichen, daß die Priester ihr Amt vom Bischof empfangen haben und daß die Ausübung dieses Amtes in Unterordnung unter den Bischof geschieht, erbitten sie vor dem Anlegen der Gewänder vom Bischof den Segen<sup>8</sup>. — Wenn Symeon an einzelnen Stellen seiner Liturgieerklärung die Konzelebranten als Abbilder der Apostel oder der Himmlischen Mächte dem Bischof als dem Abbild Christi gegenüberstellt, so bedeutet dies nicht, daß nur der Bischof »in persona Christi« handle, also wirklich zelebriere, während den Konzelebranten nur ein Assistentendienst zufiele. An solchen Stellen folgt Symeon entweder der allgemein verbreiteten symbolistischen Liturgieerklärung eines Germanos oder Theodor von Andida, nach der die Liturgie eine so konkrete Darstellung der Heilstaten Christi ist, daß auch der Dienst Johannes' des Täufers, des greisen Symeon und Josephs von Arimathäa im Tun der Liturgen wieder aufscheint<sup>9</sup>. Oder der Bischof wird insofern als Abbild Christi den Mitliturgen gegenübergestellt, als er eben das Haupt des Presbyteriums ist, von dem die liturgischen Funktionen aller Konzelebranten ihren Ausgang nehmen. Entscheidend für die theologische Deutung der priesterlichen Funktionen ist deshalb die Beschreibung, die Symeon vom Anteil der Konzelebranten an den Opferhandlungen des Bischofs gibt. Hierbei kommt stets das areopagitische Prinzip zur Geltung, demzufolge jedes liturgische Handeln ein dem hierarchischen Stande und seiner Weihegewalt entsprechendes ist. Dies zeigt sich sehr deutlich schon bei der Proskomidie.

Die Proskomidie ist für Symeon bereits eine wirkliche Opferhandlung, die in die Erfüllung des Gedächtnisbefehls Christi beim Abendmahl mit einbezogen ist, wie schon die Worte: »Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus«, die zu Beginn der Proskomidie gesprochen werden, beweisen<sup>10</sup>. Es wäre nicht verwunderlich, wenn aus diesem Grunde der Bischof selbst die Proskomidie vollziehen würde. Er

<sup>6</sup> Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας 79 (256B).

<sup>7</sup> Ibid. 80 (257B).

<sup>8</sup> Ibid. 83 (261A).

<sup>9</sup> Vgl. z. B. ibid. (261B). — Zur Geschichte der byzantinischen Liturgiedeutung vgl. H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie, Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Freiburg i. Br. 1964).

<sup>10</sup> Ibid. 84 (264B).



überträgt diese Aufgabe jedoch durch Erteilung des Segens dem Ersten der Priester. Daß es angemessenerweise der Erste sei, betont Symeon ausdrücklich<sup>11</sup>. Alle Priester müssen am Vollzug der Proskomidie teilnehmen, indem sie Partikel des Opferbrotes neben das Heilige Lamm auf den Diskos legen und sie so »darbringen«<sup>12</sup>. Sie vollziehen damit eine priesterliche Opferhandlung, die in enger Hinordnung auf die Anaphora steht. Den Diakonen ist sie versagt, da diese nicht zum Opfern, sondern zum Dienst am Opfer geweiht sind. Ihre Darbringungsweise bei der Proskomidie besteht darin, daß sie einen der Priester bitten, in ihrer Meinung eine Opferbrotpartikel mit auf den Diskos zu legen<sup>13</sup>. Da die Riten der Proskomidie ganz auf ihre sakramentale Erfüllung in der Anaphora hingeordnet sind, muß die spezifisch priesterliche Darbringungsweise aller Konzelebranten bei der Proskomidie zugleich als Ausdruck der Intention eines ebenso spezifisch priesterlichen Vollzuges der Anaphora interpretiert werden. Die Intention, zu opfern und zu konsekrieren, die in der lateinischen Weihmesse von den Neupriestern vor dem Einsetzungsbericht ausdrücklich gefordert wird, kommt in der byzantinischen Liturgie schon bei der Proskomidie zu einem ersten bildhaften Ausdruck. So legt ja auch die Symbolik des Lammes schon von der Proskomidie her fest, daß in der Anaphora nur das Lamm, nicht aber die Partikel konsekriert werden<sup>14</sup>. — Genau genommen stellt das Auflegen von Partikeln für Lebende und Verstorbene allerdings eher einen Akt priesterlicher Interzession dar<sup>15</sup>, der auf die Interzession bei der Anaphora hingeordnet ist. Doch geschieht die Interzession konkret durch das Opfer, wie denn auch Proskomidie und Anaphora vom Opfercharakter ihres Geschehens her ihren Namen haben.

Damit die Liturgie der Katechumenen beginne, gibt der Bischof auf seinem Thron im Kirchenschiff dem Protodiakon ein Zeichen, denn ohne seinen Willen kann nichts geschehen, wie auch Christus gesagt hat: »Ohne mich könnt ihr nichts tun«<sup>16</sup>. Sogleich läßt der Diakon den Priester, der die Proskomidie vollzogen hat, ein, die Eröffnungsdoxologie zu singen. Die Gebete der drei Antiphonen, die der Bischof an seinem Platz im Kirchenschiff verrichtet, werden auch von den Priestern im Altarraum gesprochen<sup>17</sup>. Ist die Zeit des Kleinen Einzugs gekommen, begeben sich die Priester zum bischöflichen Thron, und der Bischof betet verneigten Hauptes mit ihnen das Einzugsgebet<sup>18</sup>. Das Trishagion singen die Priester im Altarraum im

<sup>11</sup> Ibid. 83 (261 B).

<sup>12</sup> Ibid. 96 (289 A–C): Nach Symeon sagt der Priester beim Auflegen jeder Partikel: Πρόσδεξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην ὑπὲρ τοῦ ...

<sup>13</sup> Ibid.: Die Worte des Diakons sind: Μνήσθητι, Κύριε, ὑπὲρ ...

<sup>14</sup> Ibid. 94 (281 C).

<sup>15</sup> Dementsprechend sagt der Priester nach der heutigen Ordnung beim Auflegen der Partikel: Ὑπὲρ μνήμης ... bzw. ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ ... oder: Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ...

<sup>16</sup> Ibid. 96 (289 D).

<sup>17</sup> Ἑρμηνεία 48 (717 C) und 54 (720 B).

<sup>18</sup> Ibid. 54 (720 B).

Wechsel mit dem Chor, um anzuzeigen, daß sich zu diesem Gesang Himmel und Erde verbinden<sup>19</sup>. Während der Lesung nehmen die Priester neben dem Bischof im Rund der Apsis Platz, die Diakone dagegen müssen stehen<sup>20</sup>.

Sehr aufschlußreich für den sakramentalen Mitvollzug des Opfers durch die Konzelebranten ist das Geschehen beim Großen Einzug. Der Bischof übergibt die heiligen Gaben den Priestern und Diakonen, die sie in feierlicher Prozession durch das Kirchenschiff tragen und empfängt selbst den Zug an den königlichen Türen, um die Gaben eigenhändig auf den Altar zu stellen. Während der Prozession aber werfen sich die Gläubigen vor den Priestern nieder, was Symeon aus zwei Gründen für richtig hält: »Denn die Gaben sind, obgleich noch nicht konsekriert, dennoch auf dem Rüstisch Gott geweiht worden und der Priester hat ihre Annahme auf dem himmlischen Altar erfleht. Obgleich sie noch nicht (durch die Konsekration) vollendet sind, sind sie doch für die Vollendung bereit und so Abbilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes des Herrn«<sup>21</sup>. — Vor allem aber fallen die Gläubigen vor den Priestern nieder, »da sie danach verlangen, daß die Priester ihrer beim heiligen Opfer gedenken«<sup>22</sup>. Das Wort *ιερουργία* hat offenbar an dieser Stelle den speziellen Sinn des Opfergeschehens der Anaphora, und das von den Gläubigen so demütig erbetene Gedächtnis kommt zum Ausdruck im anaphorischen Fürbittengebet, in dessen einzelnen Abschnitten das Wort *μνήσθητι* wiederkehrt, auf das Symeon anspielt. Auf dieses Gedächtnis bei der Anaphora sind die mit dem gleichen Wort *μνήσθητι* bzw. *μνησθείη* eingeleiteten Interzessionen bei der Proskomidie und beim Großen Einzug eindeutig hingebunden. Die Bitte um Interzession, die, wie Symeon ausdrücklich sagt, an die Priester gerichtet wird, hat freilich nur dann ihren eigentlichen Sinn, wenn die Priester den Bischof bei der Anaphora nicht nur als Assistenten, sondern als wirkliche Zelebranten umgeben, die ihre Opfer- und Konsekrationsvollmacht ausüben. Daß die beim Großen Einzug von den Gläubigen erflehte priesterliche Interzession die Darbringung des Opfers selbst in ihren Anliegen meint, hebt auch Nikolaos Kabasilas in seiner Erklärung des Großen Einzugs hervor<sup>23</sup>, die Symeon wohl benutzt hat, die er aber gewiß nicht gegen ihren Sinn aus der bei Kabasilas geschilderten Situation einer priesterlichen Liturgie auf die Konzelebration übertragen hätte.

Von daher müssen die wenigen Sätze verstanden werden, die sich bei Symeon über das Verhältnis von Bischof und Konzelebranten während der Anaphora finden: »Der erste Bischof (ἀρχιερεύς) . . . bringt das geheim-

<sup>19</sup> Ibid. 60 (721 C).

<sup>20</sup> Ibid. 65 (724 AB).

<sup>21</sup> Ibid. 78 (729 A).

<sup>22</sup> »μνησθῆναι τούτων ἐν τῇ ἱερουργίᾳ« (ebd.).

<sup>23</sup> Nikolaos Kabasilas (gest. nach 1363), *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*: PG 150, 419 C.

nisvolle Opfer dar, indem er selbst den darstellt, der für uns geopfert wurde; die übrigen aber haben durch ihn wie durch einen Mittler teil. Deshalb nahen sich auch die übrigen Bischöfe (ἐπίσκοποι) und Priester im Bema, wenn sie auch Konzelebranten (συλλειτουργοί) sind, nicht wie der erste<sup>24</sup>. Diese Sätze negieren nicht den echt priesterlichen Mitvollzug der Konzelebranten, sondern bringen wiederum das hierarchische Prinzip des Dionysios zur Anwendung, demzufolge die Funktionen eines hierarchischen Standes immer durch Vermittlung der je höheren Stufe der Hierarchie geschehen. Die Opferhandlung des Bischofs teilt sich also der Priesterschaft mit und wird von dieser in Ausübung ihrer Weihewalt mitvollzogen. Zwar vollzieht nur der Bischof die manuellen Handlungen an den Gaben, aber alle Priester bringen durch ihr Stehen am Opferaltar und ihr Hinweisen auf die Gaben sichtbar zum Ausdruck, daß das Tun des Bischofs auch das ihrige ist. Deshalb hebt Symeon auch das priesterliche Tun von dem zweier anderer Gruppen im Altarraum im Anschluß an die zitierten Worte folgendermaßen ab: »Wiederum nehmen die anderen Geweihten (ἕτεροι . . . τῶν ἱερῶν) nach ihnen eine geringere Stellung ein und können nicht dasselbe sagen und kommen zuletzt zur heiligen Kommunion, wie auch die aus der liturgischen Ordnung der Diakone<sup>25</sup>. — Die »Geweihten« stehen über der Ordnung der Diakone, sind also auch Priester. Der Unterschied gegenüber den vor ihnen genannten Priestern wird darin bestehen, daß sie nicht wie diese als Konzelebranten fungieren. Tatsächlich steht die Angabe: »sie nehmen eine geringere Stellung ein« parallel zur Kennzeichnung der höheren Gruppe als »Konzelebranten«. Es wird sich also um Priester handeln, die im Altarraum der Liturgie beiwohnen und am Altar kommunizieren, nicht aber konzelebrieren. Diese Priester dürfen nicht »dasselbe sagen« wie die Konzelebranten. Welche Worte Symeon damit meint, bleibt dunkel. Die nächstliegende Annahme, daß hier von einem Mitsprechen einzelner Anaphorateile, näherhin der Einsetzungs- und Epikleseworte durch die Konzelebranten die Rede ist, verliert dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß in der späteren Konzelebrationspraxis der orthodoxen Griechen ein solches Mitsprechen ebensowenig üblich ist, wie etwa bei Hippolyt oder bei Dionysios. Zwar ist bei den Katholiken des byzantinischen Ritus ein Mitsprechen bzw. leises Mitsingen der Einsetzungsworte üblich und wenigstens bis ins frühe 17. Jh. zurückzuverfolgen<sup>26</sup>, doch mag es sein, daß dieser Brauch durch die lateinische Konzelebrationspraxis oder jedenfalls durch den Einfluß der scholastischen Sakramententheologie veranlaßt ist. Unverkennbar ist der scholastische Einfluß in der Rubrik, die das Aussprechen der Einsetzungs- und Epikleseworte seit der Zeit des Kiever Metropoliten Petrus Mogila (1633–1646) im Činovník

<sup>24</sup> Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας 99 (296D).

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> A. Raes, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux* = *La Maison-Dieu* 35 (1953) 42s.

der orthodoxen Russen regelt<sup>27</sup>. Daß der Brauch des Mitsprechens selbst dennoch älter sein könnte, ist freilich nicht gänzlich ausgeschlossen.

Diese Verschiedenheit der Konzelebrationspraxis bei Griechen und Russen innerhalb der Orthodoxie ist niemals als Kontroverspunkt empfunden worden; und auch in den liturgischen Büchern derselben Sprache weichen die Angaben darüber, welche Gebete von den Konzelebranten selbst zu sprechen sind, zum Teil erheblich voneinander ab<sup>28</sup>. Es drängt sich somit der Eindruck auf, daß man diese Frage für das Wesen der Konzelebration nicht als entscheidend betrachtete. Der Anteil der Konzelebranten an der Liturgiefeier drückt sich augenscheinlich in ihren Handlungen aus. Vollziehen sie diese in Gemeinschaft mit dem Bischof, so genügen die Worte des Bischofs, im Namen aller hörbar vorgetragen, um das gemeinsame Handeln zu deuten und wirksam werden zu lassen. Dies gilt besonders für die Anaphora. Alle stehen als Opfernde um den Altar, der Bischof bringt das Tun des ganzen Presbyteriums in den Worten der Anaphora hörbar zum Ausdruck, und alle Konzelebranten machen die Worte des Bischofs zu den ihrigen. Ein Mitsprechen bzw. Mitsingen von Anaphoraworten durch die einzelnen Konzelebranten würde deren Anteil am Geschehen verdeutlichen, ohne die Situation wesentlich zu verändern. In jedem Fall müßte es in stimmlicher Unterordnung unter den Bischof geschehen, um die Gemeinsamkeit des Tuns nicht zu sprengen und gegen die hierarchische Ordnung nicht zu verstoßen. — Eigenes Sprechen der Gebete durch die Konzelebranten wird von Symeon dagegen meist dann erwähnt, wenn diese vom Bischof räumlich getrennt sind (z. B. während der Antiphonen<sup>29</sup>) bzw. einen Ritus ohne unmittelbare Beteiligung des Bischofs vollziehen (z. B. bei der Proskomidie, beim Großen Einzug oder bei der Kommunion), ferner bei Handlungen ohne Gemeinschaftscharakter, wie z. B. beim Anlegen der Gewänder<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.* 36–41. — Die Rubrik lautet: »Man muß wissen, daß es sehr darauf ankommt, daß die Herrenworte: ‚Nehmet hin und esset ...‘ und: ‚Trinket alle daraus ...‘ über Brot und Wein von allen Konzelebranten einstimmig mit leiser Stimme aufs Wort genau zugleich mit dem Bischof ausgesprochen werden und daß keiner mit einem Worte dem Bischof zuvorkommt oder hinter ihm zurückbleibt, sondern daß alle wie aus einem Munde zusammen sprechen. Desgleichen müssen alle einstimmig leise über den Diskos sprechen: ‚Und mache dieses Brot ...‘. Und ebenso über den Kelch: ‚Und was in diesem Kelche ist ...‘. Mit der Hand den Diskos und den Kelch zu segnen aber kommt nur dem Bischof zu«.

<sup>28</sup> Vgl. Raes 30–36.

<sup>29</sup> Siehe Anm. 17.

<sup>30</sup> Vgl. *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* 83 (261C). — Für diese Teile der Liturgie geben auch die übrigen von Raes (30–36) zusammengestellten Quellen übereinstimmend Gebet der Konzelebranten an. Wird überdies auch das Gebet zum Großen Einzug den Konzelebranten zum Mitsprechen zugewiesen (Raes 30), so kann die Eindeutigkeit der hier im Ich-Stil ausgedrückten Opferabsicht jedes einzelnen Konzelebranten kaum noch übertroffen werden; so, wenn es heißt: »Befähige mich in der Kraft Deines Heiligen Geistes, bekleidet mit der Gnade des Priestertums vor Deinem heiligen Tisch zu stehen und die Gedächtnisfeier Deines heiligen und aller reinsten Leibes und Deines kostbaren Blutes zu begehen ...«.

Die Konzelebrationsform, die uns Symeon so beschreibt, steht in großer innerer Nähe zu jener der alten Kirche, die z. B. durch Hippolyt und Dionysios bezeugt ist. Daß letztere als sakramentales Mitwirken des ganzen Presbyteriums mit dem Bischof zu verstehen ist, hat Dom Botte richtig gezeigt<sup>31</sup>. Was aber in den alten Dokumenten sehr wortkarg beschrieben wird, gelangt bei Symeon zu voller Anschaulichkeit und läßt die byzantinische Konzelebrationspraxis als konsequente Fortführung der ursprünglichen Tradition erscheinen, die dem sakramentalen Tun aller Konzelebranten sichtbaren Ausdruck verleiht, nicht weniger deutlich aber auch die Einheit des Presbyteriums in der leitenden Funktion des bischöflichen Hauptzelebranten zur Anschauung bringt.

<sup>31</sup> B. Botte, *Note historique sur la concélébration dans l'église ancienne* = *La Maison-Dieu* 35 (1953) 9–23, bes. 21.

## The Benedictio Olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus

by

Eric Segelberg

The prayer over the oil in the Apostolic Tradition of Hippolytus, chapter V in the edition of G. Dix, is preserved in two texts only, the Latin and the Ethiopic versions.

The Latin text of the Verona-fragments, written about 500 A.D. does according to Dix go back to a translation from the time of St. Ambrose or somewhat later which was founded on a Greek text of a type current in Syria<sup>1</sup>.

G. Horner published and translated the Ethiopic and the Arabic versions and published a translation of the Coptic versions of this Church Ordinance<sup>2</sup>. Dix tried to show that the Ethiopic text was a translation of a lost Arabic one, which via a Sahidic version, lost as well, was derived from a Greek text<sup>3</sup>.

These two witnesses were regarded as sufficient to prove that this prayer really did belong to the "original" Apostolic Tradition.

In the Latin version there is also in Chapter VI blessings of cheese and olives, the last of which reads as follows: *Fac a tua dulcitudine non recedere fructum etiam hunc oliuae qui est exemplum tuae pinguidinis, quam de ligno fluisti in uitam eis, qui sperant in te*<sup>4</sup>.

When studying the liturgical heritage of the Church one easily finds, that there are a number of prayers which are at least very similar to that of the Apostolic Tradition. Dix himself has observed a relation between the prayer of the Apostolic Tradition and the *benedictio olei* of Maundy Thursday in the Gelasian Sacramentary and mentions that the prayer in the present Roman Pontifical is but a verbal modification of the Gelasian text<sup>5</sup>.

The text referred to by Dix recurs also in the Gregorian Sacramentary and the two texts are closely related.

There are, however, quite a number of other texts which no doubt belong to the same tradition, but it seems as if no scholar had observed it in its entirety.

<sup>1</sup> G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1937) LIII sqq.

<sup>2</sup> *The Statutes of the Apostles* (London 1904).

<sup>3</sup> *Op. cit.* LXV.

<sup>4</sup> *Op. cit.* 10 sq.

<sup>5</sup> *Op. cit.* XXXIX note. He also says: "In both cases my own feeling is that the Sacramentaries have not borrowed from Hippolytus, but that he and they independently reproduce the same enduring liturgical tradition".

Cf. his early essay *The Blessing of the holy Oils* = *Laudate* XIV nr. 56 (1936) 231-40, esp. 234 n. 1.

It is therefore my first task to present the texts which I have found, a list which, no doubt is not complete.

In the Latin field I have found a prayer which although containing a number of additions, shows its affinity with the prayer of the Apostolic Tradition. It is found in the Ambrosian Manual as published by Magistretti<sup>6</sup>. But from other latinspeaking countries like Gaule or North Africa it has not been possible yet to find any texts of greater value for our purpose.

Some other African countries are more rich in information. In the Coptic field there are three texts observed, two of which are prayers used in the Coptic church today and thus preserved in the Bohairic dialect<sup>7</sup>, the third one is preserved in the ancient euchologion of the White Monastery, written in Sahidic and used in the wedding ceremony<sup>8</sup>. The Bohairic prayers are used one for the consecration of myron and the other for the "oil of gladness".

