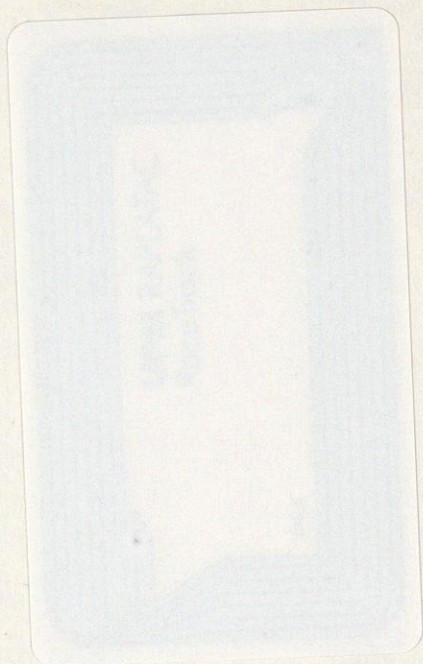




N12<522518418 021



ubTÜBINGEN



7R

Z 66/454

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 49 · 1965

Vierte Serie · Dreizehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

9d 368



ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 49

Band 49 1963

Neu herausgegeben von

OTTO HARRASSOWITZ, WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor



Band 49 · 1965

Vierte Serie · Dreizehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



gd 368

Manuskripte werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Josef Molitor, 86 Bamberg, Oberer Stephansberg 46
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Univ.-Dozent Dr. Julius Aßfalg, 8 München 8, Burggrafenstraße 5/III

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1965

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

Gesamtherstellung: J. J. Augustin, Glückstadt

Printed in Germany

INHALT

Joseph Molitor: Die altgeorgische Version der katholischen Briefe	I
Hieronymus Engberding OSB: Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie.....	18
Joseph Molitor: Chanmetifragmente.....	38
Stanley Kazan: Isaac of Antioch's Homily against the Jews (Fortsetzung)	57
Otto F. A. Meinardus: Recent Developments in Egyptian Monasticism (1960-1964)	79
Maria Cramer: Studien zu koptischen Pascha-Büchern (Fortsetzung)	90
W. Djobadze: Medieval Inscriptions in the Vicinity of Antioch on-the-Orontes	116
Besprechungen	131

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Univ.-Dozent Dr. Julius Abfalß, 8 München 8, Burggrafenstr. 5/III

Dr. habil. Maria Cramer, 44 Münster i. W., Spiekerhof 15/17

P. Ephrem Davids OSB, Salzburg, Internationales Forschungszentrum: Ostinstitut, Mönchsberg 2a

Dr. Wachtang Djobadze, University of Utah, Department of Art, Salt Lake City 12 (Utah) 84103, USA

P. Dr. Hieronymus Engberding OSB, 4421 Gerleve über Coesfeld, Abtei St. Joseph

Univ.-Dozent Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, 6601 Scheidt, Eichendorffstr. 21

Dr. Stanley Kazan, 50 Aegean Avenue, Tampa/Florida 33606 USA

Prof. Dr. Otto Meinardus, The American University in Cairo 113

Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 86 Bamberg, Oberer Stephansberg 46

ABKÜRZUNGEN

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 Literatur I–II (Leiden ² 1943–49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — 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
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (¹ 1930–38; ² 1957ff.)
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 1893 ff.)
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 ³ 1896–1913)
Ren	= E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I–II (Frankfurt a. M. ² 1847)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957 ff.)
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

Aus dem Bereich der Liturgien

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

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

Die altgeorgische Version der katholischen Briefe

ins Lateinische übertragen

von

Joseph Molitor

Seit dem 1. Juli 1944 gibt die Universität Tiflis die Reihe *Denkmäler der altgeorgischen Sprache* heraus, als deren 9. Band 1956 *Die Versionen der katholischen Briefe nach Handschriften des 10.–14. Jahrhunderts* erschienen, herausgegeben von Frau Khethevan Lorthkhiphanidze. Die vorgesehene Ausgabe war schon zum Teil gedruckt, als das Tifliser Museum aus Washington die Mikrofilme der georgischen Sinaihandschriften erhielt. So wurde der eigentlichen Tifliser Textausgabe auf S. 011–033 der Volltext von sin georg 39 vorangestellt^a und im Apparat die Varianten der nur einen Teil des Jakobusbriefes noch bietenden Handschrift sin georg 31 beigegeben^b. Erst damit wurde dieser 9. Band für das Textstudium des altgeorgischen Corpus Catholicum voll brauchbar, da K. Lorthkhiphanidze aus Tiflis selbst nur zwei Fragmente beisteuern konnte, nämlich die Handschrift S 407 mit Bruchstücken aus Jac, 1 Petr, 2 Petr und das nicht vollständig erhaltene Kala-Lektionar^c aus Kala in Svanethien, 1911 von Kornelius Kekelidze im Kloster der hll. Cyriakus und Julitta entdeckt, das svanisch Lakurga heißt, mit Lektionen aus allen katholischen Briefen. Die beiden weiteren im gleichen Bande veröffentlichten jüngeren Rezensionen von Georgios dem Hagioriten (gest. 1065) und von Ephrem dem Jüngeren (um 1091 Abt des Klosters Kastana auf dem Schwarzen Berge bei Antiochien) sind naturgemäß keine Zeugen für die altgeorgische Überlieferung.

Wir bieten hier zum ersten Male eine Übersetzung dieser wertvollen altgeorgischen Texte und zwar in lateinischer Sprache nach den gleichen Grundsätzen, nach denen bei der Übertragung des Adysh-Tetraevangelium verfahren wurde^d. Die vier uns zur Verfügung stehenden altgeorgischen Handschriften haben folgende Sigla und folgenden Textumfang:

^a Vgl. G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* = CSCO 165: Subsidia 9 (Löwen 1956) S. 152–156. — Besprechung im OrChr 41 (1957) S. 147.

^b *Catalogues* S. 193.

^c Vgl. M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem I* = CSCO 188 (Löwen 1959) S. X–XI.

^d Im Text und Apparat gebrauchen wir außer der Sigla der Handschriften (s.u.) folgende Zeichen:

[] mit Sicherheit zu ergänzen.

< > wegzulassen.

() textliche Mehrdeutigkeit; bei Eigennamen: georgische Schreibung; in *Kursiv*: schwer übersetzbare georgische Enklitika.

1. *M* (sin georg 39 v. 974): vollständig!
2. *N* (sin georg 31 v. 977): *Jac* 1, 1-2, 14.
3. *A* (S 407 Tiflis saec. X): *Jac* 1, 1-25. 1 *Petr* 2, 10-5, 14. 2 *Petr* 1, 1-2, 17.
4. *B* (Kala-Lektionar saec. X): *Jac* 1, 1-3, 13; 4, 1-3, 5-10. 1 *Petr* 1, 3-25; 2, 8-12, 14-25; 3, 5-7, 17-22; 4, 7-13, 16-19; 5, 1-4. 2 *Petr* 2, 20-3, 4; 3, 11-13. 1 *Jo* 1, 1-7; 2, 7-11, 14-17; 3, 1-9; 4, 4-16; 5, 2-6, 8-10, 14-21. 2 *Jo* 1, 9. 3 *Jo* 1-8. *Jud* 4 u. 6-16.

1. Der altgeorgische Jakobusbrief

Die handschriftliche Bezeugung des altgeorgischen Textes des Jakobusbriefes sieht folgendermaßen aus: *Jac* 1, 1-25 *MNAB*. *Jac* 1, 26-2, 14 *MNB*. *Jac* 2, 15-3, 13 *MB*. *Jac* 3, 14-18 *M*. *Jac* 4, 1-3 *MB*. *Jac* 4, 4 *M*. *Jac* 4, 5-10 *MB*. *Jac* 4, 11-5, 20 *M*. Es ist ein glücklicher Zufall, daß gerade die wertvolle Sinaihandschrift sin georg 39 (*M*) vollständig erhalten ist; sie bildet die Grundlage unserer lateinischen Ausgabe. Die Varianten der drei anderen Textzeugen erscheinen im Apparat.

1,1 Iacobus (iakob), Dei et Domini Iesu Christi (k'ristēs)¹ servus, duodecim generationibus (= tribubus) passim-perseminatis², gaudete! 2 Ut omne (+ve) gaudium adnumerate, fratres mei, quando in-tentationem incideritis (*verb.* accideritis) variam. 3 Scitote, quia probatio ista vestra fidei conficit patientiam. 4 Patientia autem illa opus perfectum habeat et³ ut sitis perfecti et omnino vivaces et nihilo indigentes. 5 Si-igitur aliquis (= quis) ex vobis indigens est sapientiā, petet ex (= ab) illo, qui⁴ commodat (*it.*) omnibus, Deus, gratis et conviciatur (= improbat) nemini⁵, et commodabit illi. 6 Petat autem cum-fide et ne cum-dubitatione (*verb.* cum-dubitando); qui (+ *igi*) autem dubitabit, similis est ille undae⁶ maris, ventis concitatae et passim-raptae⁶. 7 Ne forte⁷ cogitet homo ille quoniam⁸ quiddam recipiet⁸ ex (= a) Domino. 8 Homo duplex-corde (*in evangeliiis*: hypocrita) impermanens est in-omnibus viis eius (= suis). 9 Glorietur frater ille humilis in-exaltatione sua, 10 dives autem ille in-humiliatione sua, quia sicut flos campi, isto[-modo] (= sic) prae-teribit. 11 Effulsit sol aestu suo et exarefecit herbam illam et flos ille decidit (*aor.*) et speciositas oris (= vultus) eius periit. Hoc-modo⁹ quoque dives ille in ambulatione sua marcescet. 12 Beatus est vir ille (*verb.* [id] viri illius) qui sufferet tentationem, quia tentatus fit (*it.*, *verb.* operatur *pass.*) et recipiet¹⁰ coronam illam vitae, quam (+ *igi*) pollicitus-est Deus diligentibus eius. 13 Ne¹¹ quis qui (+ *igi*) tentabitur (*verb.* experietur *pass.*) loquatur¹¹ quoniam per Deum (= a Deo) tentor (*verb.* experior

(= ...) wirklich gemeinter Sinn.

om = omittit (Auslassung). — *coll.* = collectivum. — *it.* = iterativus. — *praes. consuet.* = praesens consuetudinis. — *verb.* = verbaliter.

¹ k'ristēsi *B*. — ² passim-seminatis *A*. — ³ *om* et *B*. — ⁴ qui (+ *igi*) *AB*. — ⁵ nemo conviciatur (= improperat) *B*. — ⁶ undis maris ventis concitatis et passim-raptis *B*. — ⁷ ne (*om* forte) *B*. — ⁸ recipere quiddam *B*. — ⁹ isto[-modo] *AB*. — ¹⁰ recipit (*it.*) *NAB*. — ¹¹ qui (+ *igi*) tentabitur (*verb.* experietur *pass.*) ne loquatur *AB*. —

pass.)¹², quia Deus intentator est malo (*instr.*)¹³ et neminem tentat (*it. verb. experitur*) ille. 14 Sed unusquisque tentatur (*verb. experitur pass.*) ex (= a)¹⁴ sua concupiscentia, transportatur (= attrahitur) et cogitur. 15 Et deinde concupiscentia illa concipit (*it.*) et gignit (*it. = parit*) peccatum et peccatum illud perfectum fit (*verb. operatur it. pass.*) et progignit (*it.*) mortem. 16 Ne decipiamini, fratres mei dilecti! 17 Omne (+ *ve*) commodatum bonum et omne¹⁵ donum perfectum desursum-ambulatatum (= desursum descendens) est ex (= a) Patre luminis, quocum (= apud quem) non est mutatio, sive obumbrationis (*verb. bonae-umbrae*) offensio. 18 Voluntate¹⁶ genuit nos verbo veritatis, ut simus nos initium quoddam eius¹⁷ creaturae (*verb. creatorum*)¹⁷. 19 Scitote, fratres mei dilecti, nunc igitur: Sit omnis homo perfestinus (= velox) ad-audientum¹⁸, gravis (= tardus) ad-loquendum¹⁸, gravis ad-cordis-furorem. 20 Quia cordis-furor hominis iustitiam Dei non operatur (*it.*). 21 Propter hoc seiungite¹⁹ omnem (+ *ve*)²⁰ sorditatem et supervacaneam illam malitiam¹⁹, cum-mansuetudine excipite plantationem illam verbi illius, quod praevalens est²¹ vivum-facere spiritus vestros (= animas vestras). 22 Et²² estote factores verbi illius²³ et ne (= non) auditores²⁴ et contemnentes semetipsos (*verb. capita sua*). 23 Si-igitur aliquis (= quis) auditor solum erit verbi illius et non factor²⁵, huiusmodi (= talis) similis est homini illi, qui experitur (*it.*) os (= vultum) derivationis (= generationis) suae speculo: 24 quia²⁶ expertus-est²⁷ semetipsum (*verb. caput suum*) et abiit et²⁶ statim ei-oblivioni-est (= obliviscitur *it.*), qualis (+ *raj*)²⁸ est. 25 Qui autem respexit in-legem illam perfectam libertatis (*verb. nobilitatis*) et permansit in-illa²⁹, non obliviosus factus-est (*verb. operatus-est pass.*), sed factor operis huius³⁰, hic beatus est³¹ in-faciendo illo eius³². 26 Qui³³ putabit semetipsum (*verb. caput suum*) Dei-ministrum³⁴ (*verb. a-quo putabitur caput suum Dei-minister*)³³ et non refrenabit (*verb. frenum-ponet*) linguam suam, sed³⁵ decipiet cor suum, huius futile (= vanum) est ministerium³⁵. 27 Ministerium³⁶ sanctum, non-inquinatum³⁷ per³⁷ Deum et Patrem hoc est: respicere (= visitare) orphanos et viduas in tribulatione eorum et non-inquinatum <per>custodire³⁸ semetipsum ex (= a)³⁹ regione (= mundo).

2,1 Fratres mei, ne cum-oculorum-[ac]ceptione habeatis fidem illam Domini nostri Iesu Christi gloriae⁴⁰. 2 Si-igitur aliquis (= quis) intrabit in-synagogam vestram homo, cui fixus-erit anulus aureus (*verb. [qui]*

¹² tentatur (*verb. experitur pass.*) N. - ¹³ propter malum N. - ¹⁴ om ex (= a) N. - ¹⁵ omne (+ *ve*) NAB. - ¹⁶ ille volebat et A; voluntate + sua B. - ¹⁷ cum illo creatum A. - ¹⁸ + et B. - ¹⁹ deleatur ex (= a) vobis omnis sorditas et supervacanea illa malitia B. - ²⁰ om *ve* NB. - ²¹ praevalens (om quod ... est) B. - ²² om et A. - ²³ huius B. - ²⁴ solum auditores A; auditores solum B. - ²⁵ et factor non AB. - ²⁶ et ut-primum abijt (*it.*) B. - ²⁷ experitur (*it.*) A. - ²⁸ qualis (om *raj*) A; quomodo (+ *raj*) B. - ²⁹ om in illa; + et B. - ³⁰ illius NB. - ³¹ erit B. - ³² faciendo illo B. - ³³ si-igitur [quis] volet B. - ³⁴ Dei-ministerium(?) B. - ³⁵ ille mentiri-facit (*it.*) semetipsum (*verb. caput suum*) et futile est ministerium eius B. - ³⁶ sed ministerium B. - ³⁷ et integrum ad<versus> B. - ³⁸ conservare B. - ³⁹ + hac B. - ⁴⁰ glorificati NB. -

auri; aurum (!) *N*) veste⁴¹ splendida⁴¹ et intrabit pauper quoque veste sordida, 3 et⁴² respicietis illum⁴³, qui vestitus-erit (*verb.* cui vestita-erit [vestis]) veste (*nom.*) splendida, et ei-dixeritis⁴⁴: Tu consede hic bene, et pauperi⁴⁵ illi dixeritis: Tu sta [il]lic⁴⁶, aut consede subter pedibus meis⁴⁷, 4 perdubitatis (*it.*) cordibus vestris⁴⁸ et facti-estis (*verb.* operati-estis *pass.*) iudices verborum malorum⁴⁹. 5 Audite, fratres mei dilecti: Aut non (= nonne) pauperes [quos] ex regione (= mundo) selegit Deus, divites autem fide et heredes regnationis (= regni), quam pollicitus-est Deus diligentibus eius⁵⁰ (= se)? 6 Vos autem contemnitis (*verb.* contemp-tibilem facitis) pauperem illum. Aut non (= nonne) divites illi oppri-munt vos, et illi⁵¹ vos-transtrahunt⁵¹ coram iudice (= ante iudicem)? 7 Aut non (= nonne) illi⁵² blasphemant bonum illud nomen, quod vocatum est super vos? 8 Si-igitur legem consummatis regiam, similiter⁵³ scripto illi (= secundum scriptum illud)⁵³, quoniam⁵⁴ perdiligis proxi-mum tuum, sicut temetipsum (*verb.* caput suum), bene facitis⁵⁵. 9 Si-igitur oculos-[pate]facitis (= personas accipitis), peccatum operamini⁵⁶ et convincimini (*impers.*)⁵⁷ ex (= a) lege⁵⁷ sicut legis⁵⁸ transgressores. 10 Qui⁵⁹ omnem legem consummabit et decipietur unā⁶⁰, factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) ille omnis (*gen.*) debitor. 11 Qui (+ *igi*)⁶¹ dixit: Ne moecheris, idem dixit: Ne hominem-neces; si-igitur moechaberis non⁶² et hominem-necaveris⁶³, factus-es (+ *ve*) (*verb.* operatus-es *pass.*)⁶⁴ transgressor legis. 12 Hoc-modo (= ita) loquimini (*imp.*) et hoc-modo facite, sicut per legem libertatis <e>iudicaturi estis. 13 Quia iudicium immisericors est propter⁶⁵ illum, qui non faciet misericordiam⁶⁵, sed⁶⁶ gloriamini (*imp.*) [de] misericordia (*dat.*) iudicii⁶⁷. 14 Quid⁶⁸ utile est, fratres mei, si-igitur aliquis (= quis) dicet (= dicat): fidem⁶⁹ habeo, et opus⁷⁰ si nihil habebit (= habeat)⁷⁰? Non praevalens est (= potest) fides solum illa⁷¹ vivum-facere (= salvare) eum. 15 Si-igitur frater sive soror nudi erunt (= sint) et indigentes <ex> diurna escā⁷² 16 et <eis-> dicet (= dicat)⁷³ aliquis illis⁷³ ex vobis: Abi⁷⁴ cum-pace, saturamini (*imp.*) et calefacimini, et nihil⁷⁵ dederitis usuale illud⁷⁶ carnum (= corporis), quid-nam⁷⁷ utile est (= prodest)? 17 Isto[-modo] quoque fides: si-igitur opera non habet⁷⁸, mortua est illa solum. 18 Sed⁷⁹ si dicet aliquis⁷⁹: Tu fidem habes et ego opera habeo, ostende mihi fidem tuam praeter (= sine) opera tua, et ego ostendam tibi ex operibus meis fidem. 19 Tu