Dom Emmanuel Lanne, who published the Euchologion of the White Monastery observed 'des affinités étonnantes' between that text and the blessing of oil in the Gelasian Sacramentary<sup>9</sup>. The Ethiopic versions are akin to the Coptic ones and they have been used one for catechumens and for sick people, the second for those "who have received the lavacrum and for believers who are ill", the third finally is used in the wedding-ritual<sup>10</sup>. One may be right in supposing that these prayers already belonged to the Greek recension which via the supposed Sahidic or Bohairic and Arabic versions, is preserved in the Ethiopic Church Ordinance.

From the Syrian field we have some slight evidence from the Testamentum Domini, where according to Dix, there are traces of the prayer of the Apostolic Tradition, having some peculiarities derived from the benedictio olivarum and this should be one of the proofs that this prayer originally belongs to the Apostolic Tradition<sup>11</sup>.

In the West-Syrian field it has been possible to trace at least two prayers, one preserved in both Jacobite and Maronite versions, being prayers for the catechumens or the sick, the other being the prayer for the consecration of myron among the Jacobites<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum* I (Milan 1905) 147. The MS dates back to the 13th century.

<sup>7</sup> R. Tuki, *ⲡⲓⲪⲟⲙ ⲉⲑⲉⲣⲁⲛⲁⲛⲧⲟⲕⲧⲓⲛ ⲉⲃⲉⲛ ⲡⲉⲛⲭⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲗ* I (Rome 1761) p. τϞⲑ, τϛ sq.

<sup>8</sup> PO XXVIII 2, 393 sq.

<sup>9</sup> *ibid.* note.

<sup>10</sup> Horner, *op. cit.*, 168, 176; Bessarione XVII: 2,3 (1913) 268.

<sup>11</sup> Dix, *op. cit.*, 10, note: "L. alone preserves these three verses, but T. attests their genuineness by introducing the phrase *oil which is the type of thy fatness* into the blessing of oil which it substitutes for verse V. 2."

<sup>12</sup> H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I (Würzburg 1864) 341, II (Würzburg 1865) 552, 539 ss.

From the East-Syrian field there is as yet no evidence for the existence of this prayer. Closely related to the Syrian tradition is usually the Armenian, and in fact there is a text from the baptismal ritual, probably a reminiscence from an antebaptismal unction, which is of certain interest<sup>13</sup>. One would expect this text to be derived from a Greek version current in Syria, possibly via a Syriac translation.

Finally, and this is perhaps the most important thing, we have two texts preserved in Greek. One was published by the Russian scholar A. Dmitrijevskij from a manuscript he found in the Monastery of St. Catherine on Mt Sinai dated to the 11th or 12th century. It has been used as the third blessing in a ritual for the heptapapadic unction of the sick, an unusual order which may contain also other ancient and valuable material probably specially illustrating an Egyptian tradition<sup>14</sup>. The text was later republished by N. Trebelas<sup>15</sup>.

The other Greek text is preserved in a prayer still used in the ritual for the consecration of myron<sup>16</sup>.

These two Greek texts probably contain parts of the original lost Greek version of the Apostolic Tradition and are thus extremely interesting, although we must bear in mind that the same may be here as in the Latin field, that we have texts not borrowed from the Apostolic Tradition but reproducing independently the same enduring liturgical tradition<sup>17</sup>.

In this paper it will not be possible to discuss all these texts mentioned and the very complicated relation between them all, but we shall especially deal with the Latin and Greek texts and mention some of the results of an investigation of the other ones, an investigation which is not yet finished.

The text of the Apostolic Tradition, preserved in two versions, presents some problems. Chapter V begins with a rubric telling that if any one offers oil, the bishop shall make eucharist as at the oblation of bread and wine. But he shall not say word for word the same prayer, but with similar wording (Dix translates uirtute by "effect", Botte with "wording" which seems more probable<sup>18</sup>):

Ut oleum hoc sanctificans  
 das Ds sanitatem utentibus  
 et percipientibus  
 unde unxisti reges  
 sacerdotes et prophetas  
 sic et omnibus gustantibus  
 confortationem et sanitatem  
 utentibus illud praebeat.

<sup>13</sup> Denzinger I 385 sq. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 93.

<sup>14</sup> Алексей дмитриевский, описание литургических рукописей (Kiev 1895 - 1901) II 104.

<sup>15</sup> Μικρὸν Εὐχολόγιον (Ἀθήναις 1950-1955) I 180.

<sup>16</sup> Op. cit. I 383-386.

<sup>17</sup> Already observed by Dix, op. cit., = Laudate XIV nr. 56 (1936) 234, n. 1.

<sup>18</sup> Dix, 10; B. Botte, *La Tradition Apostolique* (Paris 1946) 33.



When interpreting, Dom Gregory Dix makes two alterations in the text. Instead of the first *sanitatem* he reads *sanctitatem*, presupposing a Greek ὑγίασμα for ἁγίασμα. This change although possible, does not seem necessary. The word is missing in the Ethiopic text.

The second emendation of Dix regards *utentibus* where he wants *unctis*, supposing a Greek χρησθεῖσι for χρυσθεῖσι. There is evidence for this in the Ethiopic version (ይጉቀብኡ). But the way of explaining may be open to criticism. If the Greek text of the Sinai manuscript is of any help — the words quoted are not exactly in the same place of the prayer — it reads *χριστομένοις*.

In spite of these emendations the text is not altogether satisfactory. I venture to present this translation:

“As Thou, God, sanctifies this oil and gives health to all those who are anointed thereby or perceive / taste / thereof, whereby Thou didst anoint kings, priests and prophets, so now give power to all them who taste / or perceive / and health to all who are being anointed thereby / or use it /.”

One may be right that *utentibus* also in the second case may have been misunderstood, as in the first case, but the Ethiopic text does not favour that supposition.

We now turn to the related prayers starting from the Roman tradition.

### The consecration of the chrism

The Roman prayer for consecrating the chrism is known from both the Gelasian and the Gregorian Sacramentaries. The part of the prayer which seems to preserve the oldest part is:

*Te igitur deprecamur Domine . . . .*

*ut huius creaturae pinguedinem sanctificare  
tua benedictione digneris*

*et Sancti Spiritus ei admiscere virtutem . . . .*

*unde unxisti sacerdotes reges prophetas et martyres*

*ut sit his qui renati fuerint ex aqua et spiritu sancto*

*chrisma salutis . . . . Per etc.*

The structure of the prayer as well as the *unde*-sentence prove that this prayer belongs to the “family”, but there are some peculiarities. The *Te igitur*-sentence and of course the words indicating the special purpose of the chrism, here exclusively having the chrismation after baptism in mind, give to this text its characteristics.

### The blessing of *unctio infirmorum*

The blessing of the *unctio infirmorum*, which is recited on Maundy Thursday in the very Canon Missae before *Per quem haec omnia* is based on a prayer in the Gelasian Sacramentary which was slightly changed in the Gregorian.

The Gelasian text:

Emitte, quaesumus, Domine  
 Spiritum sanctum Paraclitum de caelis  
*in hanc pinguedinem olivae quam de viridi ligno  
 producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis*  
 ut tua sancta benedictione  
 sit omni ungenti gustanti (later erased) tangenti  
 (PR: sit omni hoc ungento caelestis medicinae peruncto)  
 tutamentum corporis et animae et spiritus  
 ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem  
 aegritudinem mentis et corporis,  
 unde unxisti sacerdotes reges prophetas *et martyres*  
 crisma tuum perfectum nobis a te, Domine, benedictum  
 permanens in visceribus nostris, in nomine D N I C per quem...<sup>19</sup>

This text has certain remarkable features, which seem most primitive. The words *ungenti*, *gustanti*, *tangenti* indicate a time when this oil was given to the faithful to be used by themselves without the assistance of a priest, further the ancient use of drinking the blessed oil or just to touch it probably signing therewith in the same manner as Holy water is used nowadays.

Remarkable is also the word *crisma* which one would not expect in this prayer. It may indicate a time when the prayer was used both for chrism and unction with small alterations in the actual case. But the explanation given below seems more probable.

The practice of drinking oil, so well testified from the ancient church later became unorthodox which is the reason why the word *gustanti* was deleted in the manuscript of the Gelasian sacramentary, it is missing in the Gregorian sacramentary as well as in the present Roman Pontifical but reminiscences of the ancient practice still seem to survive in the words: *permanens in visceribus nostris*.

Another peculiarity is the influence from Ap. Trad. VI 3 namely the sentence: *in hanc pinguedinem — refectioem mentis et corporis*.

The Gelasian text, however, seems somewhat incoherent. From the beginning until the *unde*-sentence it is logical, but with the *unde*-sentence there starts something new, and *unde* seems to lack its correlate. Would it not seem more probable that the second part is displaced and that *unde* has its original correlate in *crisma tuum*?

<sup>19</sup> H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (London 1915) 49; L. C. Mohlberg (ed.), *Liber sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series Maior - Fontes IV* (Rome 1960) 61; cf. K. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alammanischer Überlieferung* (Codex Sangall. No. 348) = LQF 1/2 (2 1939); H. Lietzmann - H. Bornkamm, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urreemplar = LQF 3* (1921; reprint 1958).

We would then have a prayer like this:

Emitte quaesumus Domine Spiritum Sanctum ut tua sancta benedictione sit crisma tuum perfectum nobis, unde unxisti sacerdotes reges prophetas et martyres . . . .

If we accept that the Gelasian prayer is not quite coherent being composed of two related prayers, one for chrism another for unctio infirmorum, we also find that the "original" prayer for the unctio infirmorum is closely related to the Ambrosian tradition.

#### The Ambrosian tradition

From the Ambrosian field it has been possible to trace but one text, a prayer for the unctio infirmorum, whereas the prayer for the chrism belongs to another type of prayer<sup>20</sup>. It has not been possible to trace the history of this prayer, but provisionally it is accepted as a "true representative" of the Ambrosian or Milanese tradition.

The part of the text of interest here reads:

Domine — Deus precamur — ut mittere iubeas Spiritum tuum Paraclitum — *super hanc pinguedinem quam de viridi ligno fluere praecipisti*: ut si quis ex eo unctus fuerit vel gustauerit sit ei animae atque corporis firmamentum. —

We observe some interesting features. The primitive idea of drinking the blessed oil appears also here: gustauerit, self-anointing is not evident: the text presupposing a minister sacramenti: unctus fuerit. The unde-sentence is missing. An influence from Ap. Trad. VI 3 is obvious: *super hanc — praecipisti*.

The relation between the Roman and the Ambrosian tradition in this field is in essential matters very close, but in a number of details very different. The way of using the sacrament is different, unctus fuerit — ungenti, and what is more remarkable, the two prayers express their common ideas in a remarkably different way:

R: emitte	A: mittere iubeas
quaesumus	precamur
in hanc	super hanc
producere	fluere
tutamentum	firmamentum

One must accept that these two texts represent two different traditions having a common and most probably Greek source, which would explain the different wording<sup>21</sup>. It is possible to establish a Greek text which may be rendered in Latin like our two prayers.

<sup>20</sup> M. Magistretti, *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis* (Milan 1897) 98. A prayer of the Ambrosian tradition belonging to our "family" is also preserved in the coronation ritual, p. 114.

<sup>21</sup> Cf. A. Chavasse, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe au XIe siècle* (Strasbourg 1942) 55.

Is it too brave to suggest that an underlying Greek text must date back to the early 3rd century?

### The two Greek texts

Trebelas has published the text of the prayer actually used in Byzantine tradition for the consecration of myron together with some slightly different and possibly more ancient variants from other manuscripts<sup>22</sup>.

The more interesting part of the prayer according to one of the best manuscripts says: Κύριε, ...κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τοῦτο τὸ Μύρον. Ποίησον αὐτὸ χρίσμα βασιλικόν, χρίσμα πνευματικόν, ζωῆς φυλακτήριον, ἁγιαστικὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως, ἐν ᾧ ἐχρίσθησαν Ἱερεῖς, προφῆται καὶ βασιλεῖς· δι' οὗ καὶ αὐτὸς ἔχρισας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους καὶ πάντας τοὺς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ὑπ' αὐτῶν... ἀναγεννηθέντας... ἵνα ᾧσι λαὸς περιούσιος, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, ἐσφραγισμένοι διὰ τοῦ... μυστηρίου τούτου...

The structure of this prayer reminds one of those we have already met with or will later come across. There is a prayer to the Lord that he may send his Spirit over the myron that it may become chrisma royal by which were anointed priests etc. The unde-sentence has here become split up into two sentences one beginning ἐν ᾧ, the other δι' οὗ. This is not the only example of such a development when new ideas have become more relevant and the original meaning, having become obscured for various reasons, is reshaped or transformed. In repairing the unde-sentence you find that this text embodies a prayer which seems closely connected with the "original" or supposed "original" prayer and where there is no influence from Ap. Trad. VI 3. The restored text might have the following wording: Κύριε, κατάπεμψον τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τοῦτο τὸ Μύρον, δι' οὗ ἔχρισας ἱερεῖς, προφῆτας καὶ βασιλεῖς, ἵνα ᾧσι ἐσφραγισμένοι...

Thanks to this prayer it has been possible to establish some evidence for the existence of this prayer also in the Byzantine field possibly including Asia Minor. The problem is, however, to prove how long time it has been indigenous there.

As our knowledge of the history of the Byzantine rite is most vague we dare not say anything about its age as a Byzantine prayer. We know that Constantinople was not without liturgical influence from Antioch and therefore we may here have an example of Syrian influence, but it rather seems to lack Syrian peculiarities.

The second text in Greek already mentioned is that from Sinai. It reads: Ἐκπεμψον, Κύριε, τὴν πίστην τοῦ ἐλέους σου ἐπὶ τὸν καρπὸν τῆς ἐλαίας τοῦτον, δι' οὗ ἔχρισας ἱερεῖς, προφῆτας, βασιλεῖς τε καὶ<sup>23</sup> μάρτυρας καὶ ἐνέδυσας τῇ χρηστότητί σου δικαιοσύνης ἔνδυμα, ἵνα γένηται παντὶ τῷ

<sup>22</sup> Trebelas, Μικρὸν Εὐχολόγιον I 383; especially ms H.

<sup>23</sup> The text according to Dmitrijevskij: τοῦ(ς);

ἀλειφομένῳ καὶ γευομένῳ εἰς ὄνησιν καὶ ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώ-  
ματος (καὶ) πνεύματος, εἰς ἀποτροπὴν παντὸς κακοῦ, εἰς ὑγείαν τῷ  
χριομένῳ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]. Ἐκφώνησις "Ὅτι εὐλογητὸς  
εἶ καὶ δεδοξασμένος σὺν τῷ Παναγίῳ. . .

Two sentences are most probably later additions namely καὶ ἐνέδυσας — ἐνδύμα and εἰς ἀποτροπὴν κακοῦ.

The first one seems to be dependent on Eph. VI 14. Εἰς ὑγείαν τῷ χριομένῳ may also be a later accretion although it may be regarded as detached from its context as well.

Thus it seems possible to establish a more primitive text for this prayer, being the underlined part of the text above. What is now of certain value is that we here seem to have the Greek text of part of the Apostolic Tradition of Hippolytus or at least a Greek tradition closely related to the text known in Rome about A.D. 215, a tradition having a relation similar to that of the Gelasian text in relation to the Hippolytan one. The double tradition, the Byzantine and the Sinaitic, indicate the importance of the text, they represent two traditions which seem more different than they really are because the one is the myron-prayer the other rather intended for the anointing of the sick.

I am afraid it will be very tiring to follow this investigation going from one liturgical tradition to the other but I am sorry that I must still take the attention of the reader for another three traditions, namely the Coptic, Syriac and Armenian, mercifully leaving the Ethiopian for the time being. In the Coptic field three most valuable texts are registered. The Sahidic version, preserved in the Great Euchologion of the White Monastery and published by Dom Emm. Lanne, has been part of the wedding ritual, where in the Coptic as well as the Ethiopian tradition an anointing takes place.

This tradition seems to be a later development of a text akin to the Sinaitic Greek. One should observe that the unction should be to the ἀηρεσις according to the Sahidic text, whereas the Greek has ὄνησις. Both readings are possible but one has the right to ask whether ἄνεσις is not a better reading in a prayer which has something to do with health.

The Sahidic text which has a certain relationship with the Greek Sinaitic one has become a fairly lengthy prayer, repeating and varying the "original" thoughts of the prayer, as known from the Greek source. One difference is that the Sahidic asks God to send his holy power, whereas the Greek has *πίστητα τοῦ ἐλέους*, but thoughts similar to that seem to be embodied in what I should like to call later accretions of the Coptic text.

The two Bohairic texts are one for the myron and the other for the ἀγαλλελαιον. Although they are in essential matters akin they do not seem to be related very much from a linguistic point of view. As Coptic texts they seem to be independent of another and they are not dependent of the

Sahidic text either. We thus have three Coptic versions probably going back to Greek sources and independently translated.

Both prayers have had a long history of growing and have become long prayers, where some of the insertions are quite obvious.

Turning to the Syriac field we first find the Testament of our Lord, which by Dix was regarded as in many ways the most important witness of the text of Ap. Trad. next to the Latin version<sup>24</sup>. It is dated between 350 and the 5th century. For our purpose the Testament is partly a failure as the text of our prayer is not preserved there, but some reminiscences thereof are of certain interest.

The text presupposes a prayer which has known priests, prophets and kings or something similar which is summed up in the phrase: those whom thou hast found worthy thereto. It has also known a text inspired from Ap. Trad. VI 3, which is more akin to the Latin text than the other witnesses known, which are dependent of the same source.

The words  $\text{ܩܠܝܢܐ ܕܩܝܡܝܢܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ}$  (which is the type of your fatness) rendering  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \pi\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma \sigma\omicron\upsilon$  (qui est exemplum tuae pinguidinis) prove the genuinness of the text in this Syriac field<sup>25</sup>.

In Syro-Antiochene or West-Syrian tradition we find a prayer for myron and one, in several versions, from the baptismal ritual.

The myron-prayer is framed as a proper Eucharistic prayer starting with Gratias agimus tibi Domine sancte and has the phrase et praesta ut faciamus chrisma hoc quod consecratum est, ut oleum illud sanctum per quod uncti sunt sacerdotes prophetae et reges a Moysi usque ad Iohannem...<sup>26</sup>.

This text has very little in common with the other Syriac one, but seems to represent an independent tradition; much as happened in Egypt, where the myron-prayer had the slightest possible kinship with the prayer for the  $\text{ܕܘܪܐܝܠܐܝܘܢ}$ .

The second tradition in the West-Syrian field, represented by a Jacobite and a Maronite version are probably derived from a common source of a type similar to this: Sancte et gloriose, cuius sancta unctione prophetae et pontifices et reges et sacerdotes uncti sunt: veniat domine ab excelsis altitudinibus virtus tua super oleum hoc...

There are also some more texts which we have not opportunity to deal with here.

The Armenian version ought, however, to be mentioned<sup>27</sup>, as it may reflect an older Syriac tradition now lost. The text, used in the baptismal

<sup>24</sup> Dix, *Ap. Trad.*, LXIX.

<sup>25</sup> Ed. I. E. Rahmani (Mayence 1899) 48; cf. Dix, *op. cit.*, 10 sq.

<sup>26</sup> I have used the translations of Denzinger. Thanks to the kindness of Bishop Khoury-Sarkis I have recently got hold of some Syriac texts, but I have not used them here.

<sup>27</sup> Conybeare, *Rituale Armenorum*, 93.

ritual and once accompanying an antebaptismal unction, is a very lengthy text embodying at least parts of our prayer and which may be reconstructed as follows:

Rogamus te Domine  
 emitte gratias Spiritus tui Sancti  
 in oleum hoc  
 unde unxisti sacerdotes reges et prophetas  
 et sit ei qui ex eo ungitur ad...

This text, although reconstructed, is of great value because it seems to be a witness to a primitive tradition without any influence from Ap. Trad. VI 3, indicating a type earlier than most of our prayers.

This Armenian text shows a change in the order of the prayer which we recognize from the West-Syrian sources, but not from the other ones known, and yet it is impossible to derive the Armenian text from any of the Syrian ones. This may indicate a fairly considerable age for the Armenian tradition.

#### The influence from Ap. Trad. VI 3

As has already several times been mentioned one can trace an influence from Ap. Trad. VI 3 in a number of texts, namely in the Roman, Ambrosian, Sinaitic Greek, Sahidic, Bohairic (ⲁⲩⲁⲗⲓⲉⲗⲁⲓⲟⲛ), the Testamentum Domini and one Ethiopic text. They all have in common that they are prayers for the unctio infirmorum or the related unction in the wedding-ceremonial, but it is lacking in the Armenian, and two West-Syrian texts, all of them related to baptism, and in the Roman chrism-prayer, the Syrian and the Coptic prayers over myron.