⁴¹ et vestitus-erit (*verb.* ei-vestita-erit [vestis]) *B.* - ⁴² *om* et *B.* - ⁴³ vos [eum] *B.* -

⁴⁴ dixeritis illi (*dat.*) *B.* - ⁴⁵ pauperi autem *B.* - ⁴⁶ *om* [il]lic *B.* - ⁴⁷ nostris *N.* - ⁴⁸ *om*

vestris *B.* - ⁴⁹ verbis malis *B.* - ⁵⁰ suis *NB.* - ⁵¹ idem transtrahunt vos *B.* - ⁵² iidem *B.* -

⁵³ sicut scriptum est *B.* - ⁵⁴ *om* quoniam *B.* - ⁵⁵ facietis *NB.* - ⁵⁶ peccatis (*praes.*) *B.* -

⁵⁷ convincit vos lex *B.* - ⁵⁸ *om* legis *B.* - ⁵⁹ quia qui *B.* - ⁶⁰ in-una illa decipietur

B. - ⁶¹ quia qui (+ *igi*) *B.* - ⁶² non moechaberis *B.* - ⁶³ + et caritatem non habebis

B. - ⁶⁴ factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) *B.* - ⁶⁵ [propter illos qui] non facient

misericordiam *B.* - ⁶⁶ *om* *B.*? - ⁶⁷ [querelā] *B.* - ⁶⁸ quid-nam *N.* - ⁶⁹ ego fidem *B.* -

⁷⁰ opera (*om* si) non habebunt (= habeant) *B.* - ⁷¹ illa solum *B.* - ⁷² diei escā *B.* -

⁷³ eis-dicet aliquis *B.* - ⁷⁴ abite *B.* - ⁷⁵ non *B.* - ⁷⁶ *om* illud *B.* - ⁷⁷ quid *B.* - ⁷⁸ habe-

bit *B.* - ⁷⁹ si-igitur aliquis dicet *B.* -

credis, quia unus est Deus; bene agis⁸⁰, illi daemones quoque credunt et tremunt propter illum⁸¹. 20 Vis novisse, o homo aliquis vane, quia fides praeter opera vana⁸² est? 21 Abraham, pater noster⁸³ ex operibus iustificatus est, quia sacrificavit Isaac (isaki), filium suum super altare. 22 Spectas-ne, quia fides obvenit (*praes.*) operibus eius et ex operibus⁸⁴ fides illa perfecta facta est (*verb.* operata est *pass.*)? 23 Et consummatum est scriptum illud, quod loquitur: Credidit Abraham (abraham) Deo, et adnumeratus est illi ad-iustitiam et amicus Dei vocatus est. 24 Nunc⁸⁵ spectatis-ne, quia ex operibus iustificatur homo et (non) solum fide⁸⁶? 25 Isto-eodem[-modo]⁸⁷ Rahab (rab)⁸⁸, meretrix⁸⁹, ex operibus⁹⁰ iustificata est, quia excepit speculatores illos⁹¹ et aliā viā (*abl.*) iter-facere-iussit⁹² illos. 26 Sicut carnes (= corpus)⁹³ praeter (= sine) spiritum mortuae sunt (= mortuum est), isto[-modo] quoque fides praeter opera mortua est.

3,1 Ne multi magistri-fiatis, fratres mei! Scitote, quoniam maius iudicium recipietis. 2 Quia perquam decipimur omnes. Qui⁹⁴ verbo non decipietur (*fut. I.*)⁹⁵, ille perfectus homo est; praevalens est (= potest) ille refrenare (*verb.* frenum-ponere) omne (+ *ve*) (= totum) corpus eius (= suum). 3 Si-igitur equo frena [ap]ponimus (*it.*) ad-subdendum nobis⁹⁶, omne corpus eius convertimus (*it.*). 4 Ecce en naves (*pl.*)⁹⁷ quoque tantae <-haec> permagnae⁹⁷ et ex (= a) duris ventis passim abreptis (!)⁹⁸ convertuntur (*praes.*) ex (= a) pusillo gubernaculo, quocumque (+ *igi*) ire⁹⁹ prorogens (= dirigens) ille vult (*praes. consuet.*)⁹⁹. 5 Isto[-modo] quoque lingua pusillum membrum est et magnopere [ex]altat (*it.*). Ecce en rursum pusillus ignis quantam silvam¹⁰⁰ succendit (*it.*)! 6 Et lingua isto-eodem[-modo] ignis est, ornatus falsitatis. Lingua permanens¹⁰¹ est in membris nostris, quae inquinat (*praes.*) omne corpus et succendit (*praes.*) rotam illam confectionis (= creationis) et succensa est ex (= a) gehenna. 7 Quia¹⁰² omnis natura bestiarum et volucrum et repentium et natorum perpascitur (= domatur) et perpasta (= domita) est subter natura hominum. 8 Linguam autem¹⁰³ nemo¹⁰⁴ perpascere (= domare) potest (*verb.* nemini potestas est) hominum¹⁰⁴, indomitum malum, plena veneno mortali. 9 Quia illā benedicimus Deum et Patrem; et eādem¹⁰⁵ maledicimus homines, qui similiter Deo confecti sunt. 10 Indidem ex ore prodit benedictio et maledictio. Non fas est (= oportet), fratres mei, hoc¹⁰⁶ fieri. 11 Numquid-igitur e¹⁰⁷ fonte¹⁰⁷ ex eodem oculo profluit (*praes. consuet.*) suave (= dulce) et amarum? 12 Esse-potest-num quid-

⁸⁰ agnovisti B. - ⁸¹ ex illo + sed voluntatem eius non faciunt B. - ⁸² mortua B. - ⁸³ + [non] B. - ⁸⁴ + illis B. - ⁸⁵ om nunc B. - ⁸⁶ fide solum B. - ⁸⁷ isto-eodem modo B. - ⁸⁸ raab B. - ⁸⁹ + illa B. - ⁹⁰ [non] ex operibus B. - ⁹¹ + cum-pace B. - ⁹² semisit B. - ⁹³ corpus B. - ⁹⁴ + autem B. - ⁹⁵ decipietur (*fut. II.*) B. - ⁹⁶ + illum et B. - ⁹⁷ [naves (*coll.*) quoque illae] permagnae B. - ⁹⁸ passim-raptae B. - ⁹⁹ vult (*praes. consuet.*) ire prorogens (= dirigens) ille B. - ¹⁰⁰ materia B. - ¹⁰¹ <per>habitans B. - ¹⁰² om quia B. - ¹⁰³ + hominum B. - ¹⁰⁴ nemo potest (*verb.* nemini potestas est) perpascere (= domare) B. - ¹⁰⁵ illa B. - ¹⁰⁶ + hoc-modo (= ita) B. - ¹⁰⁷ fontis B. -

ne¹⁰⁸, fratres mei, quomodo-forte ficus olivam proferet vel¹⁰⁹ vinea ficum? Isto-eodem [-modo]¹¹⁰ nec salsa [aqua] aquam suavem (= dulcem) facere. 13 Quis est sapiens et cognitor inter vos? Ostendat ex bona ambulatione (= conversatione) opus suum mansuetudine sapientiae. 14 Si igitur invidiam amaram habebitis et contraitionem (= contentionem) in-cordibus vestris; ne gloriemini et loquamini propter (= contra?) veritatem. 15 Non est haec sapientia desursum-ambulata (= desursum descendens), sed terrena (*verb.* [quae] terrae), animata (= animalis), diabolica. 16 Ubi invidia et contraitio, ibi est turba<tio> et omne inutile opus. 17 [Quae] autem desursum illa sapientia primum sanctitas est, deinde pax, benignitas, obtemperatio, plena misericordiā et fructibus operum bonis, inscrutata (= sine iudicio), imperdubitabilis (= sine simulatione). 18 Fructus iustitiae, [qui] pacis cum-pace iis-disseminatur, qui faciunt pacem.

4,1 Unde sunt bella inter vos, aut¹¹¹ obiurgationes? Aut non (= nonne) illinc (+ve) ex concupiscentiis vestris, qui pugnantes sunt in membris vestris? 2 Concupiscitis (*impers.*) et non habetis, hominem-necatis et invidetis et non (*ver*) potestis (*verb.* potentia-vobis-est) assequi, [vos-] obiurgatis et bellatis et non¹¹² habetis, quia non petitis. 3 Vos¹¹³ petitis¹¹³ et non (*ver*) accipitis, quia male petitis, ut concupiscentiā vestrā (concupiscentiis vestris) insumatis. 4 Adulterae, aut non (= nonne) scitis, quia caritas (= dilectio) huius regionis (= mundi) inimicitiae (sg.) sunt (sg.) Dei? Qui volet amicus esse huius regionis (= mundi), ut-inimicus Deo contrasurgit. 5 Aut (= an) cogitatis, quoniam frustra loquitur liber (= scriptura): Ad-invidiosum (= invidiam) libet (= concupiscit) spiritus, qui <per>habitans est nobiscum? 6 Maiorem commodare gratiam; propter hoc loquitur: Superbos confringit (*praes.*) Deus¹¹⁴, humilibus autem commodat (*it.*) gratiam. 7 Subditi-estote Deo et resistite daemioni et fugiet ex (= a) vobis. 8 Propinquate Deo et appropinquabit vobis. Emundate manus¹¹⁵, peccatores, et prorigite¹¹⁶ corda duplices-corde (*in evangeliiis*: hypocritae). 9 Humiliamini et¹¹⁷ flete. Risus vester ad-luctum subvertatur (*imp.*) et gaudium vestrum ad-tristitiam. 10 Sed¹¹⁸ humiliamini (*imp.*) coram Domino et ille exaltabit vos. 11 Ne malignum loquamini (= maledicatis), fratres mei, invicem. Qui malignum loquetur (= maledicet) propter fratrem, vel scrutabitur fratrem suum, scrutatur legem et <per>iudicat legem; si-igitur legem iudicas, non es factor legis, sed scrutator (= iudex). 12 Unus est legis positor (= legislator) et scrutator, qui praevalens est (= potest) vivum-facere (= salvare) et perdere. Tu quis es, qui scrutaris proximum? 13 Nunc vos quoque, qui (+ ege) loquimini: Hodie vel cras abibimus in-quandam civitatem et intermitteremus ibi annum-peculiarem et negotia-

¹⁰⁸ num-ne B. - ¹⁰⁹ sive B. - ¹¹⁰ isto-[-modo] B. - ¹¹¹ et B. - ¹¹² nihil B. - ¹¹³ petite (*imp.*) B. - ¹¹⁴ om Deus B. - ¹¹⁵ + vestras B. - ¹¹⁶ integra facite B. - ¹¹⁷ + lugete et B. - ¹¹⁸ om sed B.

bimur et [nobis-] adiciemus (= lucrabimur). 14 Qui non nostis crastinum (*verb.* [quod] crastini); quanta-ne est vita vestra? Sicut fumus (*pl.*) estis, qui paucum tempus paret (*pl.*) et deinde evanescet. 15 Pro hoc quod (+ *igi*) dignum-est dicere: si-igitur Dominus volet et vivemus et faciemus hoc aut illud. 16 Nunc autem gloriamini (*praes.*) iactatione vestra; omnis (+ *ve*) gloriatio huiusmodi (= talis) mala est. 17 Qui noverit bonum operari et non operabitur, peccatum est ei (*verb.* ad-eum).

5,1 Nunc vos quoque divites flete et lamentate propter miseras illas super vos venientes. 2 Divitiae vestrae (*sg.*) putrefactae-sunt (*sg.*) et vestem vestram tineae comederunt. 3 Aurum vestrum et argentum vestrum aeruginavit (*verb.* aeruginatum est) et venenum illud eorum ad-testificationem vestram erit et comedet carnes vestras sicut ignis. The-saurizavistis in-diebus illis postremis. 4 Ecce en merces operatorum illorum, qui demessuerunt fundum vestrum, deminuta illa ex (= a) vobis, clamat et clamor ille <re>metientium in aures-Domini omne pre-hendentis (παντοκράτωρ = Sabaoth) [per]venit. 5 Delectabamini super terram et gaudebatis. Enutrivistis carnes vestras sicut ad-diem necati-onis. 6 <Per>iudicavistis et occidistis iustum illum et non restitit vobis. 7 Longanimes fiatis (*verb.* operamini *imp. pass.*), fratres, usque ad-ventionem (= adventum) Domini. Ecce en operarius exspectat honestum (= pretiatum) fructum terrae et longanimis est (*praes. consuet.*) super illam, donec recipiet (pluviam) maturam et serotinam. 8 Longanimes fiatis (*verb.* operamini *imp. pass.*) vos quoque, perfirmate corda vestra, quia ventio (= adventus) appropinquavit (*verb.* appropinquata est). 9 Ne ingematis, fratres mei, invicem, ut non scrutatione-afficiamini (= iudicemini). Ecce en, scrutator (= iudex) in-ianuis stat. 10 Ut-notam (= exemplum) maligni-visūs et longanimitatis mementote, fratres mei, prophetarum (*verb.* vobis-in-memoria sunt prophetae), qui (+ *igi*) lo-quebantur nomine Domini. 11 Ecce en beatum-dicimus patientes illos. Patientiam Iob (*gen. iobisi*) audivistis (*perf.*) et perfectionem (= finem) Domini vidistis (*aor.*), quia perquam misericors est Dominus et suavis. 12 Ante omne (= omnia), fratres mei, ne iuretis neque per-caelum, neque per-terram, neque aliud iuramentum. Esto vestrum: Utique, utique et nihil non, ut non in-hypocrisim incidatis. 13 Si cura-est (= patitur) alicui (= aliquis) ex vobis, oret; si tolerabilis est, cantet. 14 Si infirmus aliquis est, advocet (*imp.*) presbyteros ecclesiae et orabit (!) propter illum et unget illum oleo (*verb.* illi oleo) nomine Domini. 15 Et oratio fidei vivificabit (= salvabit) aegrotum illum et suscitabit illum Dominus. Etsi (= et si) peccatum quiddam (= quoddam) operabitur, [re]mitten-tur (!) illi (*dat.*). 16 Confitemini (*imp.*) invicem peccata et orate unus-[pro-]uno (*dat.*), ut sanemini. Perquam praevalens est (= valet) precatio iusti et adiutrix. 17 Elias (elia) homo fuit similis nobis et orationem (= oratione) oravit, ut non plueret, et non pluit super terram tres annos (*sg.*) et sex menses (*sg.*). 18 Et deinde (= rursus) oravit et caelum pluviam commodavit et terra germinare-fecit fructum suum. 19 Fratres mei, si-

igitur aliquis inter vos deceptus-erit (= erraverit) ex (= a) via veritatis et si aliquis converterit illum, 20 sciat (*imp.*), quia qui converterit peccatorem ex (= a) via deceptionis (= erroris) eius, salvabit spiritum (= animam) ex (= a) morte et abscondet (= operiet) multitudinem peccatorum.

2. Der altgeorgische 1. Petrusbrief

Textliche Bezeugung:

M: 1, 1-5, 14.

A: 2, 10-5, 14.

B: 1, 3-25; 2, 8-12, 14-25; 3, 5-7, 17-22; 4, 7-13, 16-19; 5, 1-4.