In the Apostolic Tradition, the only text of which is the Latin version testified in some way also by the Syrian version of the Testament of our Lord, reads:

Fac a tua dulcitudine non recedere fructum etiam hunc olivae qui est exemplum tuae pinguidinis, quam de ligno fluisti in uitam eis, qui sperant in te.

For the sake of simplicity the various texts preserving a similar tradition are here rendered in Latin:

- R in hanc pinguedinem olivae  
 quam de viridi ligno producere dignatus es  
 Amb super hanc pinguedinem  
 quam de viridi ligno fluere praecipisti  
 Sin pinguedinem misericordiae tuae  
 super fructum hunc olivae  
 Sah super fructum hunc olivae  
 Boh 1 pinguedinem magnae misericordiae tuae  
 super fructum olivae pinguis  
 (or: pinguedinis olivae)

Test super oleum hoc  
 quod est exemplum tuae pinguedinis  
 Eth 2 super fructum huius olivae

All these sentences, being *Fremdkörper* in the prayer over the holy oil, are thus derived from the prayer for the olives, as is obvious from the fact that it prays for the fructum olivae, not for the oil, oleum hoc, and this causes some obscurity in the text.

Three phrases of Ap. Trad. VI 3 are quoted in our prayers but never more than two of them appear in one and the same prayer.

1. Fructum etiam hunc olivae appears in the Greek Sinaitic text, Sahidic, Bohairic (inf.), Ethiopic and possibly Testamentum Domini, although the text super oleum hoc may also be regarded as representing a different tradition. Egypt is possibly the centre of the tradition. The Sahidic text is of certain interest, repeating the words the fruit of the olive the second time introducing and saying: sending from heaven your mercy and grace upon this fruit of the olive, which is the oil by which you did anoint priests etc.

2. Qui est exemplum tuae pinguidinis recurs only in the Testament of our Lord, but there are reminiscences of it, the word pinguedo being the key-word. Egypt and the Italian peninsula provide the evidence.

3. The third phrase, quam de ligno fluisti, being quoted only in the two Latin sources, the Roman and the Ambrosian, is of great interest. The Ambrosian text lacks the word oliva, which is probably the result of a later redaction, the word oliva as it stands causing some lack in the context.

Lignum or lignum viride stands for the tree of life, which is the cross. The addition viride is probably very old, possibly of the 3rd century A.D., if it is right that the two Latin versions are going back to a common Greek source. There are possibly a number of references from the fathers to be found for the expression lignum viride, but it should here only be noted that in the Gospel of Philip, of the Nag Hammadi texts found in Egypt and being of the Valentinian tradition, there is a text which ought to be quoted here. The tree of life according to this text is an olive tree: the tree of life is in the midst of Paradise. And the tree of olives from which the chrism is taken were formed from it for the resurrection<sup>28</sup>. This olive tree, which is the tree of life, was according to the same apocryphal Gospel planted by Joseph in his garden (EP 91)<sup>29</sup>.

What conclusions may be drawn? Quotations from Ap. Trad. VI 3 or similar prayers independently from that Church Order current in various

<sup>28</sup> Segelberg in: Numen VII (1960) 193. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (London 1962) 155, following Till accepts the interpretation of  $\tau\eta\epsilon$  as tree and not 10 000 and I think one should accept this translation and correct what I have previously published.

<sup>29</sup> McL. Wilson, op. cit., 153 sq.



churches have been combined usually in the same place with a prayer related to the benedictio olei of Ap. Trad. V 2. It has been differently done in Italy and Egypt. In the Greek field a play on words possible only in Greek appears (πίοτητα τοῦ ἐλέους ἐπὶ τὸν καρπὸν τῆς ἐλαίας). When the two traditions first were combined is difficult to say, but there are reasons to suppose that at least in Italy it happened as early as the 3rd century A. D.

### The original text of the blessing of the oil

When comparing the numerous texts we find that they have a common shape: invocation of God that he shall send his spirit or grace etc. upon the oil, wherewith he did anoint kings, priests and prophets that it may give health etc. A Greek original text may have been like this:

Ἐκπεμψον, Κύριε, τὸ Πνεῦμα σου ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο δι' οὗ ἔχρισας ἱερεῖς βασιλεῖς καὶ προφῆτας ἵνα γένηται/τοῖς ἀλειφομένοις καὶ γευομένοις εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος

Most of the prayer may be changed in one way or another in the various traditions, but there is one thing which except in the Ambrosian prayer always recurs, the phrase: wherewith thou didst anoint kings, priests and prophets. It is interesting to see how the threefold ministry of our Lord is accentuated here. The number of offices quoted varies, quite often a fourth is added, martyrs, in some cases also archpriests, in some others kings is missing, probably caused by the negativism of the Monophysites to the Melkites and Byzantine empire, but nevertheless there is no doubt about the fact that originally there were mentioned just three offices, which are the offices of our Lord. Dr. Beskow in his *Rex Gloriam*, referring to this my unpublished thesis, has made some observations in this connection<sup>30</sup>.

In relation to the text of Ap. Trad. V 2 there are obvious similarities. It is no doubt that the text of Hippolytus is of the same tradition, the same phrases recur although partly in a different order.

### The purpose of the prayer

As was already mentioned the type of prayer actually appears in many different settings, mainly two, the one for the consecration of chrism or myron, the other for the blessing of oil for the sick which prayer seems to have specialised to become in some cases a prayer used in the wedding-ritual. A prayer used in the baptismal ritual for an antebaptismal unction is probably derived from the firstmentioned type.

But what was the original purpose of the prayer. Was it intended for chrism or oil? From the various traditions it is difficult to judge, as it seems that the two different maintypes appear in almost all parts of the church. One must try to find an interior criterion. This is in the key-phrase unde unxisti, δι' οὗ ἔχρισας.

<sup>30</sup> Per Beskow, *Rex Gloriam* (Uppsala 1962) 120 sq.

The Dutch scholar J. Ysebaert, in his valuable book *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen 1962) demonstrates that in NT texts the word ἀλείφειν is "the prophane term for the anointing intended for the care of the body", "the same word and ἐπιχρίειν are used for anointing as a gesture of healing" and finally "the sacral terms χρίειν and χρίσμα are reserved for anointing with the Holy Spirit"<sup>31</sup>.

The result of his research regards the terminology in the early Christian literature, he sums up: The verb χρίειν and derivatives, but not ἀλείφειν are the technical terms for the postbaptismal anointing with an oil which is called χρίσμα, μύρον, and sometimes ἔλαιον<sup>32</sup>.

It would thus seem most probable that the type of prayer, with which we are concerned was originally used for consecration of myron or chrism, as it uses the term χρίειν. For this interpretation also speaks the reference to the Old Testament anointings of priests, kings and prophets, which were not any anointings of the sick but conferring of the Holy Spirit for their offices.

If this interpretation is right the prayer of Ap. Trad. V 2 which is no doubt a prayer for the blessing of the oil of the sick and which does refer to the Old-Covenant anointings, presents a secondary use of our prayer-type. And this secondary use has become almost more widespread than the original one, the use of the prayer for the consecration of myron. This difference in frequency is, however, not surprising, as chrisma was consecrated by the bishop only and at rare occasions, whereas unction of the sick could be performed by any priest. One has therefore reason to expect more material for the blessing of the last mentioned oil.

#### The age of this type of prayer

What we know is, that two prayers in the Apostolic Tradition of Hippolytus, one for the blessing of olives, one for the blessing of unctio infirmorum did exist in Rome about A.D. 215-220. From the same source we know about two kinds of oil, the Oil of Thanksgiving and the Oil of Exorcism (XXI 6-8, 10, 19-20; XXII 2).

The prayer of the Apostolic Tradition does not turn up in any other liturgical source, but there are a number of texts which are all closely related to another and related to the Apostolic Tradition as well although not so closely, and these texts sometimes quote the blessing of the olives of the Apostolic Tradition or related traditions.

It seems, thus impossible to derive the prayers of let us say the second family from that of Hippolytus. As a result of this research we are ready to suggest that the texts of the Apostolic Tradition here represent one tradition among several which all may be derived to a still more ancient common source or tradition, going back to the second century, perhaps to the very Apostolic age.

<sup>31</sup> Ysebaert, 283, where he himself is referring to Schlier in: ThWb I 230sqq.

<sup>32</sup> Op. cit. 366.

For this presumption another reason may be added. The Didascalia which in accordance with other early Syrian sources knew of a sacramental antebaptismal anointing does not preserve the text of a consecration prayer, but it refers to a rite which is interpreted in the light of the custom of the Old Covenant. I quote Dom Hugh Connolly's translation of the Syrian Didascalia: As of old the priests and kings were anointed in Israel, do thou in like manner with the imposition of hand anoint the head of those, who receive baptism . . .<sup>33</sup>

In the Greek text the same thought recurs with the addition: not as if this laying on of hand were an ordination to the priesthood but a royal priesthood (ἱεράτευμα βασιλικόν) a holy people, the Church of God . . . (III 16,3).

It would be surprising if these words did not refer to a prayer similar to that of the Apostolic Tradition and the related texts and this would be a strong argument in favour of the hypothesis that the prayer of Hippolytus is just one example of a widespread and very early tradition.

I suppose there is none who would argue in favour of a dependance of the Apostolic Tradition upon the Didascalia or vice versa.

From the Syrian field another rather early source must be mentioned. Aphraates (280? — 345) in his Demonstrations XXIII 3 refers both to the baptismal unction and the anointing of the sick, and what should be observed, his way of expressing himself presupposes a prayer mentioning priests, kings and prophets:

But the door was opened to ask for peace, and darkness fled from the minds of many; the light of understanding dawned and there sprouted the fruit of the splendored olive tree, wherein is the sign of the sacrament of life, whereby Christians and priests and kings and prophets are perfected; He [Christ] enlightens those in darkness, anoints the sick, and through his hidden mystery leads back the penitent<sup>34</sup>.

The terms perficiuntur (ⲡⲓⲛⲁⲓⲛⲏⲩ) and sign (ⲓⲛⲁⲓⲛⲏⲩ) seem to indicate that the prayer is used in the baptismal sphere, which would suit well with what we have already observed; that our prayer in Syria and Armenia is used in the baptismal ritual.

May I now conclude by summing up what we have observed:

The text of Hippolytus V2, which is not word by word known from any liturgical tradition, has a number of relatives, more or less closely connected, and among them texts in Greek which preserve parts of the original text of Hippolytus' prayer. In some of the texts quotations of Hippolytus VI 3 or related texts appear, which prove either that this text was known in the version of the Apostolic Tradition current e.g. in Egypt, or that the prayer mentioned was known there as well as in some other provinces of the Church independently of the Apostolic Tradition.

<sup>33</sup> Ed. Connolly (Oxford 1929) Chapter XVI, p. 146.

<sup>34</sup> Patrologia Syriaca II col. 9. Cf. E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the Persian Sage* (Washington 1945) 110, whose translation has been quoted above.

## Zur religiösen Lage in Südslawien

von

Bertold Spuler

Hochverehrter Jubilar! Sie werden es einem Orientalisten, der hin und wieder einen Ausflug ins Gebiet östlichen Christentums unternimmt, nicht verargen, wenn er es nicht wagt, sich in irgendeiner Weise in das Gebiet Ihrer Spezialstudien zu begeben. Er muß sich damit begnügen, eine Betrachtung aus einem Gebiete vorzulegen, das er einigermaßen zu übersehen glaubt und von dem er annehmen darf, daß es auch den zu interessieren vermag, der sich meist nur in vergangenen Jahrhunderten bewegt.

Drei Bekenntnisse sind es, die in Südslawien eine führende Rolle spielen und die alle drei schon seit vielen Jahrhunderten in diesem Raume nebeneinander leben. Die Scheidung zwischen Orthodoxen im Osten und römischen Katholiken im Westen hat sich schon in der Zeit des byzantinischen Reiches herausgebildet und sich (nach vielen Schwankungen im einzelnen) im 15. Jh. auf der jetzigen Linie verfestigt. Im gleichen 15. Jh. gewann der Islam seine ersten Anhänger hier, zum Teil aus der adligen christlichen Bevölkerung, die sich durch den Übertritt ihre soziale Stellung erhalten wollte, zum Teil auch aus einer nicht-christlichen Gemeinschaft dualistischer Prägung, den Bogomilen, die zwei gleich ewige Prinzipien, das Gute und das Böse, als vorhanden ansehen, zwischen denen der Mensch hin- und hergezerrt werde. Der Islam hat sich in den Jahrhunderten der türkischen Herrschaft stark ausgebreitet, und zwar in seiner sunnitischen Konfession, der auch die Türken angehören. Wenn die Muslime auch die zahlenmäßig schwächste der drei großen Bekenntnisse in Südslawien sind, so sind sie doch dank ihrer Geschlossenheit und ihrem treuen Festhalten an ihrem Glauben ein Faktor, der sich nicht übersehen läßt. 1948 zählte man 7807000 Orthodoxe, 5788000 römische Katholiken und 1972000 Muslime unter insgesamt 15772000 Bewohnern. 1953 wurden unter der Gesamtbevölkerung 2100000 (d. h. 12,3 v.H.) Glaubenslose angegeben, das sind wohl solche, die bei der Volkszählung keine Religion eingetragen haben. Ob sie nur aus Furcht vor staatlichem Druck darauf verzichteten oder ob sie alle bewußte Atheisten sind, muß dahingestellt bleiben.

Südslawiens religiöse Aufgliederung deckt sich weithin mit der nationalen. Die Orthodoxen sind so gut wie ausschließlich Serben (einschließlich der Montenegriner) und Makedonier, die römischen Katholiken Kroaten und Slowenen. Die Muslime wohnen fast alle in Bosnien oder nahe der albanischen Grenze, in der Provinz Kosmet, und sind in ihrer Mehrzahl Slawen, daneben Albaner und wenige Türken. Das evangelische Bekenntnis ist fast ausschließlich unter den völkischen Minderheiten verbreitet: Dazu gehören Teile der Deutschen (die freilich 1945 weithin vertrieben oder getötet wurden) sowie der Ungarn.

Solange sich die Kämpfe der Nationalitäten in Südslawien in der Öffentlichkeit abspielten, hielten sich die Gegensätze zwischen ihnen und den unterschiedlichen Konfessionen einigermaßen die Waage. Seitdem aber nach dem 2. Weltkriege der *einen* Staatsgewalt, dem Regime des Marschalls Tito, eine Vielzahl von Bekenntnissen gegenübersteht, wirkt sich die religiöse Gespaltenheit der Bevölkerung stark zum Nachteil der Kirchen aus. Der Staat verhandelt getrennt mit ihnen, gewährt den einen Zugeständnisse, die er den andern verweigert, bevorzugt diesen, benachteiligt jenen, und schwächt dadurch naturgemäß — aufs Ganze gesehen — die Front der Gläubigen gegenüber der vom Atheismus geprägten Staatsideologie. Man mache sich klar, wie anders die Lage etwa in Bulgarien ist, wo der *einen* Staatsmacht eine einheitliche Konfession, die Orthodoxie, gegenübersteht, oder welcher Unterschied zwischen Südslawien und Polen besteht, wo die römisch-katholische Kirche in fast völliger Geschlossenheit die Bevölkerung hinter sich weiß, wenn sie sich mit dem Atheismus auseinandersetzt.

Im Rahmen dieser Lage haben sich Orthodoxie und Islam in Südslawien eine verhältnismäßig erträgliche Stellung verschaffen können. Einmal sind die orthodoxen Serben auch im heutigen Südslawien noch immer das eigentlich maßgebende Staatsvolk, auf dessen Gefühle Rücksicht zu nehmen ist. Zum andern verlangen die Spannungen mit Bulgarien Rücksichtnahme auf die orthodoxen Makedonier, deren Wünsche nach einer nationalen Sonderstellung im Rahmen der serbischen Orthodoxie im Oktober 1958 endlich erfüllt worden sind. Die Regierung legt auch auf religiösem Gebiete Wert darauf zu zeigen, daß sie diesen Stamm, der sprachlich den Bulgaren sehr nahesteht, sich frei entwickeln läßt, während er vor dem 2. Weltkriege bewußt zurückgedrängt wurde.

Die orthodoxe Kirche verhält sich dem Staate gegenüber zurückhaltend. Sie versucht nicht, sich gegen ihn zu stellen, sie hat nach dem Tode des sehr energischen Patriarchen Gabriel V. im Jahre 1950 zweimal, in eben diesem Jahr und 1958, Patriarchen an ihre Spitze berufen, denen vor allem an der Aufrechterhaltung dieses schieflich-friedlichen Verhältnisses liegt. Andere, sehr aktive Kirchenfürsten, die in höherem Maße Kämpfernaturen sind als der letzte und der jetzige Patriarch German, sind zurückgetreten und haben z. B. bei der Wahl Mitte September 1958 gar nicht kandidiert. All das besagt nicht, daß die Kirche etwa dogmatische Abstriche gemacht hätte; es besagt auch nicht, daß für die Orthodoxie etwa alles so geblieben sei wie vor 1941. Vielmehr hat gar mancher orthodoxe Geistliche während des Krieges — etwa durch die Hand der damaligen kroatischen Ustascha-Regierung oder der kommunistischen Partisanen — sein Leben lassen müssen, ist manche Kirche niedergebrannt, manches Pfarrhaus beschlagnahmt worden. Immer wieder hat Titos Staat orthodoxe Bischöfe verhaftet; auch jetzt gibt es solche, die im Gefängnis sitzen auf Grund von Urteilen, die ausschließlich von der heutigen Staatsdoktrin aus gefällt worden sind. Die Besoldung der Geistlichen, neuerdings auch die Bereitstellung von sozialen Hilfgeldern sowie die Zahlung von Pensionen,

erfolgt durch den Staat, der die Gehälter nicht eben hoch bemessen hat und von dessen Wohlwollen die Geistlichen nun völlig abhängig sind. Ein Teil von ihnen hat sich übrigens — mit teilweise scharfer Frontstellung gegen die Bischöfe — in einem staatlich geförderten »Priesterverband« zusammengeschlossen.

Die theologische Fakultät an der Universität Belgrad wurde 1952 aufgehoben und in eine Akademie umgewandelt, deren materielle Verhältnisse gleichfalls beengt sind. Dazu kommen die Einschränkungen des Religionsunterrichts und seine Verlegung aus den Schulen in kirchliche Gebäude und in Stunden außerhalb der normalen Schulzeit. Das alles hat die Lage der Orthodoxie gegen früher sehr verschlechtert, hat ihr viele Möglichkeiten einer öffentlichen Wirksamkeit, einer Volksmission, einer Mitsprache im öffentlichen Leben genommen, auch wenn der Patriarch und viele Bischöfe immer wieder in der Öffentlichkeit hervortreten und dadurch das Vorhandensein der Orthodoxie in einem Volke bezeugen, in dem auch vor dem Kriege die Kirchlichkeit nicht überall gleich stark war, ohne daß dies freilich eine Hinwendung zum Atheismus bedeutet hätte.

Daneben steht der Islam, in Südslawien auch vor 1941 weitgehend auf sich selbst gestellt und also gewöhnt, seine Belange intern zu regeln und vom Staate nur geduldet, nicht gefördert zu werden. Dem entsprach auch der geringe Einfluß der islamischen Gemeinden in gesamtstaatlichen Angelegenheiten. In der Zeit des kroatischen Staates 1941/45 kaum behelligt, hat sich die islamische Gemeinde — anders als die Orthodoxie — ziemlich unversehrt erhalten.

Nach 1945 kam es freilich auch für die Muslime zur Beschlagnahme vielen Grundbesitzes der Religionsgemeinschaften, zu mehreren Prozessen gegen sogenannte »Kollaborateure«, »Reaktionäre« und zur Bildung von Widerstandsbewegungen, die sich von 1946 bis 1949 hinzogen und eine größere Anzahl von Muslimen, auch führende Geistliche, zur Flucht ins Ausland, vielfach in die Türkei, nötigten. Trotzdem erklärte das neu eingesetzte Oberhaupt der Muslime, Ibrāhīm Fejić, 1947, die Erhaltung der muslimischen Gemeinden während des Krieges sei wesentlich der Tätigkeit der Partisanen Titos zu verdanken, und unterstrich dadurch seine Loyalität gegenüber dem neuen Regime. Kurz nach dem Abschluß der Prozesse kam es 1950/51 zu einer neuen Welle der Erregung, als der Staat die gewaltsame Entschleierung der Frauen verfügte, obwohl der Islam in Südslawien (wie jede Religion in einer Diaspora-Situation) besonders konservativ ist. Die Bevölkerung hat sich damit — wenigstens nach außen hin — schließlich abgefunden. Das bedeutet freilich nicht, daß die Verschleierung oder manche andere althergebrachte Gewohnheit nicht alsbald wieder in Erscheinung träte, wenn die Lage sich änderte. Auch in der Türkei hat sich ja der Rigorismus Atatürks auf religiösem Gebiete nicht durchhalten lassen. Einstweilen hat der Islam sich in Südslawien notgedrungen mit dem Regime arrangiert, und von Prozessen gegen betont islamische Gruppen ist im letzten Jahrzehnt nichts bekanntgeworden: Es

mag freilich sein, daß man nun, mit Rücksicht etwa auf den überwiegend muslimischen Nachbarn Albanien, ohne öffentliches Aufsehen vorgeht.