1,1 Petrus (petre) Apostolus Iesu Christi (k'ristēsi), electis peregrinis, exseminatis Ponti (ponto) et Galatiae (galatia), Cappadociae (kabadukia) et Bithyniae (bwit'inia), 2 praescientiā Dei Patris, sanctitate Spiritūs ad-oboedientiam et ad-asperisionem sanguinis Iesu Christi (k'ristēsi). Gratia vobiscum et pax multiplicetur (*imp.* 1) ! 3 Benedictus est Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi (kristēsi), qui (+ *igi*) multa illā¹ misericordiā suā rursum genuit nos ad-spem vivam surrectione Iesu Christi (kristēsi) a-mortuis, 4 ad-hereditatem incorruptibilem et non-inquinatam et immarcescibilem conservatam² in caelis ad<versus> vos, 5 qui (+ *ege*) potentiā Dei recustoditi estis (= custodimini) fide in-vitam (= salutem) illam praeparatam apparēre in-tempore illo opportuno. 6 Quo gaudetis pusillum-nunc, si-igitur fas-est (= oportet), qui (+ *ege*) contristati fuistis super multiformes tentationes, 7 ut probatio ista³ fidei vestrae⁴ honestior (= pretiosior) auro illo perdebili⁵ et ex (= ab)⁶ igne tentato⁶ inveniatur ad-laudationem, gloriam et honorem apparitionis Iesu Christi (k'ristēsi), 8 quem (+ *igi*) non noveratis et diligitis (*verb.* qui ... vobis-carus-est) quem (+ *igi*) nunc non spectatis et creditis (*verb.* vobis-credibilis-est). Gaudebitis gaudio inenarrabili glorificato⁷. 9 Et recipietis perfectionem (= finem) illam fidei vestrae, vitam (= salutem) spirituum (= animarum). 10 Propter quam vitam (= salutem) conqui-siverunt et examinaverunt prophetae, qui vobis (*verb.* ad-vos)⁸ gratiam illam prophetabant, 11 conquirebant⁹, ubi aut in-quo tempore scire-fiebat inter illos spiritus¹⁰ Christi (k'ristēsi), praetestabatur¹⁰ Christi illas passiones et post illud glorias¹¹. 12 Quibus (+ *igi*) manifestatum-est, quia non semetipsis (*verb.* capitibus suis), sed vobis ministrabant hoc, quod (+ *ese*)¹² nunc annuntiatum-est vobis per evangelizantibus illis vobis (*verb.* vestris), Spiritu sancto missum a-<super>caelo, propter quod concupiscunt (*impers.*) angeli videre. 13 Propter hoc succingite

¹ om illa B. - ² in conservatis (?) caelis B. - ³ illa B. - ⁴ om vestrae B. - ⁵ perituro B. - ⁶ igne tentato (*gen. comparisonis*) B. - ⁷ et gloria B. - ⁸ ad-vos (t'k'uenda-mi) B. - ⁹ om conquirebant B. - ¹⁰ spiritus ille Christi (k'ristēsi), praetestabantur B. - ¹¹ + eius B. - ¹² quod quoque B. -

lumbos mentium vestrarum, [at]tenti estote et¹³ perfecte sperate in-pervenientem illam eorum(?)¹⁴ gratiam in-manifestatione Iesu Christi (k'ristēsi). 14 Sicut liberi (= filii) obtemperationis et ne configuremini primis (= prioribus) (+ *ve*)¹⁵ illis ignorantiae vestrae concupiscentiis, 15 sed secundum vocantem¹⁶ vos (*verb.* vestrum) sanctum et vos quoque sancti estote in omni (+ *ve*) ambulatione vestra. 16 Quia scriptum est: Sancti estote, quia ego sanctus sum. 17 Et si-igitur »patrem« (*abl.*) appellatis illum, qui (+ *igi*) sincere iudex (*verb.* iudicans) est singuli (= unuscuiusque) operis, cum-timore peregrinitatis istius vestrae tempora consummate. 18 Scitote, quia non depravabili argento vel auro¹⁷ salvati-estis vos ex futili illa a-patribus (*gen.*) commodata ambulatione, 19 sed honesto (= pretiato) sanguine, sicut (= quasi) agni insontis et integri Christi (k'ristēsi), 20 qui praevis scitus (= cognitus) fuit anterieus (= ante) regionis- (= mundi) creatione et apparuit in-postremis temporibus propter vos; 21 qui (+ *ege*) per illum credentes estis Dei (= in-Deum), qui (+ *igi*) [eum-] suscitavit a mortuis et tradidit illi gloriam, ut vestra illa fides et spes¹⁸ sit ad<versus> Deum. 22 Spiritus (= animas) vestros emundate obtemperacione veritatis, propter fratrum-dilectionem im-perdubitabiles sitis cordate (= sincere), invicem diligite explicate (*adv.*). 23 Quia secundo geniti estis non ex semine depravabili, sed incorruptibili, verbo Dei et aeterno. 24 Quia omne carnale herba est et omnis gloria eius, sicut flos herbae: exaruit herba et flos eius [de]cidit (*aor.*). 25 Verbum autem Domini manet¹⁹ [usque] ad aeternitatem. Hoc (+ *igi*) est verbum, quod evangelizatum-est vobis.

2,1 Seiungite omnem improbitatem et omnem dolum et hypocrisin et invidiam et omne (+ *ve*) maligni-verbum. 2 Sicut qui-nunc geniti pueri non-dolosum illud lac vobis-libeat (= concupiscite), ut in illo accrescatis ad-vitam (= salutem). 3 Si-igitur gustum vidistis (*verb.* gustus a-vobis-visus-est = gustastis), quia suavis est Dominus, 4 in-quem (+ *ege*) accessistis saxum (= lapidem) vivum, quod (+ *igi*) ex (= ab) hominibus contemptibile factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*), ex (= a) Deo autem electum et honestum. 5 Et vos quoque, sicut lapides vivi exaedificamini ad-domum spiritualem, ad-sacerdotale sanctum, ad-sacrificium spiritu-alium hostiarum gratum Deo (*gen.*) per Iesum Christum (k'ristē). 6 Quia scriptum est in-libro (= scriptura): Ecce colloco (= pono) in Sion (sion) saxum (= lapidem) angulare, electum, honestum (= pretiatum), et qui credet (*impers.*) in-illum, non eum-pudebit. 7 Vobis (*verb.* ad-vos) est honor credentibus istis, incredulis autem saxum (= lapis), quod contemptserunt (*verb.* contemptibile-fecerunt) aedificantes, illud factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*) caput marginum 8 et saxum (= lapis) offensae (= offensionis) et petra deceptionis [iis], qui offensantur verbum illud cum-inoboedientia, super quod quoque depositi-sunt. 9 Vos autem,

¹³ om et B. - ¹⁴ vobis B. - ¹⁵ om ve B. - ¹⁶ + illum B. - ¹⁷ auro vel argento B. -

¹⁸ om et spes B. - ¹⁹ stat et manet B. -

generatio electa²⁰, regium sacerdotale, semen sanctum, populus redditus (= acquisitus), ut beneplacitum²¹ [eius] annuntietis, qui²² ex tenebris (sg.) vocavit vos in-mirabile²³ illud²⁴ lumen eius (= suum). 10 Qui (+ ege) aliquando non populus-Dei, nunc autem populi Dei estis, qui (+ ege) non misericordiam-consecuti (*verb.* commiserti *pass.*), nunc²⁵ misericordiam-consecuti-estis. 11 Dilecti, oro vos, sicut peregrini et abeuntes, recedite ex (= a) carnalibus concupiscentiis, quae proeliantur cum-spiritu (*dat.*). 12 Ambulationem vestram inter gentiles (= gentes) habete bonam, ut, propter quod (+ *igi*) malignum loquuntur²⁶ propter vos, sicut maligni-operatores, ex bonis operibus annuant et glorificent Deum in-die illa respectationis (= visitationis). 13 Subditi-estote omni humanae creaturae propter Dominum, sive regi, quia super omnes est, 14 sive principibus, sicut per illum missis ut-vindices (*term.*) propter mali-operatores et ut-laudatores (*term.*) propter boni-operatores²⁷, 15 intermittere (= occludere) ora hominum stultorum in-ignorantia²⁸. 16 Sicut nobiles (= liberi) et ne sicut ut-velamen habeatis improbitatis libertatem istam, sed sicut servi Dei. 17 Omnibus honorem-date (= honorate), fratres diligite, Deum timete, regi honorem-date²⁹. 18 Servi subditi-estote omni³⁰ timiditate³⁰ dominis suis (= vestris), ne (= non) solum benignis et suavis, sed difformibus quoque. 19 Quia haec est gratia ex (= a) Deo, si-igitur propter mentem (= conscientiam) bonam perferimus (*it.*) tristitiam, si patitur(?)³¹ cum-falsitate. 20 Quod (= quid) melius est, si-igitur peccabimus et colaphizabimur³² et [per]feremus³³? Sed si-igitur bonum (= bene) operabimini³⁴ et patiemini (*impers.*) et [per]feretis³⁴, haec gratia ex (= a) Deo est. 21 [Ap]parere-facti (= vocati)-estis (+ *ve*) propter hoc, quia Christus quoque passus-est propter vos et vobis reliquit manuscriptum (= exemplum), ut <intro>sequamini vestigia³⁵ eius; 22 qui (+ *igi*) peccatum non operatus-est, nec inventus-est dolus in-ore eius; 23 qui insultabatur et ille³⁶ nemini insultabat, patiebatur et³⁷ nemini dicebat³⁸, traditus-est iudici cum-falsitate; 24 qui peccata nostra suscepit carnibus suis (= in corpore suo) super lignum³⁹, ut⁴⁰ a-peccato (*dat.*) recedamus et cum-iustitia vivamus, cuius (+ *igi*) vulneratione⁴¹ sanati-sumus. 25 Fuistis (fuimus?)⁴² sicut oves deerrantes, sed conversi estis⁴³ nunc⁴⁴ ad-pastorem (*gen.*) illum et curatorem spirituum (= animarum) vestrorum⁴⁵.