Als dritte Konfessionsgemeinschaft mit erheblicher Seelenzahl bleiben noch die römischen Katholiken zu betrachten. Ihre Lage war schon vor 1941 prekär, da ihnen die orthodoxen Serben als staatstragende Nation stets mißtrauisch gegenüberstanden. Den Serben war es 1937/38 gelungen, den Abschluß eines Konkordats mit dem Hl. Stuhle zu verhindern. Hatten sich die Katholiken also 1941 begreiflicherweise ohne innere Hemmungen von dem zerfallenden südslawischen Staate gelöst, so war wenigstens den Kroaten unter ihnen nach der Errichtung eines eigenen Staates nun in den Augen Titos die Rolle von Verrätern und Kollaborateuren zugefallen. Auch die Orthodoxen konnten der Ustascha manchen Übergriff, vor allem aus den Jahren 1941/42, nicht vergessen. Dazu kam, daß die Katholiken hier wie überall Beziehungen außerhalb des Landes, nämlich zum Hl. Stuhle, unterhalten, eine Tatsache, die ihnen in den Augen des autoritären Staates ebenso wie der Orthodoxie stets verdacht worden ist. Da die Katholiken nicht auf diese Verbindungen verzichten konnten und können, mußten hier Konflikte besonders nachhaltig zum Ausbruch kommen. Schon 1946 wurde der Erzbischof von Agram, Kardinal Alois Stepinac, als »Kollaborateur« verhaftet und zu 16 Jahren Zuchthaus verurteilt. Nach einigen Jahren wurde er angesichts seiner angegriffenen Gesundheit in seinen Geburtsort nahe Agram verschickt, nachdem er die Aufforderung des Staates, für immer außer Landes zu gehen, abgelehnt hatte. Dort ist er im Februar 1960 gestorben. Neben ihm sind immer wieder Bischöfe inhaftiert und an ihrer Amtsausübung gehindert worden, und Reisen ins Ausland, etwa Besuche beim Papst, haben sich lange als unmöglich erwiesen. Erst in letzter Zeit ist hier für einige wenige Kirchenfürsten eine Ausnahme gemacht worden, und der neue Agramer Erzbischof Franjo Šeper residiert in dieser Stadt. Der Entzug des Kirchenvermögens, die Unterbindung des Religionsunterrichts in der Schule, die Beschränkung der Öffentlichkeitswirkung sind bei den Kroaten und Slowenen die gleichen wie bei den orthodoxen Serben und Makedoniern. Doch fühlt der Kroat hier nicht nur den Druck eines atheistischen Staates, sondern auch den der serbischen Nation (auch wenn Tito selbst Kroat ist). So entfachten sich hier alte Gegensätze auf neuer Grundlage, auch wenn sie nicht so ans Licht der Öffentlichkeit dringen wie vor 1941. Die engen religiösen Bindungen der Kroaten und Slowenen haben sich kaum gewandelt, aber auch hier haben sich ebenso wie innerhalb der Orthodoxie Vereinigungen staatstreuer Geistlicher gebildet. Der Kampf der Meinungen ist hier, bei den der abendländischen Kultur eng verhafteten Kroaten, besonders hart, und die Spannungen sind stark. Niemand weiß, wie die Entwicklung im einzelnen weitergehen wird. Doch sprechen alle geschichtlichen Erfahrungen dagegen, daß es gelingen werde, den drei großen Bekenntnissen Südslawiens ihre führende Stellung im Leben ihrer Gläubigen zu nehmen und Christentum oder Islam aus dem Bewußtsein der Öffentlichkeit auszuschalten.

## Neues Licht über die kirchlichen Reformbestrebungen des Patriarchen Dionysios von Tell Mahrē

von

Arthur Vööbus

Dionysios ist wohl eine der bedeutendsten Gestalten, die je den antiochenischen Patriarchenstuhl innehatten. Ebenso ist seine Regierungsperiode eine Epoche, der eine besondere Bedeutung in der Geschichte der west-syrischen Kirche zukommt.

Über die Wahlsynode, die im Juni 818 in Qallīnīqōs zusammentrat, berichtet ein uns erhaltenes Aktenstück<sup>1</sup>. Der Mann, auf den das Los fiel, die Aufgabe der Kirchenleitung zu übernehmen, nahm, als die Synode zusammentrat, nicht seinen Platz unter den Würdenträgern ein: ein Mönch von Tell Mahrē, aus dem Kloster von Jōḥannān bar Aphtōniā, der im Kloster Ja'qōb von Kaišūm wohnte<sup>2</sup>. Vom Standpunkt der hierarchischen Stufenleiter aus gesehen, war er nicht mal ein Tiro, denn ihm fehlte sogar die Diakonatsweihe, so daß alle Weihen vor der Erteilung der Patriarchenweihe<sup>3</sup> nachgeholt werden mußten. Es war aber nicht das erste Mal, daß seine Person der Kirchenleitung auffiel. Laut seinen eigenen Worten hatte schon der kurz vorher verstorbene Patriarch Qyriaqos auf ihn aufmerksam gemacht<sup>4</sup>. So konnte Bischof Theodoros aus dem Kloster von Ja'qōb von Kaišūm, der ihn als Kandidaten vorschlug, seinen Vorschlag mit guten Gründen unterbauen. Seitdem richteten sich die Blicke der Mehrheit der Teilnehmer auf ihn, bis man schließlich zur Erkenntnis kam, daß er das nächste Oberhaupt der Kirche sein sollte.

In der Tat war seine Kandidatur eine kluge Wahl für das schwere Erbe. Denn es war eine riesige Aufgabe, die dadurch auf seine Schulter gelegt wurde. Vielleicht darf man ihm doch zutrauen, was er über seine Verweigerungsversuche erzählt.

Die in ihn gesetzten Hoffnungen hat der auf den Patriarchenstuhl erhobene Mönch vom Kloster Qennešrē nicht enttäuscht. Mit Mut und Entschlossenheit hat er die seine Kirche bedrängenden Probleme angepackt und alle seine Kräfte zur Heilung der Wunden und zum Aufbau seiner Kirche eingesetzt.

Was er unter den Bedingungen, unter denen er arbeiten mußte, leisten konnte, erweckt Hochachtung. Das Zwiegespräch, welches der Patriarch

<sup>1</sup> J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* 4 (Paris 1910) 502, 504.

<sup>2</sup> Sein Heimatkloster war der Zerstörungswut der Rebellen des Našr zum Opfer gefallen; *ibid.* 490.

<sup>3</sup> Das Datum 1130 A. Gr., nach E. W. Brooks, *Chronicon ad annum Dom. 846 pertinens*, in: *Chronica minora* 2 = CSCO 3, 238, ist falsch. Nach seinen eigenen Worten fand die Weihe am 1. Ab 1129 A. Gr. in Kallinikos statt: *Chronique de Michel* 4, 503.

<sup>4</sup> Zweimal soll er den Versuch gemacht haben, ihm die Bischofsweihe zu erteilen: *ibid.* 503.





geltend machen. Beim Kalifen Ma'mūn stieg er sogar bis zur Position eines Vertrauensmannes für kirchliche Angelegenheiten auf. Auch unter dem Kalifen Abū Ishāq al-Mu'tasim konnte er seine Stellung behaupten. Was er auf diesem Wege für seine Kirche gewonnen hat, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Nur allein unter diesen Voraussetzungen war es ihm möglich, seine weitgesteckten Ziele zu erreichen. Mehr und mehr hat Dionysios in der Staatsmacht eine Stütze für seine Kirche gesehen und danach seine kirchenpolitischen Aspirationen ausgerichtet. Ob für diese Neuorientierung zum Kalifat hin das nestorianische Katholikat der Anlaß war und ein Muster dazu geliefert hat, kann nicht endgültig entschieden werden. Jedenfalls ist diese Frage berechtigt<sup>10</sup>. Besonders das Vorbild des großen Katholikos Timotheos I., der seine kirchenpolitischen Bemühungen in dieser Richtung hin erfolgreich entwickelt hatte, konnte fruchtbar wirken. Wie es auch mit dieser Frage sein mag, die Sorgen um die kirchliche Lage muß die Gedanken des Dionysios in diese Richtung gelenkt haben. Dringend nötig war eine tragfähige Grundlage, auf die sich die Kirche stützen konnte. Um über ihre theologischen, lokalpolitischen und administrativen Schwierigkeiten Herr zu werden, reichten die eigenen Kräfte leider nicht aus. Es gab keine andere derartige Grundlage als allein die Staatsmacht. Dionysios hat daher seine kirchenpolitischen Gänge mehr und mehr an die Staatsmacht angelehnt, um dadurch ein Gegengewicht für die unstabile Situation der Kirche zu gewinnen. Dies ist ihm auch völlig gelungen.

In diesem Zusammenhang ist besonders hervorzuheben, daß es ihm nach langen Verhandlungen<sup>11</sup> im März 829 glückte, vom Kalif Ma'mūn einen Erlaß zu erreichen, durch den die untreu gewordenen und sich auflehrenden Bischöfe der öffentlichen Anerkennung verlustig gingen<sup>12</sup>. Diese seine Leistung ist um so merkwürdiger, als der Kalif mit diesem Erlaß nicht nur ein außerordentliches Entgegenkommen bewies, sondern damit auch gegen sein eigenes, früher erlassenes Dekret negativ Stellung nehmen mußte<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> R. Abramowski, *Dionysius von Tellmahre, Jakobitischer Patriarch von 818–845: Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam* = Abh. für die Kunde des Morgenlandes XXV 2 (Leipzig 1940) 116.

<sup>11</sup> Ein ausführlicher Bericht darüber ist erhalten in: *Chronique de Michel* 4, 517 bis 520.

<sup>12</sup> «...» wenn jemand von den Bischöfen, die unter deiner Jurisdiktion sind, gegen dich rebelliert und seinetwegen eine Verwirrung entsteht, verordnen wir, daß die Besitztümer seiner Kirche in deinen Händen liegen sollen, und er soll keine Verwaltung über seine Kirchen haben, ausgenommen nur einzutreten, um da zu beten: *ibid.* 520.

<sup>13</sup> Anlässlich der Zankerei der Juden um ihre Exilhäupter in Tiberias und Babylon hatte der Kalif ein Dekret veröffentlicht, nach dem zehn Personen berechtigt waren, eine Religionsgemeinschaft zu gründen, einen öffentlich-rechtlichen Status zu besitzen und ihre Leitung wie ihr Leben zu regeln: *ibid.* 517.

Seine diesbezüglichen Bemühungen waren von Erfolg gekrönt. Da ist aber auch noch eine andere Seite seiner Errungenschaften, die man aus dem Auge nicht verlieren darf, wenn man seine Leistungen zu würdigen versucht: Sie waren keinesfalls kostenlos. Die neue Kirchenpolitik konnte nur auf Kosten kirchlicher Rechte, die er abtreten mußte, zustande kommen.

Dionysios hat in seinem Amte sogar eine Machterweiterung erfahren. Beim Kalifen Ma'mūn hatte er eine solche Position innegehabt, daß er zu einem Berater in den kirchlichen Angelegenheiten weit außerhalb seines eigenen Machtbereiches geworden ist<sup>14</sup>.

Das Bild dieses großen Patriarchen wäre nicht vollständig, wenn wir hier nicht einen anderen Zug erwähnen: seine schriftstellerische Tätigkeit. Dionysios hat seinen Namen in der Geschichte der annalistischen Werke hinterlassen. Sein Geschichtswerk ist eines der bedeutendsten Denkmäler syrischer Geschichtsschreibung.

Die Suche nach diesem Werke ging mancherlei Irrwege, durch die Verwirrung gestiftet wurde. Seltsamerweise kam J. S. Assemani auf den Gedanken, die große Chronik von Zūqnīn<sup>15</sup> als das Werk des Dionysios anzusehen<sup>16</sup>. Im Schatten seiner Autorität konnte sich dieser Irrtum lange halten. Sogar eine Neuauflage eines Teils dieses Werkes erschien unter dieser falschen Flagge<sup>17</sup>. Endlich aber haben F. Nau und Th. Nöldeke die Wahrheit ans Licht gebracht. Die Sachlage ist eindeutig und klar<sup>18</sup>. Leider ist gerade dieses Werk, das drei Jahre vor seinem Tode von ihm beendet worden war, nur in einem Fragment erhalten<sup>19</sup>. Glücklicherweise lebt es aber in den Exzerpten weiter, die in den von Mika'el und dem Verfasser einer anonymen Chronik<sup>20</sup> ausgeschriebenen Partien erkennbar sind. Hier erfahren wir, daß sein zweiteiliges, dem Jōhannān, Metropolit von Dārā, gewidmetes Geschichtswerk die Zeit vom Beginn der Regierung des Maurikios (582) bis zum Tode des Kaisers Theophilos und des Kalifen al-Mu'tasim im Jahre 842 behandelt. Darüber sind wir genau durch eingehende Angaben bei Mika'el unterrichtet<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Über seinen Auftrag als Gesandter zu den baschmurischen Christen, die in Ägypten in einen Aufstand verwickelt waren, und über seine Versuche, die Gemüter zu beruhigen, vgl. *ibid.* 522ss. und: *Chronicon ad ann. 1234 pertinens* 2,266. Ein Bericht davon ist in der koptischen Patriarchengeschichte erhalten: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* by B. Evetts = PO X 5, 492ss.

<sup>15</sup> J. B. Chabot, *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* = CSCO 91 und 104.

<sup>16</sup> *Bibliotheca orientalis* 2 (Romae 1721) 98ss.

<sup>17</sup> *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, 4-e partie, éd. par J. B. Chabot (Paris 1895).

<sup>18</sup> Siehe F. Haase, *Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysius von Tell-Mahré* = OrChr NS 6 (1916) 65f.

<sup>19</sup> Hs. Vat. syr. 144, fol. 89.

<sup>20</sup> *Chronicon ad annum 1234 pertinens*.

<sup>21</sup> *Chronique de Michel* 4,543.



Die Einleitung, die den Kanones vorangestellt ist, enthält einige Angaben, die für historische Forschung sehr wichtig sind. Besonders wertvoll sind die Anzeigen über die Herkunft dieser Urkunde, über den Ort ihrer Entstehung und über ihre Chronologie: »die mit ihm versammelt wurde (d. h. mit dem Dionysios) in der Stadt von Qallīnīqōs in dem Jahre 1129 nach den Griechen, im Monat Tešrī qadīm«<sup>33</sup>, d. h. im Oktober 818 A. D.

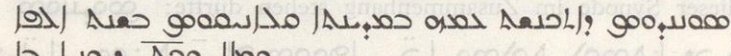
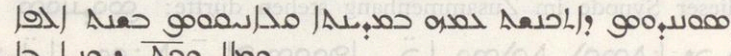
Damit ist eine Urkunde ersten Ranges aufgetaucht, der eine besondere Bedeutung zukommt.

Zuerst haben wir es in dieser Urkunde mit einer Seltenheit zu tun, über deren Existenz in der syrischen Überlieferung keine Erinnerung mehr erhalten ist.

Erstens ist in den annalistischen Werken keine Spur von ihrem Vorhandensein bewahrt worden. Keine einzige Notiz weist darauf hin. Hinweise sprechen von den Synodalzusammenkünften unter Dionysios, aber leider schweigen diese über Dinge, an denen wir besonders interessiert sind — nämlich die dort getroffenen Entscheidungen.

Zweitens ist die Lage in den kirchenrechtlichen Quellenschriften nicht viel besser. Erst jetzt, im Lichte der neuen Urkunde, können wir erkennen, daß Bar 'Ebrāiā unsere Urkunde in seinen Händen gehabt hat. Wie schon gesagt, erst jetzt, weil wir sie in unserem Besitze haben, können wir das einsehen. Die Art und Weise, wie Bar 'Ebrāiā diese Quelle benutzt hat, hat die Leser nämlich in Unsicherheit gelassen. Nur an zwei Stellen hat er in sein Werk der Kodifikation etwas von den Entscheidungen eingeschlossen, aber beide Male hat er diese bloß als die des Patriarchen Dionysios eingeführt<sup>34</sup>. Dabei aber hat er nicht klargestellt, wen er damit meint: Dionysios von Tell Mahrē oder einen anderen Dionysios, der als einer seiner Nachfolger auf dem antiochenischen Patriarchenstuhl erscheint<sup>35</sup> und gleichfalls Kanones aufgestellt hat<sup>36</sup>, über deren Existenz bisher überhaupt nichts bekannt war<sup>37</sup>.

Weiter kommt dieser Urkunde deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie einen wichtigen Gesichtspunkt für das Verständnis der Reformbestrebungen des Patriarchen bietet. Der Bericht über seine Amtszeit, dessen Vorhandensein wir ihm verdanken und der uns über die wichtigsten Ereignisse in seiner Regierungsperiode unterrichtet, ist, ungeachtet seines großen Wertes, doch nicht in jeder Hinsicht befriedigend. Dionysios berichtet uns nur über die Ereignisse und Geschehnisse, die meistens den Gang der endlosen Konflikte illustrieren, und über die Versuche, diese

<sup>33</sup> Fol. 132b:  Fol. 132b: 

<sup>34</sup> Nomocanon II,3; VII,10 = P. Bedjan, *Nomocanon syriace* (Paris 1898).

<sup>35</sup> Er regierte von 896/97–909.

<sup>36</sup> A. Vööbus, *Die syrischen Kanonensammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung* 1 = CSCO Subsidia (im Druck), Teil I, Kapitel 8.

<sup>37</sup> Die Hs. Seert 69, die vernichtet wurde, enthielt diese Sammlung nicht; vgl. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques*, 53s.





fremde Gebiete, nahmen dort Ordinationen vor, behandelten kirchliche Angelegenheiten, weihten das Myron, übten gottesdienstliche Befugnisse aus und nahmen gerichtliche Entscheidungen in ihre Hände.

Um einer so heillosen Unordnung Herr zu werden, wurden drastische Maßnahmen getroffen. Dazu sollte die Einschärfung der Bestrafung nach dem kanonischen Rechte wie auch die Amtsentsetzung dienen.

Die Entschlossenheit, in solchen Verhältnissen einen Sanierungsprozeß einzuleiten, zeigt sich in einer Spezialentscheidung<sup>46</sup>. Nochmals behandelt sie dieselbe Entscheidung. Hier wurde vorgeschrieben, wie ein Bischof, der nur eine kurze Zeit in der Eparchie eines anderen weilt, sich dort benehmen soll, und dann weiterhin noch in solchen Fällen, wo die Bischöfe in anderen Eparchien leben müßten. Ohne Zustimmung des lokalen Bischofs dürfen sie die Eparchien nicht visitieren, ihre bischöflichen Rechte nicht ausüben und nichts mit den dortigen kirchlichen Angelegenheiten zu tun haben. Auch Gründe für solche Notlagen, wo sich Bischöfe in den ihnen nicht unterstehenden Eparchien aufhalten müssen, sind angeschnitten. Die Begründung ist wohl knapp: »wegen der Not der Zeit und unter dem Zwang«<sup>47</sup>. Was damit gemeint ist, werden wir bald sehen.

Weiter behandeln die Satzungen ein besonderes Problem: die Rebellion gegen die Oberhäupter und gegen die Bischöfe. Hier sind wir mit dem Krebschaden des zeitgenössischen Christentums konfrontiert, welcher das kirchliche Leben ruinierte. Jeder daran Schuldige wurde mit dem öffentlichen Tadel vor der Synode bedroht<sup>48</sup>.

Man kann dieses Durcheinander, gegen das solche Satzungen den Kampf aufnehmen, nicht verstehen, ohne die Wirklichkeit der innerkirchlichen Lage in Betracht zu ziehen. Hier müssen wir haltmachen und zuerst diese Frage erledigen, bevor wir zu anderen Satzungen weiterschreiten. Auch die folgenden Satzungen sind ohne die Aufhellung des Hintergrundes nicht verständlich.

Das kirchliche Erbe, das Dionysios von seinem Vorgänger, dem Patriarchen Qyriaqos übernahm, war derart, daß es einen mit weniger Mut ausgestatteten Mann wohl abgeschreckt hätte. Die Lage der Kirche, der sich das neugewählte Oberhaupt gegenüber sah, war äußerst düster. Die endlosen Verwirrungen, Fehden und Kämpfe, die die Amtsperiode seines Vorgängers ausgefüllt hatten, hatten die Kirche in erschreckender Weise zersetzt. Fast alles, was er in seine Hände nahm, brachte Unglück und Schaden.

Die Union mit den Julianisten<sup>49</sup>, über deren Verhandlungen uns eine erhaltene Urkunde<sup>50</sup> unterrichtet, endete mit einem Fiasko. Die dem Pakt

<sup>46</sup> Kan. III: Fol. 134b.

<sup>47</sup> Fol. 134b: ⲛⲓⲁⲛⲓ ⲛⲓⲁⲛⲓ ⲛⲓⲁⲛⲓ

<sup>48</sup> Kan. XI: Fol. 136a.

<sup>49</sup> Zu dieser Union vgl. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Christ* (Louvain 1924) 260s.