3,1 Isto-eodem[-modo]⁴⁶ uxores subdita-estote (*imp.*) suis maritis, etsi (= et si) aliqui (quidam) inoboedientes sunt verbo illi⁴⁷, ex matrum

²⁰ lumen(?) electum B. - ²¹ beneplacita B. - ²² qui (+ *igi*) B. - ²³ om mirabile B. - ²⁴ lumen illud B. - ²⁵ et nunc B. - ²⁶ loquentur B. - ²⁷ + quia hoc-modo (= sic) est voluntas Dei propter boni-operatores (+ et B) AB. - ²⁸ ignorantia B; ex ignorantia A. - ²⁹ subditi-estote A. - ³⁰ omni (+ *ve*) carnali(?) B. - ³¹ patimur AB. - ³² <per>colaphizabimur A. - ³³ perferemus B. - ³⁴ operabimur et patiemur (*impers.*) et perfere-mus B. - ³⁵ vestigium A. - ³⁶ om ille A. - ³⁷ + ille B. - ³⁸ neminem vexabat B. - ³⁹ + suspensus-est A. - ⁴⁰ + nos A. - ⁴¹ + nos B. - ⁴² quia fuistis A; quia fuimus B. - ⁴³ sumus B. - ⁴⁴ om nunc B. - ⁴⁵ nostrorum B. - ⁴⁶ isto[-modo] quoque A. - ⁴⁷ om illi A. -

(= mulierum) ambulatione excepto (= sine) verbo lucrifient, 2 cum spectabunt illi cum-timore sanctam illam ambulationem vestram, 3 quod (+ *ese*) est non externo illo intexto capilli et auri impositione, vel con-vestitu vestis (*gen.*) adoratione, 4 sed abscondito illo cordis hominis incorruptibili illo mansuetudinis et quietis spiritu, quod (qui) est coram Deo honestum (honestus). 5 Hoc-eodem[-modo] aliquando sanctae quoque illae matres (= mulieres), quae sperabant in-Deo (*dat.*)⁴⁸, adornabant semetipsas (*verb.* caput suum)⁴⁹ et subditae fuerunt suis maritis; 6 sicut (+ *igi*) Sara (sara)⁵⁰ oboedivit Abrahae et »dominum« (*abl.*) appellabat⁵¹ illum, cuius (+ *igi*) factae-estis (*verb.* operatae-estis *pass.*) filiae (*verb.* liberi), boni-operatores et non timebitis (= timeatis *impers.*) nec unum timorem (*gen.*)⁵². 7 Mariti isto-eodem[-modo] similiter concommoramini (*imp.* = conhabitate) cum-venia, sicut inferiori vasculo⁵⁴ et [cui] mulierum (= muliebri)⁵⁵ tradite honorem, sicut coheredes gratiae illius vitae, ut non (= ne) desinatis (= omittatis) orationem vestram. 8 Ad-terminum autem omnes unanimes estote, misericordes⁵⁶, fratres-diligentes, misericordes⁵⁷, humiles. 9 Ne cui malum pro malo rependatis, neque insultationem pro insultabili; resistenti illi (= e contrario?) benedicite, quia propter hoc vocati-estis (*verb.* apparere-facti estis), ut benedictionem hereditetis. 10 Quia⁵⁸ qui volet⁵⁹ caritatem vitae (= diligere vitam) et videre dies vitae⁶⁰, compescat (*imp.*) linguam suam ex (= a) malo et labiis (*instr.*) ne loquantur(!)⁶¹ dolum. 11 Convertat (*imp.*) ex (= a) malo et operetur (*imp.*) bonum, proquirat (*imp.*) pacem et sequatur illam. 12 Quia oculi Domini super iustos et aures⁶² super orationem eorum, os (= vultus) Domini super operatores mali. 13 Et quisnam est malum faciens vobis (*verb.* ad-vos), si-igitur vos boni-imitatores facti eritis (*verb.* operabimini *pass.*). 14 Etsi (= et si) patiemihi (*impers.*) propter iustitiam, beati eritis; ex (= a) timore eorum ne timueritis, neque tremefiatis. 15 Dominum Iesum Christum (k'ristē) sanctum facite in cordibus vestris, parati estote semper verbum respondere omni, qui quaeret verbum inter vos propter spem illam, 16 sed cum-pace et cum-timore; mentem (= conscientiam) habeatis (*imp.*) bonam, ut, quo (+ *igi*) malignum-loquentur, pudeat illos, qui (+ *igi*) opprimunt vos bonā illā per Christum ambulatione. 17 Melius est, si bonum operabimini et isto[-modo] fas-parebit voluntati Dei pati vos (*verb.* passio vestra), quam-adhuc si malum operabimini. 18 Christus autem⁶³ quoque semel⁶⁴ propter peccata nostra passus-est⁶⁴, iustus propter falsos⁶⁵, ut nos praestaret Deo, mortuus-est carne et vixit (= vivificatus-est) spiritu; 19 ex quo in

⁴⁸ in-Domino (*dat.*) B. - ⁴⁹ (*verb.* capita sua) AB. - ⁵⁰ Sara (sarra) A. - ⁵¹ appellat (*praes. consuet.*) AB. - ⁵² ex (= ab) uno timore B. - ⁵³ + illis B. - ⁵⁴ infirmioribus vasculis A. - ⁵⁵ matribus (= mulieribus), uxoribus vestris A; super matres (= mulieres) B. - ⁵⁶ + uni unius (= alterius) passio vobis-aegra-sit A. - ⁵⁷ excipientes A. - ⁵⁸ om qui A. - ⁵⁹ qui diliget (*verb.* cui-cara-erit) A. - ⁶⁰ bonos (*verb.* [quos] boni) A. - ⁶¹ loquatur A. - ⁶² + eius A. - ⁶³ quia Christus AB. - ⁶⁴ passus-est semel propter peccata nostra B. - ⁶⁵ om iustus propter falsos B. -

carcere illo ad-spiritus (*gen.*)⁶⁶ ivit et praedicavit, 20 qui (+ *igi*) inobedientes aliquando fuerunt, quando (+ *igi*) sustinuerunt (= exspectaverunt) longanimitatem (*verb.* ab-eis-caput-locatum est longanimitati) Dei in-diebus illis Noe (noesi)⁶⁷, in-[com]paratione (= fabricatione) arcae, in qua fuerunt pauci, hoc (+ *igi*) est octo spiritus (= animae) effugerunt ex aqua. 21 Cuius ut-nota (= exemplum) nunc vos quoque vivificat (= salvos facit) baptismus (*verb.* luminis-[ac]ceptio), non ex carnibus seiunctio (= depositio) sordium (*sg.*), sed mentis gratificatio Dei surrectione Iesu Christi, 22 qui est a-dextera Dei, qui exaltatus-est ad-(super)caelum⁶⁸. Subditi-sunt illi (*dat.*) angeli et⁶⁹ potestates et potentiae.

4,1 Cum Christus passus-est carne, et vos quoque eādem mente (*acc.*) armamini (*imp.*); qui passus-est carne, cessavit (*verb.* cessatus est) ex (= a) peccato, 2 ut iam-non sit in-hominum-concupiscentia, sed voluntate Dei superflua illa carnalitatis tempora vivere (= vivat). 3 Satis sunt (= sufficiunt) praeterita (*verb.* abita) illa tempora secundum voluntatem gentilium (= gentium) operari, qui (+ *igi*) ambulant immunditiā et cupiditatibus⁷⁰, ebrietate, ludificatione⁷⁰, delectatione et nefario idolorum-ministerio. 4 Ex quo mirantur (*impers.*) non concursus vestrum in-eadem immunditiae commixtione⁷¹ et⁷² blasphemant. 5 Qui verbum respondebunt (= rationem reddent) illi (*dat.*), qui (+ *igi*) praeparatus est <e>iudicare vivos et mortuos. 6 Quia propter hoc evangelizatum-est⁷³ mortuis, ut iudicentur humaniter carne (= in carne) et vivant per Deum spiritu (= in spiritu). 7 Omnium⁷⁴ terminus pervenit; emundamini (*imp.*)⁷⁵, perattenti-estote ad-orationem. 8 Ante omne invicem caritatem explicatam habete, quia caritas abscondit (*it.* = operit) multitudinem peccatorum. 9 Hospitales (*verb.* deversores = hospites amantes)⁷⁶ estote invicem praeter (= sine) murmur. 10 Unusquisque, sicut accepit ex (= a) Deo gratiam, illam isto-eodem[-modo] invicem ministrare⁷⁷, sicut boni villici multiformis illius⁷⁸ doni Dei. 11 Qui (+ *igi*) aliquis⁷⁹ loquetur verbo (verbis)⁸⁰ Dei; qui ministrabit, sicut ex potentia, quam commodat Deus, ut in omni glorificetur Deus per Christum Iesum, cuius est gloria et potentia [usque] ad aeternitatem⁸¹: Amen. 12 Dilecti, ne miremini vobiscum ardorem istum, qui ad-tentationem⁸² fit (*it.*, *verb.* operatur *pass.*) vobiscum⁸³, quasi <-tamen> alienum quiddam (= quoddam) occurrat (*verb.* occurret)⁸⁴ vobis. 13 Sed quanto (+ *ege*) communicatis passione (passionibus *instr.*)⁸⁵ Christi, gaudete, ut in-apparitione quoque gloriae eius gaudeatis (*impers.*) et hilari sitis. 14 Si-igitur convicio-afficimini (= exprobramini) propter nomen Domini, beati estis, quia gloriae spiritus

⁶⁶ spiritibus (*instr.*)? B. - ⁶⁷ novēsi B. - ⁶⁸ + et AB. - ⁶⁹ om et B. - ⁷⁰ + et A. -

⁷¹ concitatione A. - ⁷² vos-blasphemant: om et A. - ⁷³ evangelizatum-est A; audierunt(!) M: Verschreibung. - ⁷⁴ quia omnium A. - ⁷⁵ + et AB. - ⁷⁶ hospitales (*verb.* deversorem = hospitem amantes) AB. - ⁷⁷ ministret A. - ⁷⁸ om illius B. -

⁷⁹ quis (*indef.*) AB. - ⁸⁰ verba AB. - ⁸¹ de-aeternitate [usque] ad aeternitatem A. -

⁸² tentatio B. - ⁸³ inter vos B. - ⁸⁴ occurrit (*it.*) AB. - ⁸⁵ passionibus illis (*dat.*) A. -

Dei super vos requievit (*verb.* requietus est). 15 Ne forte quis ex vobis patiat (*impers.*) sicut homicida, vel fur, vel maligni-operator, vel sicut alieni curator; 16 si-igitur sicut Christianus (k'ristianesa *dat.*)⁸⁶, ne eum-pudeat, sed glorificet (*imp.*) Deum nomine eius⁸⁷. 17 Quia tempus primum (*adv.*) iudicii ex (= a) domo Dei incipiet; si-igitur primum ex (= a) nobis, quidnam erit perfectio (= finis)⁸⁸ inoboedientium illorum⁸⁸ evangelio (*gen.*) Dei? 18 Et si-igitur iustus aegre effugiet, impius (*verb.* atheus) ille⁸⁹ et peccator ubi-adhuc⁹⁰ [ap]parebit?⁹⁰ 19 Abhinc qui patientur (*impers.*) voluntate Dei, fidei (*gen.* = fideli) creatori commendent (*imp.*)⁹¹ spiritus suos (= animas suas) opere bono (operibus bonis).

5,1 Presbyteros illos inter vos oro, sicut compresbyter et testis passionum illorum Christi et alterius (= futurae)⁹² apparitionis gloriae particeps: 2 Pascite inter vos gregem illum Dei; curam-agite ne cogamini (= non coacte), sed voluntate⁹³ per Deum⁹³, neque despicibilitatis lucro, sed prompte. 3 Neque quomodo-forte dominamini (*praes.*) super⁹⁴ sacerdotes illos, sed nota (= forma) fiatis (*imp.*, *verb.* operamini *pass.*) gregi illi. 4 Et⁹⁵ in-apparitione illa pastorum-principis recipietis⁹⁵ immarcescibilem⁹⁶ illam gloriae coronam⁹⁶. 5 Isto-eodem[-modo] iuvenes subditi-estote Senioribus; et omnes (+ *ve*) invicem humilitate (*acc.*) convestimini (*imp.*), quia Deus superbos confringit (*praes.*), humilibus autem commodat (*it.*) gratiam. 6 Humiliamini-igitur (*imp.*) coram firma manu Dei, ut exaltet vos in-tempore illo⁹⁷ respectiois (= visitationis). 7 Omnem⁹⁸ sollicitudinem vestram [re]mittite in-illum, qui (+ *igi*)⁹⁹ curam-agit (*it.*) propter vos. 8 Attenti-estote¹⁰⁰, vigiles-estote, quia [ad]versarius ille¹⁰¹ vester daemon (= diabolus) sicut leo rugiens perambulat et quaerit quem-forte¹⁰² deglutivit (= quem deglutiat)¹⁰². 9 Cui resistite firmiter fide; scitote idem passionum illarum et in hac-regione (= mundo) fraternitati illi vestrae consummate(!). 10 Deus autem omnis gratiae, qui vocavit (*verb.* apparere-fecit) vos in-aeternam illam gloriam (*dat.*) per Christum (k'ristē)¹⁰³ Iesum, si pusillum-adhuc passi-estis (*impers.*), ille vos-perfirmet (*imp.*) et¹⁰⁴ vos-fundet (*imp.*)¹⁰⁴, 11 quia eius est firmitas de-aeternitate [usque] ad aeternitatem, Amen. 12 Per Silvanum (silovanes *gen.*)¹⁰⁵ fratrem vestrum fidelem, ut (+ *igi*) pusillum (*adv.*) <trans>-scripsi et vos-orabam et vobis-testabar, isto[-modo] adnumeravi (*perf. pass.* = arbitratus sum), quoniam haec est vera gratia, super quam statis. 13 Interrogat (= salutat) vos quae(?) est in Babylon (babilon) cum electa illa et Marcus (markos) filius meus; 14 salutate invicem osculatione (= in osculo) caritatis. Pax vobiscum, omnes qui estis per Christum Iesum¹⁰⁶.

⁸⁶ Christianus (k'ristianesa *dat.*) A. - ⁸⁷ nomine illo AB. - ⁸⁸ inoboedientibus illis A. - ⁸⁹ om ille AB. - ⁹⁰ ubi-adhuc-num inveniatur AB. - ⁹¹ commendate AB. - ⁹² + illius AB. - ⁹³ voluntate Dei A; per Deum B. - ⁹⁴ in-sacerdotes illos (*dat.*) B. - ⁹⁵ ut ... recipiatis B. - ⁹⁶ iustitiae(?) immarcescibilem coronam B. - ⁹⁷ om illo A. - ⁹⁸ omnem (+ *ve*) A. - ⁹⁹ quia (+ *igi*) A. - ¹⁰⁰ + et A. - ¹⁰¹ om ille A. - ¹⁰² quomodo-forte aliquem deglutivit (= deglutiat) A. - ¹⁰³ (k'riste) A. - ¹⁰⁴ et vos consolidet (*imp.*), vos-confortet et vos-fundet A. - ¹⁰⁵ (silovanēs *gen.*) A. - ¹⁰⁶ + Amen A.

3. Der altgeorgische 2. Petrusbrief

Textliche Bezeugung:

M: 1, 1-3, 18.

A: 1, 1-2, 17.

B: 2, 20-3, 4; 3, 11-13.