<sup>50</sup> Dieser Pakt ist erhalten in der Hs. Br. Mus. Add. 17,145, fol. 27b-28a.





patriarch wollte keine Zeit verlieren, um Bischöfe für die verwaisten Diözesen zu weihen<sup>61</sup>. Als Dionysios sein Amt antrat, war Abiram gerade damit beschäftigt, eine Legalisierung seiner Tätigkeit zu erreichen.

Zu allen diesen Heimsuchungen gesellte sich noch der Streit, der in dem Kirchenbezirk des Maphrian aufflammte — ein Problem, das eine lange Vorgeschichte hat: die Erhaltung des kirchlichen Ostgebietes Mesopotamiens für den antiochenischen Patriarchenstuhl. Die Wahl von Basilios von Bälād, ein Mann mit bedenklichen Qualifikationen<sup>62</sup>, war unglücklicherweise ein Fehler. Sie bedeutete nicht nur eine Herausforderung der schon früher irritierten Tagritaner, sondern wurde auch eine Quelle für neue Verwirrungen. Seine arrogante Einmischung in die Vorrechte des Klosters Mār Mattai zwang das mächtige Kloster dazu, sich dagegen zu erheben; so entbrannte ein neuer Streit, der sich infolge des unvorsichtigen Benehmens des Patriarchen schnell über die ganze Kirche ausbreitete<sup>63</sup>. Als er endlich die Torheit seines voreiligen Schrittes einsah, war es zu spät. Eine Urkunde, ein Aktenstück der Synode von Mossul (datiert im 'Ab 1128 A. Gr<sup>64</sup>, d. h. August 817), spricht von einer völligen Niederlage seiner kirchenpolitischen Richtung. Seine Kapitulation vor der Klostergemeinde von Mār Mattai und ihrem Bischof gab ihrerseits wieder den Gegnern des Patriarchen neuen Auftrieb.

Diese Einblicke in die Heimsuchungen können uns wohl eine Vorstellung davon vermitteln, mit welcher Lage wir in der Kirche zu rechnen haben. Die Kirche war ein Tummelplatz von Widerstand, Auflehnung, Empörung und Rebellion. Davon zeugen auch die von Qyriaqos verfaßten legislativen Quellen über die Hierarchie<sup>65</sup> wie auch über das Mönchtum<sup>66</sup>.

Diese Perspektive liefert den Rahmen auch für andere Maßnahmen, die der Zyklus der Kanones des Patriarchen Dionysios getroffen hat.

Eine besondere Entscheidung betrifft die Ausübung der bischöflichen Befugnisse in der Aufsicht über die Ordinationsangelegenheiten. Diese Vorschriften über eine gesteigerte Vorsicht und Behutsamkeit in Erteilung der Weihen<sup>67</sup> zielten auf die Sanierung des Klerus ab. Im Interesse einer straffen Disziplin wurden Normen aufgestellt, wie man fremde Kandidaten,

<sup>61</sup> *Fragmenta chronici anonymi*, 257.

<sup>62</sup> Seine Erfahrungen lagen auf dem Gebiet des Gerichts- und Zollwesens; der Patriarch soll erwartet haben, daß ein solcher Mann geeignet ist, die Orientalen in Zügel zu halten: *Chronique de Michel* 4, 494.

<sup>63</sup> *Ibid.* 4, 495.

<sup>64</sup> *Ibid.* 4, 495, 497.

<sup>65</sup> Hs. Br. Mus. Add. 14, 493, fol. 160a 162a. Besonders lehrreich sind Kan. II, III und XXV. Bei dieser Sammlung handelt es sich um eine verkürzte Fassung; zu der neuentdeckten originalen Sammlung vgl. Vööbus, *Die syrischen Kanonesammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung* 1 (s. Anm. 36) Teil I, Kapitel 2.

<sup>66</sup> A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11 (Stockholm 1960) 103.

<sup>67</sup> Kan. IX: Fol. 135b, 136a.

die von anderswo in die Eparchien kamen und die sich um eine Weihe bewarben<sup>68</sup>, und die Kleriker, die von anderswo kamen und behaupteten, eine Weihe zu besitzen<sup>69</sup>, behandeln sollte. Es wurde beschlossen, daß die Bischöfe, die in Nachprüfung solcher Fälle nachlässig vorgingen, des Bischofsamtes entsetzt werden sollen.

Eine Satzung behandelt eine Frage, die zeigt, was alles möglich war (die aber im Lichte der eben geschilderten Verhältnisse nicht mehr auffallend sein soll): die unter Zwang vollzogenen Ordinationen<sup>70</sup>. »Zwang der Zeit«, die Feinde des Glaubens wie auch die Laune der gläubigen Christen werden dafür verantwortlich gemacht, daß die Bischöfe die kirchlichen Vorschriften beiseitezusetzen und die Handauflegung zu erteilen hatten. Jede solche ohne Prüfung und gegen die Satzungen durchgeführte Weihe wurde annulliert<sup>71</sup>.

Den Reformmaßnahmen für die Sanierung des Klerus wurde noch ein strenger Erlaß über die Ausführung der Aufsicht hinzugefügt: wer nach dieser Synode noch etwas ähnliches duldete, was von der Synode verurteilt worden war, sollte nicht mehr im Episkopat bleiben<sup>72</sup>.

Notwendig war es, bei diesen Rettungsmaßnahmen etwas zu unternehmen, um in all diesen Wirren das Kirchengut zu schützen<sup>73</sup>. Wir hören hier, daß unbefugte Personen einfach aus persönlichem Gewinn die Verwaltung in der Kirche an sich gerissen hatten und sich auf diese Weise materielle Güter<sup>74</sup>, religiöse Kultobjekte<sup>75</sup> und kirchliches Einkommen<sup>76</sup> angeeignet hatten. Nun wurden Maßnahmen zur Bewahrung des Eigentums der Kirche getroffen. Die Übertreter wurden mit der Exkommunikation bedroht.

Ein Teil der Entscheidungen war der Hebung der Disziplin unter dem Klerus gewidmet.

Ein Kanon wurde gegen den Geist der Auflehnung gerichtet, der das Leben der Kirche so zersetzt hatte<sup>77</sup>. Wir hören hier von eidgenössischen

<sup>68</sup> Keiner von den Bischöfen ist befugt, ohne Nachprüfung jemanden, der nicht aus seiner Eparchie ist, zu ordinieren, ebenso keinen von den Mönchen oder den Laien, die aus fremden Gebieten kommen.

<sup>69</sup> Bischöfe dürfen keinen von denen, die umherirren und von sich behaupten, Bischöfe, Priester oder Diakone zu sein, ohne äußerste Vorsicht und Untersuchung empfangen.

<sup>70</sup> Kan. X: Fol. 136a.

<sup>71</sup> »... daß sie, weil nicht gesetzmäßig, jeder Gnade und Wirkung des Geistes verlustig geht«, Fol. 136a.

<sup>72</sup> Kan. II: Fol. 134a, 134b.

<sup>73</sup> Kan. VII: Fol. 135a, 135b.

<sup>74</sup> Hier sind die Eigentümer der Kirchen, Klöster und Martyrien aufgezählt.

<sup>75</sup> Hauptsächlich die sterblichen Reste der Heiligen, die unbefugte Personen weggenommen hatten und nach eigenem Gutachten handhabten.

<sup>76</sup> Hauptsächlich die von den Gemeindegliedern dargebrachten Gaben.

<sup>77</sup> Kan. XI: Fol. 136a, 136b.

Verschwörungen, die im Gange waren<sup>78</sup>. Jeder Teilnehmer, der dem Stande der Presbyter und Diakone angehörte, sollte seinen Rang verlieren.

Den Bischöfen wurde die Pflicht der Aufsicht über den Klerus strengstens eingeschärft<sup>79</sup>. Es wurde verlangt, daß die Bischöfe keine Schonung denen gegenüber übten, die die kirchliche Ordnung mit den Füßen treten. Die aufgezählten Entgleisungen betreffen auch die Übertretungen der Normen des Ehwesens der Kleriker<sup>80</sup>, das unter den chaotischen Zuständen schwer gelitten haben muß.

Weitere Satzungen waren dazu bestimmt, das ethische Niveau des Klerus zu heben und das Verständnis für die Würde des Amtes im Bewußtsein der Amtsträger zu festigen<sup>81</sup>. Diese offenbarten, daß man den Kampf gegen die Verrohung der Sitten und Vergrößerung des Benehmens<sup>82</sup> mutig aufgenommen hatte.

Andere Maßnahmen wurden eingeführt, um den Geist des Ungehorsams in die Bahnen der Kirchenzucht zu zwingen. Mit Drohungen versuchte man, den Geist der Hartnäckigkeit unter den Priestern und Diakonen zu brechen und diese zur Achtung der Disziplin zu bringen. Mit Entschlossenheit wurde den Übertretern der kirchlichen Gesetze der Kampf angesagt. Wir hören, daß diejenigen, die von den Bischöfen exkommuniziert waren, versuchten, sich dem Bann zu entziehen<sup>83</sup> und bei machtvollen und einflußreichen Leuten<sup>84</sup> Hilfe und Schutz suchten, um Druck auf die Bischöfe auszuüben. Man entschloß sich nun, diesem unhaltbaren Zustand ein Ende zu machen. Die Synode war gezwungen, schwere Strafmaßnahmen anzudrohen, um der Kirchenzucht ihre Stellung im Leben der Kirche wieder zurückzuerobern<sup>85</sup>.

Ein Teil der Reformmaßnahmen enthüllt die Absicht, die Lage unter den Laien unter Kontrolle zu bringen.

<sup>78</sup> Fol. 136a: ܩܘܢܝܢ ܕܥܘܢܝܢ ܕܩܝܡܝܢ ܕܥܘܢܝܢ ܕܩܝܡܝܢ »ein qūnīn, nämlich ein Übereinkommen der Eide über den Aufstand, indem sie durch ihre Unterschrift unheilige Bünde wie diese befestigen«.

<sup>79</sup> Kan. II: Fol. 134a, 134b.

<sup>80</sup> Die Presbyter und Diakone, die in eine zweite Ehe verstrickt sind, Witwen oder verlassene Frauen zur Frau genommen haben, ebenso auch die Presbyter, die nach der Amtsweihe geheiratet haben.

<sup>81</sup> Kan. VIII: Fol. 135b.

<sup>82</sup> Besonders gegen Völlerei und Trunksucht, ebenso gegen jedes Benehmen, das den Gläubigen Anstoß verursacht.

<sup>83</sup> Kan. IV: Fol. 134b.

<sup>84</sup> Nämlich durch weltliche Machthaber, Personen außerhalb der Eparchie, wie auch durch einflußreiche Christen. Jeder, der solches wagt, wird vom Empfang der Eucharistie und vom Umgang mit den Christen ausgeschlossen. Die Strafe schließt auch Ausschluß von jedem Kontakt 'im Geben oder Nehmen' ein.

<sup>85</sup> Kan. XI: Fol. 136a, 136b.

Auch hier wurde der Kampf gegen den Krebschaden — den Geist der Auflehnung — aufgenommen<sup>86</sup>. Mit Zielsicherheit trat man den Verschwörungen gegen die Oberhäupter der Kirche, Priester und Äbte entgegen<sup>87</sup>. Schwere Strafmaßnahmen<sup>88</sup> reden deutlich von dem Ernst der Lage wie von der Entschlossenheit, die Bestimmungen auch durchzusetzen.

Andererseits versuchte man, die Kirchenzucht zu verstärken. Mit schweren Strafen bedrohte man die Gläubigen, die die kirchlichen Vorschriften übertreten hatten, exkommuniziert worden waren und nun versuchten, sich den Konsequenzen zu entziehen, und Abwege benutzten, um die Bischöfe zu beeinflussen<sup>89</sup>.

Ebenso hatten Verstöße gegen die Vorschriften für das Ehwesen Sorgen bereitet. Eine Entscheidung wurde diesen Angelegenheiten gewidmet<sup>90</sup>. Die festgesetzten Strafmaßnahmen<sup>91</sup> zeugen von der Schwere der Aufgabe.

Auch in einer anderen Hinsicht war das Gemeindeleben in Gefahr geraten. Es wurde als notwendig empfunden, Vorschriften gegen das Eindringen des jüdischen Einflusses aufzustellen. Es ist auffällig, daß diese Angelegenheit in den Kanones Ausdruck gefunden hat<sup>92</sup>. Die Formulierungen sprechen von den getauften Christen, die an den jüdischen Sitten Gefallen gefunden hatten, einen Anschluß an die Synagoge gefunden und sogar die Beschneidung angenommen hatten. Solche Personen wurden von jedem Umgang mit den Christen ausgeschlossen. Diese Entscheidung hat auch Bar 'Ebräiä in sein Kodifikationswerk aufgenommen<sup>93</sup>.

Das Mönchtum ist in den Satzungen nur selten erwähnt. Die Sammlung der Kanones hinterläßt den Eindruck, daß das Mönchtum von all diesen Wirren nicht so betroffen war und nicht in solchem Maße der Kirchenleitung Schwierigkeiten bereitet hat. Der Anlaß zu Klagen war nicht von so großer Tragweite. Man verlangte eine größere Wachsamkeit in bezug auf Mönche, die aus fremden Gebieten in die Eparchien kamen und sich um die Weihe bewarben<sup>94</sup>. Die letzte Entscheidung ist dem Mönchtum gewidmet<sup>95</sup>. Ein besonderer Vorfall in Zusammenhang mit der 'Adar-Ernte

---

<sup>86</sup> Kan. XI: Fol. 136a, 136b.

<sup>87</sup> Siehe Anm. 78.

<sup>88</sup> Die Laien sollen von der Kommunion und Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.

<sup>89</sup> Kan. IV: Fol. 134b.

<sup>90</sup> Kan. VI: die kirchlich verbotenen Ehen, Bigamie, Verlassen der rechtmäßigen Frauen und andere Exzesse.

<sup>91</sup> Ausschluß von der Eucharistie und vom Umgang mit den Christen.

<sup>92</sup> Kan. V: Fol. 134b, 135a.

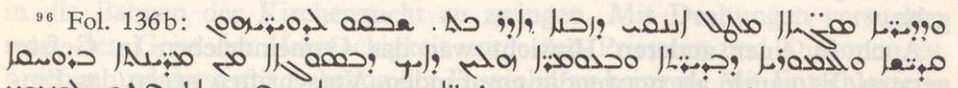
<sup>93</sup> Nomocanon II, 3.

<sup>94</sup> Kan. IX: Fol. 135b.

<sup>95</sup> Kan. XII: Fol. 136b.

hat einen eigenen Kanon nötig gemacht<sup>96</sup>. Dies ist der einzige Kanon, der dem Mönchtum gewidmet ist. Bar 'Ebrāiā hat ihn in sein Werk der Kodifikation aufgenommen, aber so verkürzt, daß man hier ohne die originale Fassung kaum seinen ursprünglichen Sinn erkennen kann<sup>97</sup>.

Der historischen Forschung ist hier eine unerwartete Perspektive geöffnet. Die neue Quelle enthüllt etwas, das uns Einblicke in die innere Aufbauarbeit der Kirche unter Dionysios ermöglicht. Als authentische Quelle gibt sie uns eine Vorstellung von der Tätigkeit des Oberhirten auf dem spezifischen Gebiet der Frömmigkeit, Sitte, Kirchenordnung und Kirchengzucht. Sie zeigt uns, welche Bemühungen in dieser Hinsicht in Gang gesetzt wurden, Hand in Hand mit Bestrebungen, die zerfallenen Kräfte Schritt für Schritt wieder zu sammeln und den zerrissenen Leib der Kirche zu heilen.

<sup>96</sup> Fol. 136b:  wegen der Not der Zeit der 'Adar-Ernte haben viele Mönche ihre heiligen Wohnstätten und Behausungen in den Klöstern und den Konventen verlassen, jene, die meistens weit von den Städten entfernt sind, und sich ereifern und befließigen auf den Bergen und in den Wüsten zu wohnen«. Es wird den Mönchen verboten, ohne Zustimmung und Genehmigung, in den Städten und Gebieten der Bischöfe zu wohnen.

<sup>97</sup> Nomocanon VII 10.

## Namen- und Sachregister

zusammengestellt von  
Ernst Hammerschmidt

### Vorbemerkung

Im folgenden Register, das im Interesse der leichteren Benutzbarkeit Namen- und Sachregister in einem zusammenfaßt, konnten und sollten nur die wichtigeren Bezugstellen aufgenommen werden. Dies gilt vor allem für die Anmerkungen, auf die hochgestellte kleine Zahlen bei den betreffenden Seiten verweisen.

Trotz des Bestrebens nach Konsequenz war diese nicht überall restlos zu erreichen. Neben ihr galt als Richtschnur die möglichst mühelose Benutzbarkeit des Registers durch den Leser. Daher erscheinen manche Stichwörter an mehreren Stellen, wobei dann, wenn der Verweis auf eine andere Registerstelle länger gewesen wäre als eine Wiederholung der Seitenzahlen, diese einfach wiederholt wurden.

Umlaute werden wie die nicht umgelauteten Vokale behandelt.

Titel von unter einer bestimmten Bezeichnung gehenden literarischen Denkmälern, von Werken einzelner Autoren und von Zeitschriften und Reihen sind *kursiv* gedruckt.

Die Transliteration semitischer Wörter richtet sich im allgemeinen nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und den Standardwerken der betreffenden Literaturen (GSL, GAL, GCAL usw.), doch mußte auch hier um der Konsequenz willen manches vereinheitlicht werden (so *i*, *j* = immer: *y*). Der arabische Artikel und seine Nebenformen wurden bei der alphabetischen Einordnung nicht berücksichtigt.

Die Handschriften einzelner Bibliotheken stehen unter dem Ort der betreffenden Bibliothek, also z. B. MS vat. copt. 9 unter: Rom, Vaticana, MS vat. copt. 9.

- A
- einigen eigenen Kanon nötig gemacht
- Alexandrien, Caesareum: 164f., 175
- 'Abd al-Laṭīf: 109 — Eunostos-Hafen  
= Westhafen: 165
- 'Abdallāh ibn Ṭahīr, Emir: 287 — frühes Christentum in:  
163–68
- Abendoffizium, äthiopisches: 118 — Großer Hafen = Ost-  
hafen: 163
- Abhandlung über die Harmonie zwischen*  
*Plato und Aristoteles* des Fārābī: 112 — Katakomben: 165
- Aḫīrām, jakobitischer Gegenpatriarch:  
295f. — Katechetenschule von:  
163
- Abraham, Erzvater: 44, 84, 86 — Kirchen: anglikanische:  
177
- Abramowski, R.: 290, 292 — armenische:  
172f.
- Abū Bakr ar-Rāzī: 107 — armenisch-  
unierte: 176
- Abū 'l-Faraḡ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib  
al-'Irāqī: 10f., 108f. — frühchrist-  
liche: 163–65
- Abū 'l-Fidā: 135<sup>3</sup> — griechisch-  
orthodoxe:  
170f.
- 'Abuna, äthiopischer: 120 — griechisch-  
unierte: 175f.
- Abūqīr, Kirchen in: 165, 167, 178f.,  
210<sup>141</sup> — koptische:  
168–70
- Abū Sarga-Kirche in Alt-Kairo: 81 — koptisch-  
evangelische: 177
- Abū Šāma: 135<sup>2</sup> — koptisch-  
unierte: 175
- Abūšīr: 168 — maronitische:  
177
- Adam: 44–46, 104, 199–201 — protestan-  
tische: 177f.
- Adamapokalypse*, koptische: 44–49 — römisch-  
katholische:  
173–75
- Adamschrifttum: 44 — syrisch-(grie-  
chisch-)  
orthodoxe:  
172
- Adysh-Tetraevangelium: 12, 180–90
- Afrahāt: 281
- Afrēm: 5<sup>35</sup> — Mendidionviertel: 165
- Ἀγαλλίασιον: s. »Öl der Freude«
- 'Αγένητος: 52f. — Patriarch von: 120
- 'Αγέννητος: 52 — Pharos (Insel): 165
- Agram: 285 — »Pompejussäule«  
= Diokletianssäule:  
165
- Ägypterevangelium*, koptisches: 45
- Ägyptische Kirche: s. Koptische Kirche
- Ägyptische Kirchenordnung*: 50, 125f.,  
220, 265, 267–81 — Serapeum: 165, 167
- Ahenny, Hochkreuz bei: 78 — Weschers Katakombe:  
165f.
- Akko: 139<sup>17, 22</sup>, 141
- Aksenayā von Mabbōg(h): 150–62
- 'Aksum: 128<sup>59</sup>
- 'Akuatēt (äthiop.: Lobpreis, Ana-  
phora): 117, 119
- Albanien: 285
- Albergati, Kardinallegat: 32
- Albertus Magnus: 107–16
- Alchindus: s. al-Kindī
- Alexander, *Mantissa zum Buch De*  
*anima* des Pseudo-: 112
- Alexander von Alexandrien: 174
- Alexandrien, Bendidionviertel: 165
- Bruchium: 165



- Alexis, Patriarch von Moskau: 170  
 Algazel: s. al-Ġazzālī  
*Allogenesbücher*: 45  
 Alfarabi: s. al-Fārābī  
 Alternativ-Anaphora am Marienfest,  
 äthiopische: 119  
 Alttestamentliche Wissenschaft: 1  
 Ambrosianische Psalterfragmente:  
 18–22  
 Ambrosianischer Ritus: 269, 273f.,  
 277f.  
 Amélineau, É. A.: 191f., 210<sup>141</sup>  
 𐩀𐩢𐩨𐩣𐩪𐩥 (kopt.: Unterwelt): 212, 213<sup>155</sup>  
 Ammonas, Mönch: 180  
 Ammonios Sakkas: 163  
 Amt, Kirche und, bei den Kopten:  
 214f.  
 Anachoretentum bei den Kopten: 215  
 Anamnese: 216, 218–20  
 Anaphora: 50–56, 117–26, 216–20,  
 263–66, 276  
*Anaphora der Apostel*, äthiopische:  
 117–26  
*Anaphora der 318 Rechtgläubigen*,  
 äthiopische: 213f.  
*Anaphorae Syriacae*: 6  
*Anaphora unseres Herrn Jesus Christus*,  
 äthiopische: 117–19  
 Anastasia, hl.: 166  
 Anastasios, koptischer Patriarch von  
 Alexandrien: 166  
 Andreas, Apostel: 91  
 Ankyra (314), Synode von, Kan. 19:  
 146f.  
 Anna, hl.: 87  
 Anthropomorphen des Sketis: 193<sup>8</sup>  
 Antiochenische Exegetenschule:  
 74, 145<sup>8</sup>  
 Antiochien: 141, 163  
 — Petros-Kathedrale in:  
 139<sup>22</sup>  
 Antonios-Kloster in der arabischen  
 Wüste: 81  
*Apokalypse des Dositheos der Stelen  
 des Seth*: 45  
*Apokalypse des Zostrianos*: 45  
 Ἀποκατάστασις πάντων: 211  
 Apokryphen: 211  
*Apophthegmata Patrum*: 235, 237  
*Apostelanaphora*, äthiopische: 117–26  
*Apostolische Konstitutionen*: 52, 219  
 Aquila: 18, 20f.  
 Arabische Reimprosa: 137, 138<sup>20</sup>  
 Archelaus: 105  
 Arianer: 50–52, 56, 164  
 Arianische Liturgie: 51  
 Arianische Tendenzen: 51f., 56  
 Aristoteles: 107–12, 114f.  
 Armenische Baukunst: 11  
 Armenische Sprache und Literatur:  
 1f., 11, 14  
 Armenischer Taufritus: 276f.  
 'Asab: 133  
 al-Aš'aṭ, Abū Ġa'far Aḥmad Muḥam-  
 mad ibn Abi: 109<sup>16</sup>  
 Aša'yā, Anbā: 235–59  
 Askese bei den Kopten: 205f., 215  
 al-'Assāl, aṣ-Ṣafī Abū 'l-Faḍā'il ibn:  
 127  
 Assemani, J. S.: 5, 18, 289  
 Aßfalg, J.: 6, 10–12, 117  
 Astvat-Ereta: 48  
*Aszetikon* des Anbā Aša'yā: 235–59  
 Ataraxie: 145  
 Atatürk, Kemal: 284  
 Athanasios von Alexandrien:  
 50–53, 164f., 174, 206<sup>108</sup>  
 — *De virginitate*: 126  
 Athanasios I., jakobitischer Patriarch  
 von Antiochien: 19  
 Athenagoras, Patriarch von Konstan-  
 tinopel: 38<sup>53</sup>  
 Äthiopische Kirche: 130, 132<sup>82</sup>  
*Äthiopische Kirchenordnung*: 269, 271,  
 277f.  
 Äthiopische Liturgie: 4, 117–26  
 Äthiopische Malerei: 4  
 Äthiopische Sprache und Literatur:  
 2–4  
 Äthiopischer Trauungsritus: 269  
 Athos, Lavra, MS 149: 50  
 — Mönchtum des: 38<sup>53</sup>  
 — Pantokrator-Kloster auf dem:  
 37  
 Auferstehung von den Toten bei den  
 Kopten: 214  
*Aufzählung der Wissenschaften* des  
 Fārābī: 112

- Augustinos, Mönch: 235<sup>3</sup>  
 Avempace: s. Ibn Bāḡḡa  
 Averroes: s. Ibn Ruṣḡd  
*Avesta*: 48  
 Avicenna: s. Ibn Sīnā
- B**
- Babylon: 288<sup>13</sup>  
 Ba'enta-Formel, äthiopische: 120f.  
 Bahā' ad-Dīn, Ibn Šaddād: 135<sup>2</sup>  
 Bakkos, jakobitischer Bischof: 295  
 Ball, C. J.: 121<sup>21</sup>, 125  
 Barbarossa, Friedrich I.: 135–42  
 Bar 'Ebrāyā, Grīg(h)ōr Abū 'l-Faraḡ:  
 138<sup>11</sup>, 291, 299f.  
 Baschmurische Christen: 289<sup>14</sup>  
 Basel, Konzil von: 31f.  
 Basileios d. Gr.: 143<sup>4</sup>, 146f.  
 — Kanones des: 146f.  
*Basileiosliturgie*: 15  
 Basilios von Bālād: 296  
 Baumstark, A.: 5–7, 11f., 14f.  
 Baur, J. Chr.: 84<sup>2</sup>, 86<sup>7</sup>  
 Beke, C. Th.: 277f., 232<sup>33a</sup>  
 Belgrad, Theologische Akademie von:  
 284  
 Βῆμα: 265  
 Bender: 227f.  
 Bendidionviertel in Alexandrien: 165  
 Benedictio olei: 268–81  
 Benjamin I., koptischer Patriarch von  
 Alexandrien: 169  
 Bergpredigt: 85, 95–97, 102  
 Berlin, Staatsbibliothek, MS ar. 6232:  
 109<sup>6</sup>  
 Or. oct. 2168: 118f.  
 Beschneidung bei den Jakobiten: 299  
 Besessene(r) von Gadara bzw. Gerasa:  
 88, 92, 94, 99–101, 104  
 Beskow, P.: 279  
 Bessarion von Nikaia: 26, 30, 34, 40  
 Beth, K.: 12  
 Bethlehem: 89, 96  
 Bethlehemitischer Kindermord: 98,  
 102f., 213  
 Beyer, H. W.: 6  
 Bezold, C.: 3, 128<sup>59</sup>  
 Bibel, Literalsinn der: 103, 105  
 — Verständnis der, bei Johannes  
 Chrysostomos: 84–106  
 Bibelstudium bei den Kopten: 200f.,  
 209  
 Bibelübersetzung, syrische: 6  
 Bickell, G.: 5  
 Bidder, I.: 4  
 Biedermann, H. M.: 13, 14<sup>123</sup>  
 Bigamus: 145–49  
 Bigelmair, A.: 118  
 Bischofsamt bei den Jakobiten: 293f.,  
 296–98  
 — bei den Kopten: 214f.  
 Bismarck, O. v.: 139<sup>22</sup>  
 Bisping, A.: 145<sup>8</sup>  
 Black, M.: 7  
 Bogomilen: 282  
 Böhlig, A.: 1<sup>2</sup>, 9  
 Bonnet, H.: 13  
*Book of Armagh*: 78  
*Book of Dimma*: 78  
*Book of Durrow*: 78  
*Book of Kells*: 78  
*Book of Lindisfarne*: 78  
 Bosnien: 282  
 Botte, B.: 14<sup>119</sup>, 126, 267, 270  
 Brandeis: 228  
 Brandes, W., (Antiquariat): 226<sup>18</sup>  
 Brechungsformel, liturgische, der Ja-  
 kobiten: 295  
 Brockelmann, C.: 4<sup>27</sup>, 5  
*Brucianus, Codex*: 45  
 Bryennios: 40  
 Buchmalerei, keltisch-irische: 79  
 — koptische: 77–83  
 Bulgarien: 283  
 Bundeslade in 'Aksum: 128<sup>59</sup>  
 Burkitt, F. C.: 7  
 Bußbücher, abendländische: 148f.  
 Buße bei den Kopten: 202–04, 209  
 Bußen für die Wiederverheiratung in  
 der frühen Kirche: 143–49  
 Butler, H. C.: 6<sup>45</sup>  
 Byzantinische Myronweihe: 270, 274,  
 277f.  
 Byzanz: s. Konstantinopel

## C

- Cahen, Cl.: 136<sup>2</sup>  
 Cameron, Ch. D.: 223f., 228f.  
 Candal, E.: 26  
 Capelle, B.: 50f., 55  
 Cäsareum in Alexandrien: 164f., 175  
 Caskel, W.: 6<sup>44a</sup>  
 Casper, J.: 13<sup>111</sup>  
 Cefalù, Dom von: 81  
 Ceriani, A. M.: 19  
 Chabot, J. B.: 5, 290  
 Chalkedon, Konzil von, Kan. 28: 36  
 Chanmetifragmente: 12  
 Χῆρα: 143<sup>1, 2</sup>  
 Chomjakov, A. S.: 42  
 Chrischona bei Basel, St.: 223, 231  
 Chrisma: s. Myron  
 Christlichen Orients, Erforschung des:  
 1–17  
 Christlich-arabische Literatur: 1, 10,  
 193<sup>5</sup>  
 Christlich-palästinensischer Dialekt  
 und seine Literatur: 1, 7  
 Christlich-palästinensischer Penta-  
 teuchtext: 7  
 Christozentrik: 58  
 Christus: s. Jesus Christus  
 Christumystik: 58  
 Chrysostomos, Erzbischof von Athen:  
 41  
 Chrysostomos, Johannes: s. Johannes  
 Chrysostomos  
*Chrysostomosliturgie*: 216–20  
 Church Missionary Society: 223, 230  
 Cicero: 143  
 Činovnik: 265f.  
 Claudius, römischer Kaiser: 163  
 Commodus, römischer Kaiser: 163  
 Condulmaro, Kardinallegat: 41  
 Connolly, H.: 281  
 Constabulus: s. Qostā ibn Lūqā  
*Corpus Scriptorum Christianorum Orien-  
 talium*: 6  
 Coulbeaux, E.: 120<sup>17</sup>  
 Couturier, P. A.: 217  
 Cowley, Th.: 27  
 Cramer, M.: 8, 10

Crum, W. E.: 8

*Cureton-Syrrer*: 188<sup>27</sup>

Czermak, W.: 8

## D

- Dair al-Abyaḍ: 235  
 Dair al-Hanatūn: s. Ennaton-Kloster  
 bei Alexandrien  
 Dair Kibrius bei Alexandrien: 167  
 Dair as-Suryān: 18f.  
 Dair az-Zugag: s. Ennaton-Kloster  
 bei Alexandrien  
 Damaskus, syrisches Patriarchat,  
 MS 8/11: 290–300  
 Damiraka-Formel, äthiopische: 124–26  
 Dämonenlehre bei den Kopten:  
 195–98, 202  
 Daniel, K. N.: 219<sup>11</sup>  
 Daniel, Prophet: 87  
 Daoud, M.: 121<sup>20</sup>, 124  
 David, König: 88, 97  
 David, R.: 130<sup>75</sup>, 132  
*De anima* des Aristoteles: 109, 112  
*De sensu et sensibili* des Aristoteles: 110  
 Decius, römischer Kaiser: 164  
 Dekaton-Kloster bei Alexandrien: 167  
 Deutsche in Südslawien: 282  
 Diakon: 263–65  
 Diakonat bei den Kopten: 215  
 Dibelius, M.: 145<sup>8</sup>  
*Didache*: 126  
*Didaskalie*: 281  
 Dillmann, A.: 2f., 119  
 Diokletian, römischer Kaiser: 164f.  
 Dionysios, jakobitischer Patriarch  
 (896/97–909): 291  
 Dionysios Areopagites: 73f., 261f.,  
 265, 267  
 Dionysios von Tell Maḥrē: 286–300  
 Diptychen der äthiopischen *Apostel-  
 anaphora*: 120f.  
 Diskos: 263  
 Dix, G.: 125f., 268–71, 276  
 Dmitrijevskij, A.: 270, 274<sup>23</sup>  
*Doctrina arcanorum*: 117f.  
 Dornier, P.: 145<sup>8</sup>  
 Dorotheos der Thebaner: 168

*Dositheos, Apokalypse des, der Stelen des Seth*: 45

Draguet, R.: 158<sup>10</sup>

Dublin, Trinity College Library,

*Book of Armagh*: 78

*Book of Dimma*: 78

*Book of Durrow*: 78

*Book of Kells*: 78

Duensing, H.: 3, 7, 124<sup>38</sup>

Duval, R.: 5

## E

Edessa: 287<sup>9</sup>

Ehebruch: 143<sup>4</sup>

Eikoston-Kloster bei Alexandrien: 167

Eile-Beute (Jes 8,3): 93

Einsetzungsberichtes, Rezitation des:  
216, 263, 265

Ἐλατιον: s. Myron

Elias: 100, 189, 205<sup>104</sup>

Elvira (um 310), Synode von, Kan. 38:  
148<sup>25</sup>

Emmausjünger: 82

Empedokles: 111

Engberding, H.: 7, 15–17, 51, 120<sup>19</sup>  
— Schriftenverzeichnis  
in Auswahl: 15<sup>127</sup>,  
128, 16<sup>129</sup>, 17<sup>130</sup>

Engellehre bei den Kopten: 195–98,  
208, 213f.

Ennaton-Kloster bei Alexandrien: 19,  
164, 166f.

Entschleierung der muslimischen

Frauen: 284

Enzyklika der östlichen Patriarchen  
(1848): 42

Epiklese: 35, 55, 124–26, 203, 218–20,  
265

Epiphanius von Salamis: 182, 184

*Epitome der Parva naturalia* des Ibn  
Rušd: 108, 111f.

Erbfolge, äthiopische: 130

Eredat-fedhri: 48

Erinnerns, Akt des: 113f.

Eritrea: 133

Erizzo, F. M.: 7<sup>47</sup>

Erlösungslehre bei den Kopten: 200

Esau: 87, 93

Eschatologie: 43

— bei den Kopten: 210–14

Escobar, A. de: 26

Estrangelā-Schrift: 151

Eucharistie: 34f., 43, 50–53, 55,  
117–26, 200, 203, 206, 215, 260–67

*Euchologion des Dair al-Abyad*: 269, 275

*Euchologion des Serapion von Thmuis*:  
50–56, 126

Eugen IV., Papst: 25<sup>7</sup>, 34

Euklid: 112

Euphrat: 47

Euringer, S.: 3f., 117–26

Eusebios von Kaisareia: 19, 163

Eva: 44f.

Evangelische Christen in Südslawien:  
282

Ewald, H.: 2

Exegetische Prinzipien des Johannes  
Chrysostomos: 92f.

## F

Falaschas: 229

al-Fārābī: 107–16

Fasten bei den Kopten: 203, 205f.,  
209f.

Fejić, Ibrāhīm: 284

Ferrara-Florenz, Konzil von: 23–43

Fessum (äthiop.: der Vollkommene):  
122–24

*Fetha nagašt* (äthiop.: Recht der  
Könige): 127

Feuerfluß im Jenseits bei den Kopten:  
197, 212

Field, F.: 19–22

Filioque: 33, 35, 39, 43

Finck, F. N.: 11f.

*Fiqh an-našrāniya* (arab.: Recht der  
Christenheit) des Abū 'l-Farağ  
'Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib al-'Irāqī:  
10f.

Fischer, J.: 145<sup>8</sup>

Fischfang, reicher, (Jo 21,1): 82

Flad, J. M.: 222<sup>3</sup>, 223–26, 228–32

Flad, Pauline: 223–25

Flavius Josephus: 44

Flechtmuster-»Kreuz«, koptisches: 81  
*Florentinum, Concilium. Documenta et  
 Scriptores*: 26f.  
 Florenz, Konzil von: 23–43  
 — Laurentiana, MS VI 3: 21  
*Florilegium* des Anbā Aša'yā: 240–59  
 Flusser, D.: 122<sup>23, 24</sup>  
 Fortescue, A.: 158<sup>10</sup>  
 Friedrich V. von Schwaben: 139<sup>17</sup>  
 Fürbitten: 263f.  
 — äthiopische: 120f.  
 Fusella, L.: 131<sup>7, 9</sup>, 222<sup>3</sup>

## G

*Gabriel, Buch der Einsetzung der Erz-  
 engel Michael und*: 197<sup>38</sup>  
 Gabriel, Erzengel: 196  
 Gabriel V., Patriarch von Belgrad: 283  
 Galiläa: 92, 96, 103  
 al-Ġazzālī: 107  
 al-Ġazzār, Abū Ġa'far Aḥmad ibn  
 Ibrāhīm ibn Abī Ḥālid ibn: 109<sup>16</sup>  
 Gebet bei den Kopten: 203, 209f.  
 Ge'ez-Schrift: 3<sup>15</sup>  
*Geheimnisse des Himmels und der Erde,  
 äthiopisches Buch der*: 5<sup>35</sup>  
 Geist, hl.: s. Gotteslehre, Trinitätslehre  
 Gelzer, H.: 11  
 Gemülle-Kirche in Jerusalem: 139,  
 140<sup>23</sup>  
 Γενητός: 52  
 Genezareth, See: 91<sup>27</sup>  
 Gennadios II., Patriarch von Konstan-  
 tinopel: s. Georgios Scholarios  
 Γεννητός: 52  
 Georgios Amirutzis: 34<sup>42</sup>  
 Georgios Scholarios: 26, 30, 34, 38–40  
 Georgische Sprache und Literatur:  
 1f., 12, 180–90  
 Gerichtshöfe, äthiopische: 133f.  
 German, Patriarch von Belgrad: 283  
 Germanos, Patriarch von Konstanti-  
 nopel: 262  
 Gesetz, alttestamentliches: 46  
 Gesichtssinn: 110–12  
 Gewänder, liturgische: 262, 266  
 Gewohnheitsrecht, äthiopisches: 127f.

Gibeoniten: 93  
 Gibson, M. D.: 7  
 Giggeius, A.: 18  
 Gill, J.: 27  
 Gnosis, jüdisch-iranische: 44–49  
 Gobat, S.: 221–34  
 Gogol, N.: 217  
 Goldenes Kalb: 88, 93  
*Gotteshauses, Erklärung des heiligen,  
 des Symeon von Thessalonike*: 261,  
 263f.  
 Gotteslehre der Kopten: 193–95  
 Graf, G.: 10, 14f.  
 Gregor IV., armenischer Katholikos:  
 135<sup>2</sup>  
 Gregor von Chandztha: 180  
 Gregorij Camblak: 28<sup>11</sup>  
 Gregorios, 'Abbā, (Äthiopier): 125  
 Gregorios III. Mammās, Patriarch  
 von Konstantinopel: 37, 40  
 Grimme, H.: 15  
 Grohmann, A.: 3  
 Großer Einzug: 264, 266  
 Gründonnerstag: 268, 271  
 Gualtieri: 125  
 Gūbbā Barrayā: 292, 295  
 Guidi, I.: 120<sup>17</sup>  
 Gwilliam, G. H.: 7

## H

Hadrian, römischer Kaiser: 163  
 Haemetifragmente: 12, 185<sup>19</sup>  
 Ḥāġġī Ḥalīfa: 108, 109<sup>16</sup>  
 Hagia Sophia: 38  
 Ḥa'il II., koptischer Patriarch von  
 Alexandrien: 290<sup>27</sup>  
 Hailu', P.: 121<sup>20</sup>, 125  
 al-Hamdānī: 118<sup>7</sup>  
 Hammerschmidt, E.: 4, 9, 13<sup>108</sup>, 192<sup>5</sup>  
*Handelsgesetzbuch*, äthiopisches: 133  
 Hanssens, J. M.: 125f.  
 Harden, J. M.: 123, 125  
 Hārūn ar-Rašīd, Kalif: 295<sup>58</sup>  
 Hauptmann, P.: 13<sup>108</sup>  
 Ḥāyla Šellāsē I., äthiopischer Kaiser:  
 128, 132<sup>85</sup>, 133<sup>89</sup>  
 — University, Law  
 Faculty der: 134<sup>93</sup>

Hazen, M.: 124  
 Hefe, C.: 158<sup>10</sup>  
 Heffening, W.: 15  
 Heiler, F.: 12  
 Heilige Schrift: s. Bibel  
 Heiligenverehrung bei den Kopten: 210  
 Heiliger Geist: s. Trinitätslehre  
 Heilung am Sabbat (Mt 12,9): 80, 85f.  
 Heilung des Gelähmten (Mt 9,6): 79f.  
 Heinrich VI., deutscher König: 139<sup>18</sup>  
 Herennios: 163  
 Herodes d. Gr.: 95, 98, 100, 102f.,  
 202, 213  
 Herrmann, F.: 13  
 Hethum II., armenischer König: 136<sup>2</sup>  
*Hexapla*: 18–22  
 Hieronymus: 48, 144, 145<sup>8</sup>  
 Hierotheos II., koptischer Patriarch  
 von Alexandrien: 171  
 Hippokrates: 109<sup>15</sup>  
 Hippolyt, *Traditio Apostolica* des:  
 s. *Ägyptische Kirchenordnung*  
*Hiss* (oder: *häss*), *Fī 'l-, wa-'l-mahsūs*  
 [arab.: Über das Wahrnehmen und  
 das Wahrnehmbare (oder: Wahr-  
 genommene)]: 108  
 Hofmann, G.: 26f.  
 Höfner, M.: 3  
 Holtzmann, O.: 145<sup>8</sup>  
 Hoenerbach, W.: 11  
 Horner, G.: 125, 268  
 Horologion, christlich-palästinens-  
 sisches: 7<sup>54</sup>  
 Horus-Malereien: 82  
 Hurerei, Beurteilung der, bei den  
 Kopten: 207  
 Husselmann: 8  
 Hymnenrolle von Qumrān: 122<sup>23, 23a</sup>

## I

Ibn Abī Uṣaibi'a: 109<sup>16</sup>  
 Ibn al-Aṭīr: 135<sup>2</sup>  
 Ibn Bāḡḡa: 107  
 Ibn al-Ġauzī: 136<sup>3</sup>  
 Ibn al-Muḡāwir: 118<sup>7</sup>  
 Ibn Rušd: 107–16  
 Ibn Šaddād Bahā' ad-Dīn: 135<sup>2</sup>

Ibn Sīnā: 107, 109  
 Ibn aṭ-Ṭaiyib al-'Irāqī, Abū 'l-Faraḡ  
 'Abdallāh: 10f., 108f.  
 Idiomenkommunikation: 158f.  
 ἱερωσύνα: 264  
 Ignatios von Antiochien: 75<sup>70</sup>  
 Ikonium: 141  
 Imād ad-Dīn: 135–42  
 Immanuel: 93  
 Impedimentum mixtae religionis: 148  
 Inglisian, V.: 11  
 Interzession: s. Fürbitten  
 Irlands, Christianisierung: 78f.  
 Isaak, Erzvater: 93  
 Isidor von Kiev: 26, 30, 34, 38, 40  
 Isis: 165, 178  
 Isis-Malereien: 82  
 Islam in Südslawien: 282, 284f.  
 Islam, sunnitischer: 282  
 Islamische Staaten: 2  
 Islamwissenschaft: 13<sup>114</sup>  
 Istanbul: s. Konstantinopel  
 'Izz ad-Dīn Qylyḡ Arslan II., Seld-  
 schukensultan: 141<sup>28, 29</sup>

## J

Jacobis, J. de: 120<sup>17</sup>  
 Jäger, O. A.: 4  
 Jakob, Erzvater: 93, 104  
 Jakobitische Kirche: 286–300  
 Jakobitische Liturgie: 218f.  
 Jakobitische Myronweihe: 269, 276f.  
 Jakobitischer Taufritus: 276  
 Jakobitisches Mönchtum: 299f.  
 Jakobitisches Pontifikale: 217  
*Jakobosanaphora*: 55  
 Janin, R.: 12<sup>105</sup>  
 Ja'qōb (syr.): s. Ya'qōb  
 Jeremias, Prophet: 87  
 Jeremias-Kloster: 205<sup>105</sup>  
 Jerusalem, anglikanischer Bischof von:  
 221–34  
 — Gemülle-Kirche in:  
 139, 140<sup>23</sup>  
 — griechisch-orthodoxes  
 Patriarchat von: 17  
 Jesaja, Anba: s. Aša'yā, Anbā

- Jesu Christi,  
 — Auferstehung: 82, 92, 94, 154, 182, 214  
 — Geburt: 89–91, 99  
 — Gefangennahme: 80  
 — Gottheit: 85, 88, 90, 153f., 157–59, 195  
 — Himmelfahrt: 82, 90  
 — Kindheitsgeschichte: 91, 104  
 — Leibrock: 80  
 — Menschheit: 153f., 157–59, 195  
 — Name: 96  
 — Person: 154, 157–59, 161f.  
 — Priestertum, in der maronitischen Liturgie: 59–62  
 — Stammbaum: 85, 90f.  
 — Taufe: 88, 94, 98  
 — Verklärung: 184–89  
 — Versuchung: 94, 97, 103  
 — Voraussetzungen über die Ankunft: 89
- Job: 84, 87, 202
- Jōhannān (syr.): s. Yōhannān
- Johannes II., koptischer Patriarch von Alexandrien: 151f., 166
- Johannes XXIII., Papst: 23
- Johannes Cassianus: 235
- Johannes Chrysostomos: 84–106, 145<sup>8</sup>, 181–89, 208<sup>124</sup>
- Johannes Eugenikos: 37
- Johannes V. Palaiologos, byzantinischer Kaiser: 28
- Johannes VIII. Palaiologos, byzantinischer Kaiser: 25, 29, 32f., 37
- Johannes der Täufer: 85f., 89, 92, 94f., 97, 102f., 104, 120, 183f., 200f., 262
- Johannes von Damaskus: 6
- Johannes von Parallos: 193<sup>8</sup>, 196f., 200
- Johannes (III.) von Samannūd, koptischer Patriarch von Alexandrien: 169, 203<sup>87</sup>
- Johannesapokryphon*, koptisches: 45
- Jonas: 92
- Jordan: 54, 91<sup>27</sup>
- Josaphat, Tal: 212f.
- Josef, Erzvater: 103
- Josef, Brüder des Erzvaters: 87
- Josef, Nährvater Jesu: 87f., 90f., 95, 99, 101f.
- Josef I., Patriarch von Konstantinopel: 25
- Josef II., Patriarch von Konstantinopel: 25, 29, 34f., 37
- Josef hak-Kōhēn: 136<sup>2</sup>
- Josef von Arimathäa: 262
- Josefsgeschichte*, koptische: 7<sup>55</sup>
- Jubiläen, Buch der*: 46
- Juden, Exilhäupter der: 288<sup>13</sup>
- Judenchristentum: 49
- Jüdischer Einfluß bei den Jakobiten: 299
- Julianisten: 294
- Jüngerberufungen: 91f.
- Jungfrauengeburt: 90f., 95f., 154
- Jungfräulichkeit: 146f.  
 — bei den Kopten: 208
- Jünglinge im Feuerofen: 87, 98
- Justinos I., byzantinischer Kaiser: 166

## K

- Kabasilas, Nikolaos: 264
- Kahle, P.: 15, 20, 22, 117
- Kain: 87
- Kairo, Coptic Museum,  
 MS 92 Bibl.: 81  
 93 Bibl.: 77, 81  
 94 Bibl.: 81  
 — Library of the Coptic Orthodox Patriarchate, MS 1795: 77  
 — al-Mu'allāqa-Kirche in Alt-Kairo: 167
- Kaisersalbung und -krönung, (koptischer) Ritus der (äthiopischen): 129
- Kaisertum, äthiopisches: 128–30  
 — byzantinisches: 129
- Kamāl ad-Dīn: 136<sup>2</sup>
- Kammerer, W.: 8
- Kanaanäerin (Mt 15,28): 88, 100, 210<sup>137</sup>
- Kanones des Basileios d. Gr.: 146f.
- Kanones des Dionysios von Tell Maḥrē: 290–300
- Kanonessammlungen, irische: 149
- Kanopus: 167

- Karl von Anjou: 41  
 Kässä = Theodoros II., äthiopischer Kaiser: 231  
*Κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*: 216–20  
 Katechetenschule von Alexandrien: 163  
 Katechumenenliturgie: 263f.  
 Katharinen-Kloster auf dem Sinai:  
   s. Sinai, Katharinen-Kloster  
 Katholiken, römische, in Südslawien: 282, 285  
 Kawerau, P.: 6<sup>41</sup>  
*Kebrā nagašt* (äthiop.: Herrlichkeit der Könige) 128<sup>59</sup>  
 Kekelidze, K.: 12  
 Keltisch-irische Buchmalerei: 79  
 Kienzlen: 227f.  
 Kilikien: 135, 141  
 al-Kindī: 107  
*Kirche im Osten*: 14<sup>123</sup>  
 Kirche und Amt bei den Kopten: 214f.  
*Kirchenordnung, Ägyptische*: s. *Ägyptische Kirchenordnung*  
*Kirchenordnung, Äthiopische*: 269, 271, 277f.  
*Kitāb aš-Šifā'* des Ibn Sīnā: 109, 111  
 Klemens von Alexandrien: 163  
*Klementinische Liturgie*: 219f.  
 Kodifizierung des Rechts im heutigen Äthiopien: 126–34  
 Kokowzoff, P.: 7  
 Kommunion: 266  
 Königtum, sakrales: 129  
 Konstantin I., römischer Kaiser: 163  
 Konstantin XI., byzantinischer Kaiser: 37f.  
 Konstantin von Assyūt: 198<sup>44</sup>  
 Konstantinopel: 28, 31, 37–41  
   — Hagia Sophia: 38  
   — MS 3742: 109<sup>16</sup>  
   — Synode (920) von: 148  
   — Synode (Synaxis 1444/45) von: 39f.  
 Konstantius II., römischer Kaiser: 50, 164  
 Konstanz, Konzil von: 28, 31  
 Konzelebration: 260–67  
 Konzentrationslager: 131  
 Konziliarismus: 35  
 Kopp, Cl.: 9, 192<sup>5</sup>  
 Koptische Archäologie: 9f.  
 Koptische Buchmalerei: 77–83  
 Koptische Frömmigkeit: 191–215  
 Koptische Kirche: 191–215  
 Koptische Kirchen und Klöster: 10, 163–70, 178f.  
 Koptische Myronweihe: 269, 275–78  
 Koptische Sprache und Literatur: 1f., 8–10, 191–215  
 Koptische Theologie: 191–215 (einzelne Kapitel, wie z. B. Gotteslehre, Engellehre usf. unter den entsprechenden Stichwörtern)  
 Koptische und koptisch-arabische Tetraevangelien: 77–83  
 Koptischer Trauungsritus: 275  
 Koptisches Mönchtum: 193<sup>8</sup>, 206, 214f.  
 Koptisches Pontifikale: 217  
 Koronis: 77f.  
 Kosmet, Provinz: 282  
 Krankenöls, Weihe des: 54  
 Krause, M.: 9, 215<sup>166</sup>  
 Kreuzzug, Dritter: 135  
   — Vierter: 41  
 Kroaten: 282, 285  
 Krüger, P.: 6<sup>41</sup>, 13  
 Krzczunowicz, G.: 132f.  
 Kyrill II., koptisch-unierter Patriarch von Alexandrien: 175  
 Kyrill von Alexandrien: 165, 167, 169, 178  
 Kyrill von Jerusalem: 182, 188  
*Kyrios*: 14<sup>123</sup>  
 Kyros, griechisch-orthodoxer Patriarch von Alexandrien: 164  
 Kyros und Johannes, hll.: 165, 178f., 210<sup>141</sup>  
 Kyrrhestikaner: 295

## L

Lagarde, P. de: 7<sup>47</sup>

*Lamentationen* des Anbā Aša'yā:

236, 239f., 247f.

»Lamm, Heiliges«: 263

Land, J. P. N.: 7, 290

Lanne, E.: 269, 275



- Laodikeia (2. Hälfte des 4. Jh.),  
   Synode von, Kan. 7: 146  
 Lassus, J.: 6<sup>45</sup>  
 Lautere Brüder von Bašra: 109  
 Läuterungsort: 34f., 43  
 Lazarus, Auferweckung des: 82, 100  
 Lebensbaum im Paradies: 278  
 Lebensregeln in der Bibel: 102  
 Lebon, J.: 153  
 Leiboldt, J.: 9  
 Leo VI., byzantinischer Kaiser: 148  
 Lesage, R.: 217  
 Lesung, liturgische: 264  
 Levi, Erzvater: 93  
*Liber de memoria et reminiscencia* des  
   Fārābī: 112f.  
*Liber sextus naturalium* des Ibn Sinā:  
   109, 111  
 Liberius, Papst: 50  
 Lichtcherubim bei den Kopten: 195  
 Litaneien, äthiopische: 120  
*Litaniae matutinae*, äthiopische: 118  
 Literalsinn der Bibel: 103, 105  
 Littmann, E.: 3, 222<sup>3</sup>  
 Liturgie, bischöfliche: 261–67  
*Liturgie, Traktat Über die heilige*, des  
   Symeon von Thessalonike: 260–63,  
   265f.  
 Löfgren, O.: 4, 118f., 124  
 Logik: 107  
*Logos, Zweiter, des großen Seth*: 45  
 Logostheologie: 53  
 London, British Museum,  
   MS add. 17145: 294<sup>50</sup>  
   add. 14493: 296<sup>65</sup>  
   add. 14670: 150–62  
   *Book of Lindisfarne*: 78  
   or. 425: 83  
   or. 1316: 77, 83  
   or. 1317: 83  
   or. 6782: 81f.  
 Loswerfen bei den Kopten: 206  
 Lot: 87  
 Ludolf, J.: 125  
 Lyon, Konzil (1274) von: 25, 32  
  
 M  
 Maardā, D. da: 127<sup>55</sup>  
 Magie bei den Kopten: 196, 206  
 Magistretti, M.: 269, 273<sup>20</sup>  
*al-Mağmū' aš-Šafawī*: 127  
*Magnas omnipotenti Deo*, Bulle Eugens  
   IV.: 25<sup>7</sup>  
 Mailand, Ambrosiana, MS  
   graec. O 39: 18–22  
   syriac. C 313: 18–22  
 Mailänder Ritus: 269, 273f., 277f.  
 Makarios, Schüler des Gregor von  
   Chandztha: 180  
 Makedonier: 282f., 285  
 Malankarische Liturgie: 218  
 Malerei, äthiopische: 4  
 Mälik, Höllenengel: 138  
 Malik al-Kāmil, Sultan: 164  
 Malinine, M.: 8  
 Mallon, A.: 8  
 Mamherān (äthiop.: Lehrer, pl.):  
   127<sup>55</sup>  
 al-Ma'mūn, Kalif: 288f., 295  
 Mandäer: 46f.  
 Mani: 46  
*Mantissa zum Buch De anima* des  
   Pseudo-Alexander: 112  
 Manuel II., byzantinischer Kaiser: 28f.  
 Maphrian: 296  
 Maqdalā: 221  
 al-Maqrīzī: 166f.  
 Margoliouth, G.: 7  
 Maria lactans: 81f.  
 Maria, Muttergottes: 87, 90f., 95, 99,  
   101f., 154–61, 182, 184, 188, 195  
 Maria orans: 81  
 Maria und Martha, Schwestern des  
   Lazarus: 82, 189  
*Marienanaphora* des 'Abbā Giyorgis,  
   äthiopische: 119  
*Marienanaphora* des Kyriakos, äthio-  
   pische: 121  
*Marienanaphora* des Patriarchen Gor-  
   goryos, äthiopische: 119  
 Markos III., koptischer Patriarch von  
   Alexandrien: 79  
 Markos Eugenikos: 30, 32<sup>83</sup>, 33f.,  
   37–39, 40<sup>61</sup>  
*Markosliturgie*, ägyptische: 218–20  
 Markus Ev.: 163f.  
 Markwart, J.: 11  
 Maronitische Cheirotonie: 67–69

- Maronitische Liturgie: 57–76, 218  
 Maronitische Myronweihe: 269, 276  
 Maronitische Totenliturgie für Priester: 70f.  
 Maronitisches Pontifikale: 217  
 Mār Mattai, Kloster: 296  
 Martin V., Papst: 28f.  
 Marxismus-Leninismus: 2  
*Maṣḥafa qeddāsē*, römisches: 121<sup>20</sup>  
*Maṣḥafa (sic) liṭurgiyā*: 120  
 Masius, A.: 18  
 Massaua (Meṣwā oder Maṣwā):  
 133, 224  
*Mastabque*<sup>1</sup>, äthiopische: 118  
*Matthäus-Homilien* des Johannes  
 Chrysostomos: 84–106  
 Maurikios, byzantinischer Kaiser: 289  
 Maximos IV. Ṣā'ig, melkitisch-unierter  
 Patriarch von Antiochien: 25<sup>5</sup>  
 Mechitharisten: 11  
 Meinardus, O. F. A.: 10  
 Meineid bei den Kopten: 207  
 Meinertz, M.: 145<sup>8</sup>  
 Meinhold, P.: 14<sup>123</sup>  
 Melkiten: 279  
 — unierte: 24, 175f.  
 Melu' (äthiop.: voll): 123  
 Menasheiligtum: 210<sup>141</sup>  
 Mendidionviertel in Alexandrien: 165  
 Menilek I., äthiopischer König: 128<sup>59</sup>  
 Menilek II., äthiopischer Kaiser: 221  
 Menuthis: s. Abūqīr  
 Mercati, G.: 18–22  
 Mercer, S. A. B.: 125  
 Metanoia-Kloster bei Alexandrien: 167  
 Metrophanes II., Patriarch von Konstantinopel: 37, 40<sup>64</sup>, 41  
 Michael, Erzengel: 196f.  
 Michael VIII. Palaiologos, byzantinischer Kaiser: 25, 41  
 Michael Scotus: 108<sup>10</sup>  
 Michael (I.) Syrus: 135–42, 286<sup>1</sup>, 289  
*Michael und Gabriel, Buch der Einsetzung der Erzengel*: 197<sup>38</sup>  
 Michael von Dimyāṭ (Damiette): 79  
 Michar: 46  
 Michev: 46  
 Mīka'el I., jakobitischer Patriarch:  
 s. Michael (I.) Syrus  
*Missale Romanum*: 260<sup>1</sup>  
 Mithras: 47f.  
 Mittwoch, E.: 3  
 Μνήσθητι: 264  
 Mnesinos: 46  
 Molitor, J.: 11f., 15  
 Mönchtum, armenisches: 78  
 — des Athos: 38<sup>53</sup>  
 — jakobitisches: 299f.  
 — koptisches: 193<sup>8</sup>, 206, 214f.  
 Mondon-Vidailhet, C.: 222<sup>3</sup>  
 Μονογενής: 53  
 Monophysitismus: 152–54, 157–59,  
 192<sup>5</sup>, 279  
 Montenegriner: 282  
 Morea: 28, 37  
 Mordes, Beurteilung des, bei den  
 Kopten: 207  
 Moreno, M. M.: 134 (Nachtrag), 222<sup>3</sup>  
 Morenz, S.: 7<sup>55</sup>  
 Morgenoffizium, äthiopisches: 118  
 Mosconas, Th. D.: 170  
 Mōšē aus Nisibis: 19  
 Moses: 84f., 87f., 100f., 205<sup>104</sup>,  
 213, 287  
 Moses ben Tibbon: 108  
 Mossul, Synode (817) von: 296  
*Mravalthavi von 864, Sinai*–: 180–90  
 al-Mu'allaqa-Kirche in Alt-Kairo: 167  
 Muḡīr ad-Dīn: 136<sup>3</sup>, 139<sup>14</sup>, 140<sup>23</sup>  
 Müller, C. D. G.: 8<sup>64</sup>, 9, 191<sup>3</sup>, 192<sup>4</sup>,  
 195<sup>26</sup>  
 München, Staatsbibliothek, MS syr. 5:  
 59, 60<sup>6</sup>  
 al-Muqtadir, Kalif: 169  
 Murād II., Sultan: 37  
*Musterstaat* des Fārābī: 112  
 al-Mu'taṣim, Abū Iṣḥāq, Kalif: 288f.  
 Myron: 54, 269–80  
*Mystagogia fidelium*: 117f.  
*Mysterien, Traktat Über die heiligen,*  
*des Symeon von Thessalonike*: 261

## N

- Nag' Ḥammādī, Funde von: 9, 44–49,  
 278  
 Nagārit (amhar.: Trommel): 131<sup>76</sup>  
*Nagārit Gāzētā*: 131<sup>76</sup>, 133

- Napier, Sir Robert: 221  
 Naşr, Rebellen des: 286<sup>a</sup>  
 Nau, F.: 289  
*Necromantia* des Fārābī: 116<sup>50</sup>  
*Negusa nagašt* (äthiop.: König der Könige): 129<sup>64</sup>, 231  
 Neilos: 235  
 Neokaisareia (314), Synode von: 145–47  
 Nestorianismus: 158  
 Neuplatonismus: 74, 163  
 Neupriester: 263  
 New York, Pierpont Morgan Library, MS 569: 77f.  
*Nicaeno-Constantinopolitanum*: 24f.  
 Nikaia, Koimesis-Kirche in: 81  
 — Konzil (325) von, Kan. 8: 145, 147  
 Nilwasserweihe: 7  
 Niniviten: 88, 100  
 Noa: 45, 84, 87, 93, 100  
 Noas Söhne: 45f.  
 Nöldeke, Th.: 4–7, 289  
 Novatianer: 145f.
- O
- Oberarchon: 47  
 Offenbarung, Entwicklung der: 94  
 Oktokaidekaton-Kloster bei Alexandrien: 167  
 Ökumenische Bewegung: 23  
 Ökumenischer Rat: 23  
 »Öl der Freude«: 269, 275–77  
 Olei, Benedictio: 268–81  
 Onasch, K.: 13  
 Opferbrot: 263  
 Opiza-Tetraevangelium: 180–90  
 Ordinationsriten, christlich-palästinensische: 7<sup>54</sup>  
*Oriens Christianus*: 13–15, 17  
*Orient Syrien*: 13<sup>117</sup>  
*Orientalia Christiana*: 13<sup>117</sup>  
*Orientalia Christiana Analecta*: 13<sup>117</sup>  
*Orientalia Christiana Periodica*: 13<sup>117</sup>, 27  
 Orientalische Liturgien: 15
- Orientalium Studiorum, Pontificium Institutum: 13<sup>117</sup>, 26f.  
 Oriens, Erforschung des christlichen: 1–17  
 Origenes: 18f., 163  
 Orthodoxe in Südslawien: 282–85  
 Ortiz de Urbina, I.: 6  
 Osmanen: s. Türken  
*Ostkirchliche Studien*: 2<sup>3</sup>, 14<sup>123</sup>  
*Östliche Christentum, Das*: 13  
 'Otmān, General: 287  
 Oudenrijn, M.-A. van den: 4, 11  
 Ouspenskij, L.: 13<sup>108</sup>  
 Oxford, Bodleian Library, MS Gr. Th. f. I = Arch. F. f. 8: 83  
 Hunt. 17: 77–79  
 Marshall or. 6: 77f.
- P
- Paëz, P.: 124f.  
 Pamphilos: 19  
 Panem-coelestem-Formel: 295  
 Pantainos: 163  
 Pantokrator-Kloster des Athos: 37  
 Papstes, Primat des: 34–36, 43  
 — Unfehlbarkeit des: 43  
 Paragraphenzeichen, koptisches: 77f.  
 Paris, Bibliothèque Nationale, MS copte 13: 77, 79f.  
 éth. 69 (= Zotenberg 74): 118f.  
 gr. 474: 54  
 Coislin gr. 45: 54  
 syr. 27: 19  
 — Institut Catholique, MS copte arabe 1: 77, 82f.  
 Parlament, äthiopisches: 130, 131<sup>80</sup>  
 Partisanen, kommunistische, in Südslawien: 283  
*Parva naturalia* des Aristoteles: 108f., 112–15  
 Pastoralbriefe: 144f.  
*Patrologia Orientalis*: 6  
 Paul VI., Papst: 24<sup>3</sup>, 38<sup>53</sup>  
 Paulos von Tellā: 19, 166  
 Paulsen, P.: 78f.  
 Paulus, Apostel: 86, 93, 163, 214  
 Payne Smith, R.: 4<sup>27</sup>

- Payne Smith, J.: 4<sup>27</sup>  
 Pehlevi-Literatur: 48  
 Pempton-Kloster bei Alexandrien: 166  
 Pentateuchtext, christlich-palästinensischer: 7  
 Peradze, G.: 15  
 Person Christi: s. Jesu Christi, Person  
 Perturbatio sacrorum: 143  
 Perturbatio sanguinis: 143  
 Petros I. von Alexandrien: 197<sup>38</sup>  
 Petros IV., koptischer Patriarch von Alexandrien: 166  
 Petros Mogilas: 265  
 Petrus, Apostel: 91, 100, 181  
 Pfeiffer, A. F.: 5<sup>28</sup>  
 Pharao: 87f.  
*Philipposevangelium*, koptisches: 278  
 Philoxenos von Hierapolis: 150–62  
 Phoster: 45–47  
 Pieriden: 49  
 Plato: 107, 111  
 Plotin: 163  
 Plutarch, Pseudo-: 48  
 Pneumatomachische Tendenzen: 51  
*Poenitentiale Laurentianum*: 149<sup>80</sup>  
*Poenitentiale Romanum*: 149  
*Poenitentiale Theodori*: 149<sup>27</sup>  
 Polen: 283  
 Polotsky, H. J.: 8<sup>63</sup>, 9, 14<sup>120</sup>  
*Pontificale Romanum*: 260<sup>1</sup>, 268, 272  
 Pontificium Institutum Orientalium Studiorum: 13<sup>117</sup>, 26f.  
 Pontius Pilatus: 105  
 Porphyrios: 163  
 Prantl, C.: 107  
 Praetorius, F.: 3  
 Priesteramt bei den Kopten: 215  
 Priestertum Adams im maronitischen Stundengebet: 63–65  
 — aaronitisches, im maronitischen Passionale: 65–67  
 — in der maronitischen Liturgie: 57–76  
 Primat des Papstes: 34–36, 43  
*Proche-Orient chrétien*: 13<sup>117</sup>  
 Proselytismus: 232  
 Proskomidie, byzantinische: 262f.  
 — äthiopische: 118  
 Protodiakon: 263  
 Pšišṭā-Institut in Leiden: 6<sup>40</sup>
- Q
- Qallinīqōs (= ar-Raqqā), Synode von: 286, 291  
 Qartāmīn, Kloster: 295<sup>60</sup>  
*al-Qawānīn aš-Šafawīya*: 127  
 Qennešrē (Qennešrīn), Kloster: 286f.  
 Qiyāma (arab.: Auferstehung): 139<sup>21</sup>  
 Qostā ibn Lūqā: 107, 109<sup>15</sup>  
 Quinta der *Hexapla*: 18–22  
 Qumāma (arab.: Müll): 139<sup>21</sup>  
 Qumrān: 122<sup>23</sup>, 23<sup>28</sup>  
 Quss ibn Sā'ida von Nağrān: 136<sup>6</sup>  
 Quṭb ad-Dīn Malik Šāh, Seldschukensultan: 141<sup>27</sup>, 29<sup>9</sup>  
 Qyriaqos, jakobitischer Patriarch: 286f., 294, 296
- R
- Raftery, I.: 79<sup>18</sup>  
 Raimundus, J. B.: 81  
 Raphael, Erzengel: 196  
 Rapp, E. L.: 1<sup>2</sup>  
 Rašīd (Rosetta), griechisch-orthodoxes Kloster des hl. Nikolaos in: 170, 179  
 Rassam, H.: 224–26  
 Rathai, O.: 84<sup>1</sup>  
 Raube-bald (Jes 8,3): 93  
 Rechts, Kodifizierung des, im heutigen Äthiopien: 126–34  
 Renaudot, E.: 217  
 Repeals Provision, äthiopische: 132f.  
*Revue de l'Orient chrétien*: 13  
 Rhases, Abubaker: s. Abū Bakr ar-Rāzī  
 Riedel, W.: 10<sup>81c</sup>  
*Rituale Romanum* in Ge'ez: 120  
 Rodwell, J. M.: 125  
 Rom: 163  
 — Vaticana,  
 MS vat. aeth. 15: 118f.  
 vat. aeth. 18: 118f.

- vat. aeth. 24: 118f.  
 vat. arab. 71: 235–69  
 vat. copt. 9: 77, 80f.  
 vat. graec. 754: 20  
 vat. Barb. graec. 336: 216  
 vat. Borg. lat.: 63<sup>15</sup>, 64<sup>17</sup>  
 vat. syr. 29: 60<sup>6</sup>  
 vat. syr. 144: 289<sup>19</sup>  
 vat. syr. 316: 62<sup>14</sup>, 64<sup>16</sup>, 65<sup>19</sup>  
 Rom: Biblioteca Nazionale, Fondo  
 Sessoriano 177: 62<sup>11</sup>, 64<sup>16</sup>, 65<sup>19</sup>  
 Römischer Ritus: 271, 273, 277–79  
 Römisches Recht: 148<sup>21</sup>  
 Rosenthal, F.: 4  
 Rosenthal, Missionar: 228–30  
 Rücker, A.: 5, 14f.  
 Rūm, Sultanat: 141<sup>26</sup>  
 Rumänen, unierte: 42  
 Ruphos, Engel: 196
- S
- Saba, Königin von: 128  
 Sabas, hl.: 170  
 Sabas-Kloster bei Jerusalem: 180, 235  
 Sabbats, Woche des: 203<sup>85</sup>  
 Sabina, hl.: 173  
*Sacramentarium Gelasianum*:  
 168f., 271–73  
*Sacramentarium Gregorianum*:  
 268, 271f.  
 Sağ' (arabische Reimprosa): 137, 138<sup>20</sup>  
 Šähla Šellāsē, König von Šawā (Schoa):  
 128, 130<sup>67</sup>  
 Saklas: 46  
 Sakramentenlehre bei den Kopten:  
 201–04, 215  
 Saladin, Sultan: 135f.  
 Salāmā, äthiopischer 'Abuna: 231  
 Saleph, Fluß: 138<sup>11</sup>  
 Salomo: 49, 128  
 Samariterin (Jo 4): 88  
 Samuel: 87  
 Sanctus in der äthiopischen Liturgie:  
 121  
 — in der *Klementinischen Litur-*  
*gie*: 220  
 — in der lateinischen Liturgie:  
 219
- Santacrose, A. de: 26  
 Satan bei den Kopten: 197f., 212<sup>151</sup>  
 Sauget, J.-M.: 6  
 Saul: 88, 97, 202  
 Schall, A.: 4  
 Šalaq al-'Āqūrī, Naṣrallāh = Victorius  
 Scialach Accurensis: 62<sup>11</sup>, 63f.  
 Schanidze, A.: 180  
 aš-Šaraḥsī, Abū 'l-'Abbās Aḥmad ibn  
 Muḥammad: 109<sup>16</sup>  
 Schenke, H. M.: 9  
 Schenute: 197, 207<sup>122</sup>, 212<sup>151</sup>  
 Schlaf und Wachen, Lehre von, bei  
 Aristoteles: 114f.  
 Schleifenkreuz, koptisches: 78  
 Schmidt, C.: 9  
 Schneider, A.: 111, 112<sup>28</sup>, 115  
 Schneider, A. M.: 15  
 Scholarios, Georgios: s. Georgios  
 Scholarios  
 Schöpfungslehre bei den Kopten:  
 198–200  
 Schrift, heilige: s. Bibel  
 Schultheß, F.: 7  
 Schultze, B.: 26  
 Schulz, H.-J.: 13<sup>108</sup>  
 Schwartz, E.: 21f.  
 Schwyzer, E.: 15  
 Scialach Accurensis, Victorius = Naṣr-  
 allāh Šalaq al-'Āqūrī: 62<sup>11</sup>, 63f.  
*Seegesetzbuch*, äthiopisches: 133  
 Séert, chaldäisches Erzbistum, MS 69:  
 290<sup>32</sup>, 291<sup>37</sup>  
 Seldschuken: 141  
 Semitischer Bereich: 2  
*Sensu et sensato, Liber de*, des Fārābī:  
 107–16  
 Seper, Erzbischof F.: 285  
 Sepp, J. N.: 139<sup>22</sup>  
 Septima der *Hexapla*: 19  
 Septimus Severus, römischer Kaiser:  
 163f.  
 Septuaginta: 7, 18–22, 88<sup>15</sup>, 89, 96  
 Serapeum in Alexandrien: 165, 167  
 Serapion von Thmuis: 50–56, 126  
 Serapis: 163, 165, 167, 178  
*Šer'āta qeddāsē*: 117f.  
 Serben: 282f., 285  
 Seth: 44–47, 49

- Sethel: 46  
 Setheus: 45  
 Sethianer: 44  
 Sethmenschen: 45f.  
 Severian von Gabala: 180, 187  
 Sexta der *Hexapla*: 18–20, 22  
 Sexualethik, antike: 144  
 Shier: 8  
 Siebenzahl der liturgischen Gewänder: 262  
 Silbernagl, I.: 12  
 Silvester Syropulos: 26  
 Simei: 100  
 Simeon, Erzvater: 93  
 Simeon (Lk 2): 262  
 Simon, J.: 8, 120  
 Simonie bei den Kopten: 206, 215  
 Sinai, Katharinen-Kloster: 180, 270  
   — MS arab. 346, 353: 236<sup>7</sup>  
     arab. 428: 235<sup>2</sup>  
     arab. 435, 438, 497, 508: 236<sup>7</sup>  
     graec. Dmitrijevskij: 270, 274f., 277f.  
*Sinai-Mravalhavi von 864*: 180–90  
*Sinai-Syrer*: 188<sup>27</sup>  
 Sinnesobjekte: 111  
*Sinodos*, äthiopischer: 126  
 Sintflut: 45  
 Sion: 93  
 Sketis: 18, 166f., 193<sup>8</sup>  
 Slavischer Osten: 1  
 Slowenen: 282, 285  
 Smith Lewis, A.: 7  
 Solomon: s. Salomo  
 Sophia: 44  
 Sōšyans: 47f.  
 Sošyant: 47  
 Spiegelberg, W.: 8  
 Spies, O.: 11, 15  
 Spuler, B.: 13  
 Staiger: 228  
 Steindorff, G.: 8f.  
 Steinschneider, M.: 108, 116  
 Stenning, J. F.: 7  
 Stephanus, Erzmartyrer: 120f.  
 Stepinac, Erzbischof A.: 285  
 Stern, H. A.: 228–30  
 Stern, L.: 8  
 Stoa: 144  
 Stockholm, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, MS 496 (= Löfgren V): 118f.  
 Strafen für Wiederverheiratung in der frühen Kirche: 143–49  
*Strafgesetzbuch*, äthiopisches: 131  
*Strafprozeßordnung*, äthiopische: 133f.  
 Strothmann, R.: 9  
 Strzygowski, J.: 11  
 Stupperich, R.: 14<sup>123</sup>  
 Sturm auf dem Meere (Mt 8,23–25): 83, 86, 88, 99f.  
 Südslawien: 282–85  
*Summa de creaturis* des Albertus Magnus: 107  
*Summa de homine* des Albertus Magnus: 107, 110, 112  
 Sumner, Cl.: 121<sup>20</sup>, 125  
 Sünden, Beurteilung der, bei den Kopten: 206–09  
 Suriel, Erzengel: 196  
 Swainson, C. A.: 118  
*Symbolik der Religionen*: 13  
 Symeon von Thessalonike: 260–67  
 Symmachos: 18, 20  
 Synaxis (Synode) von Konstantinopel (1444/45): 39f.  
 Synkretismus, hellenistischer: 49  
 Synoptische Evangelienzitate, altgeorgische: 180–90  
 Syrer, unierte: 24  
 Syrische Bibelübersetzung: 6, 188<sup>27</sup>  
 Syrische Sprache und Literatur: 1, 4–6, 14  
  
 T  
 Tagritaner: 296  
 aṭ-Ṭaiyib al-ʿIrāqī, Abū ʿl-Farağ ʿAbdallāh ibn: 10f., 108f.  
 Taposiris Magna, Kloster von: 168  
   — Tempel von: 168  
 Tarchnišvili, M.: 12  
 Targum, jüdisch-palästinensisches: 7  
 Tarsus: 138<sup>11</sup>, 139, 148  
 Tasfā Šeyon: 125  
 Tatians, *Diatessaron*: 188<sup>27</sup>, 190  
 Taufe bei den Kopten: 199, 201–03

- Täuferkreise (Mandäer): 46, 49  
 Taufwassers, Weihe des: 54f.  
 — bei den Kopten: 201  
 Tbethi-Tetraevangelium: 180–90  
*Temherta hebu'ät*: 117f.  
 Tempestat, A.: 83  
*Testamentum Domini*, syrisches:  
 117, 269, 276–78  
 Tetraevangelien, koptische und kop-  
 tisch-arabische: 77–83  
*Tetrapla*: 19  
 Theodor von Canterbury: 148  
 Theodoret von Kyros: 20–22, 145<sup>8</sup>  
 Theodoros II., äthiopischer Kaiser:  
 221–34  
 Theodoros, jakobitischer Bischof:  
 286  
 Theodoros bar Kōnī: 47  
 Theodoros von Andida: 262  
 Theodoros von Mopsuestia: 145<sup>8</sup>  
 Theodosios I., koptischer Patriarch  
 von Alexandrien: 194<sup>18</sup>  
 Theodosios von Edessa: 287<sup>8</sup>  
 Theodotion: 18–22  
 Theonas von Alexandrien: 165, 174  
 Theophilus, byzantinischer Kaiser:  
 289  
 Theophilus, koptischer Patriarch von  
 Alexandrien: 165, 167, 193<sup>8</sup>, 201<sup>68, 71</sup>,  
 209<sup>136</sup>, 215<sup>160</sup>  
 Thessalonike: 28  
 Thiersch, H. W. J.: 223<sup>5</sup>, 227  
 Thomas, Apostel: 82, 181  
 Thomas, J.: 46  
 Thomas von Harqel: 166  
 Tiberias: 288<sup>13</sup>  
 Till, W. C.: 8f.  
 Timotheos I., nestorianischer Katho-  
 likos: 288  
 Tito, Marschall: 283–85  
 Forquemada, J. de: 26  
*Traditio Apostolica* des Hippolytos:  
 s. *Ägyptische Kirchenordnung*  
 Träumen, Lehre von den, bei Aristo-  
 teles: 115  
 Trebelas, N.: 270  
 Trigamus: 147f.  
 Trinitätslehre: 52–55  
 — bei den Kopten: 193–95  
 Trisagion: 263f.  
 Trunksucht bei den Kopten: 208  
 Tugendlehre bei den Kopten: 204–06  
 Türken: 28, 31, 37, 282, 284  
 Tyciak, J.: 13  
 Tyrus, Kirche Johannes' des Täufers  
 in: 139<sup>22</sup>
- U  
 Ubiquitätslehre bei den Kopten: 203  
 Ukrainer, unierte: 25, 42  
 Ullendorff, E.: 119, 123  
 Ulrich von Richenthal: 28<sup>11</sup>, 29<sup>16a</sup>  
 Una-Sancta-Arbeit: 23  
 Unbekanntes altgnostisches Werk des  
*Codex Brucianus*: 45  
 Unctio infirmorum: 54, 271–73, 277,  
 280  
 Unfehlbarkeit des Papstes: 43  
 Ungarn in Südslawien: 282  
 Union mit der griechischen Kirche:  
 23–43  
 Uriel, Erzengel: 196  
*Ursachen des Bösen, Rede über die, des*  
 Anbā Aša'yā: 236, 240f., 249  
 Ustascha-Regierung: 283–85  
 Uthras der Mandäer: 44
- V  
 Valentinianische Tradition: 278  
 Valerian, römischer Kaiser: 164  
 Vallaresco, F.: 26  
 Valltarga, Tafelmalerei aus: 82  
 Varna, Schlacht von: 37  
 Vartan, armenischer Historiograph:  
 136<sup>2</sup>  
 Vaschalde, A.: 158<sup>10</sup>  
 Vatikanisches Konzil, Zweites: 23, 41,  
 43, 57, 260  
 Vecchiotti, G.: 81  
 Verfassung, äthiopische,  
 von 1931: 128f.  
 — von 1955: 128<sup>57</sup>, 129<sup>65, 66</sup>, 130

Victoria, Königin von England:  
221, 225  
Viktor Emmanuel von Savoyen: 173  
Vinzenz von Beauvais: 107f.  
Vööbus, A.: 6<sup>40</sup>  
Vries, W. de: 6<sup>41</sup>

## W

Wādī 'n-Naṭrūn: 18, 166f., 193<sup>8</sup>  
Waldmeier: 227f.  
Wallfahrtswesen bei den Kopten: 210  
Weber, S.: 11  
*Weihrauch*, äthiopisches *Gebet über dem*: 118  
Weise (Könige, Magier) aus dem Morgenland: 88f., 91, 95f., 98, 100–03  
Weissagung und Erfüllung: 93  
*Weltchronik* des Michael (I.) Syrus: 136, 140–42, 286<sup>1</sup>, 289  
Wendt, K.: 4  
Werhun, P.: 13  
Wessel, Kl.: 10  
Wessely, C.: 9  
West-syrische Kirche: s. Jakobitische Kirche  
Wiederverheiratung in der frühen Kirche: 143–49

Wright, W.: 5, 151f.  
Wunderle, G.: 13

## Y

Yaḥyā ibn al-Bitriq: 109<sup>15</sup>  
Ya'qōb von Kaišūm, Kloster des: 286  
Yōhannān bar Aftōnyā, Kloster des, (= Qennešrē): 286f.  
Yōhannān von Dārā: 287, 289  
Ἰησοῦς Χριστοῦ: 72  
Ysebaert, J.: 280

## Z

Zacharias, Priester: 87, 101, 120  
Zachäus, Zöllner: 80  
Zarathustra: 47, 49  
Zauberwesen: s. Magie  
Ziegler, A. W.: 27, 38  
*Zivilgesetzbuch*, äthiopisches: 132f.  
*Zivilprozeßordnung*, äthiopische: 134<sup>92</sup>  
Zorobabel = Zerubbabel: 96  
Zostrianos, *Apokalypse des*: 45  
Zūqnīn, *Chronik von*: 289  
Zwangsarbeit in Äthiopien: 131

265/1913

504

4414





18. JUNI 1967

21. NOV. 1968

28. MAI 1974

25. Sep. 1978  
11. DEZ. 1978

31. MAI 1979

17. SEP. 1979

24. MRZ. 1983