1,1 Symeon Petrus (swimeon-petre)¹, servus et Apostolus Iesu Christi (k'ristēsi), quibus (+ *ege*) aequalis honor inflictus-est, vobis (*verb.* ad-vos) fides iustitiā Dei et vivificatoris (= salvatoris) Iesu Christi (k'ristēsi). 2 Gratia vobiscum² et pax multiplicetur (*imp.*) cognitione^{2a} Domini nostri Iesu Christi (k'ristēsi). 3 Qui (+ *igi*) omnem suae Deitatis³ potentiam ad-victum (= vitam) et ad-Dei ministratorium⁴ donavit nobis cognitione eius, qui (+ *igi*) vocavit (*verb.* [ap]parere-fecit) nos in-suam illam gloriam et in-beneplacitum; 4 ex quo permagnas et honestas pollicitationes nobis donavit, ut <foras-> de hoc sitis (fiatis) divinae illius participes naturae, fugite in-regione (= mundo) hac concupiscentiae corruptibilitatem. 5 Et vos quoque hoc-eodem[-modo] omnem perfectionem acquirite et facite in fide vestra beneplacitum, in beneplacito cognitionem, 6 in cognitione observantiam, in observatione patientiam, in patientia Dei-ministerium, 7 in Dei-ministerio fratrum-dilectionem, in fratrum-dilectione caritatem. 8 Hoc quando erit inter vos⁵ et transabundabit, non ut-otiosi nec ut-infructuosi inveniemihi vos in-Domini nostri Iesu Christi illa cognitione. 9 Apud⁶ quem hominem⁶ hoc non est, ille caecus est⁷, muscam ut-umbram spectat, quia obliviscetur (*verb.* oblivionerit) emundationes illas pristinorum (*verb.* primorum) illorum⁸ peccatorum eius (= suorum). 10 Propter hoc, fratres, magis-adhuc festinate, ut ex bonis operibus firmam faciatis vocationem istam et electionem vestram; cum hoc operabimini, nequaquam decipiemihi. 11 Sed hoc modo diviter <ad>dirigetur vobis in[tro]itus ille in-aeternam illam regenerationem (= regnum) Dei nostri et vivificatoris (= salvatoris) Iesu Christi. 12 <Foras-> de (= propter) hoc solliciti-erimus⁹ vos (*verb.* ad-vos) recordari-facere semper, etsi nostis et firmi estis super perventam illam veritatem. 13 Ut-ius (= iustum) adnumeravi (*perf. pass.* = arbitror), dum (+ *ese*) sum ego in-hac regione (= mundo)¹⁰, expergefacerem vos recordatione. 14 Scio, quia cito futura est relictio commorationis huius meae, sicut (+ *igi*) Dominus noster Iesus Christus scire-fecit mihi. 15 Et festinabo, ut unusquisque vester (= vestrum) habeat post exitum meum horum recordationem facere. 16 Quia non in-cognitionem (*gen.*) fabularum <intro>secuti-sumus et scire-feci¹¹ vobis Domini nostri Iesu Christi potentiam et ventionem (= adventum), sed a-se (= ipsi) spectabamus eius illam magnitudinem (*verb.* divitias sg.). 17 Quia recepit ex (= a)

¹ Simon (Symon?) Petrus (swimon-petre) *A.* - ² vobis *A.* - ^{2a} + Dei et *A.* - ³ Deitatis suae *A.* - ⁴ ad-Dei-ministratorium *A.* - ⁵ vobiscum *A.* - ⁶ quocum autem (*om* hominem) *A.* - ⁷ *om* ille caecus est *A.* - ⁸ *om* illorum *A.* - ⁹ curam-agam *A.* - ¹⁰ in hac commoratione *A.* - ¹¹ scire-fecimus *A.* -

Deo Patre honorem et gloriam, vocem, quae pervenit ad-hunc (*gen.*)¹² ex (= a) huiusmodi magn[opere] (= magnifica) speciosa¹³ gloria: hic est Filius meus dilectus, qui ego [ei-] gratus fui. 18 Et hanc vocem nos audivimus a-⟨super⟩caelo progressam (*verb.* ventam), cum cum illo fuimus in monte illo sancto. 19 Et habemus nos firmitus propheticum verbum; quod¹⁴ bene facietis, si cavistis (= attendistis)¹⁵ sicut (= quasi) lucernam accensam in-caliginoso loco, dum¹⁶ dies elucescet et aurora effulgebit in-cordibus vestris. 20 Hoc-forte primum (*adv.*) scitis (= sciatis), quia omnis prophetia libri (= scripturae) semetipsius (*verb.* sui capitis) interpretabilis non est (*praes. consuet.*). 21 Quia non voluntate hominis ubicumque(?)¹⁷ pervenit prophetia, sed per Spiritum sanctum invitatione¹⁸ loquebantur sancti Dei homines.

2,1 Fuerunt falsi-prophetae quoque inter populum, sicut (+ *ege*) inter vos futuri sunt falsi-magistri, qui (+ *igi*) apportabunt [dis]sidium perditionis et liberantem Dominum eorum negabunt et attractabunt propter semetipsos (*verb.* propter caput suum) mature perditionem. 2 Et multi ⟨intro⟩sequentur eorum illam immunditiam, ex (= a) quibus via illa veritatis blasphemabitur. 3 Et avaritiā et mendaciloquentiae verbis (*verbo*) vos immutabunt (= negotiabuntur), quibus (+ *igi*) iudicium a primo (= ab initio) non cessat et perditio eorum non dormit[at]. 4 Si-igitur Deus angelis illis peccantibus (*verb.* peccatis-in *part. pass.*) non pepercit, sed catenis illis caliginis conclusit et tradidit illos ad-tormentationem¹⁹ tortibus conservari (= reservari). 5 Et pristinae (*verb.* primae) regioni (= mundo) non (+ *ve*) pepercit, sed octavum²⁰ Noe (noe)²¹, iustitiae praeconem, conservavit et cum-aqua diluvium illud impiorum illorum²² regioni (= mundo) pervenire-fecit. 6 Et civitates illas Sodomitarum (sodomeli) et Gomorrhaeorum (gamoreli)²³ combussit et pervertit (*aor.*) et ⟨per⟩iudicavit et ut-notam propter futurorum (*verb.* alter *gen. pl.*) illorum impiorum collocavit. 7 Et iustum²⁴ Lot (loth), laesum inter inordinatos illos cum-illuvie (*abl.*) ambulantes, eripuit. 8 Quia spectatione (= aspectu) et auditu iustus ille cum ⟨per⟩habitans fuit inter illos, de-die in-diem spiritus (= anima) ille eius iustus ex (= a) nefarii illius operibus²⁵ torquebatur. 9 Novit²⁶ Dominus Dei-ministros illos ex tentatione salvare, falsos autem illos in-diem illum iudicii in tortu conservabit. 10 Magis-adhuc²⁷ audaces et temerarii propter glorias non tremunt, sed blasphemant. 11 Ubi-adhuc angeli potentes potentiā, qui maiores sunt, non (*ver*) pervenire-faciunt (*it.*) super illos (= se) per Dominum blasphemiae iudicium. 12 Hi autem, sicut ore-elingua pecora, geniti cum-natura (= naturaliter) ad-interfectionem et ad-corruptionem, quod (+ *igi*) non noverunt et blasphemant et corruptibilitate eorum (= sua) cor-

¹² ad-illum (*gen.*) *A.* - ¹³ speciositatis *A.* - ¹⁴ ut bene faciatis *A.* - ¹⁵ caveritis (= attendatis) *A.* - ¹⁶ donec *A.* - ¹⁷ sane *A.* - ¹⁸ + Spiritus sancti *A.* - ¹⁹ ad-iudicium *A.* - ²⁰ + *igi* *A.* - ²¹ Noe (noe) *A.* - ²² om illorum *A.* - ²³ (gomoreli) *A.* - ²⁴ + illum *A.* - ²⁵ opere *A.* - ²⁶ quia novit *A.* - ²⁷ + qui (*igi*) vestigium illud carnum concupiscentiae cum-contaminatione ⟨intro⟩sequuntur et dominationem contemnunt *A.* -

rumpentur. 13 Et recipient mercedem falsitatis eorum (= suae). Concupiscentiam illam arbitrantur (*verb.* concupiscentia ab-eis-adnumerata-est) sicut diem delectationis. Inquinati et depravati²⁸ delectantur (*praes.*)²⁹ in caritate (= ἐν ἀγάπῃ) eorum (= suis) et vos voluptate-afficiunt. 14 Oculi eis-⟨positi⟩sunt (= oculos habent) pleni adulterio³⁰, incessabilibus peccatis, pelliciuntur spiritibus inconstantibus. Corda habent exercitata avaritiā, maledictionis liberi (= filii). 15 Reliquerunt rectam viam et deerraverunt³¹, ⟨intro⟩sequuntur illi viam illam Balaam (balaam)³² Bosoriensis (bosoreli), qui (+ *igi*) mercedem falsitatis perdilexit. 16 Ut-convincentem habebat suae iniquitatis asellam elinguem³³, quae humana voce loquebatur et retinuit prophetae illius stultitiam. 17 Hi sunt fontes inaquosi et procellae ventis (vento) passim-raptae, propter quos caligo illa tenebrarum (*sg.*) conservata est. 18 Quia vesanum illud vanitatis loquuntur et cogunt concupiscentiam carnis in-[con]taminationem illorum, qui (+ *igi*) pusillum (*adv.*) erepti sunt (= effugiunt) ex deceptione (= errore) ambulationis. 19 Libertatem quandam eis-polliciti-sunt et illi servi sunt corruptibilitatis. Ex (= a) quo quis superatus-erit, illis quoque servus est (*praes. consuet.*). 20 Si-igitur qui (+ *igi*) erepti fuerunt (= effugerunt) ex iniquitate huius regionis (= mundi) cognitione Domini nostri et vivificatoris (= Salvatoris) Iesu Christi et³⁴ in-illa³⁴ rursum commixti-sunt et superati-sunt, ⟨eis⟩factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*) illis postremum illud peius primo (*gen. comparationis*). 21 Melius fuit eis (*verb.* ad-eos), si-forte non agnovissent (*impers.*) viam illam veritatis, quam agnoscere (*verb.* agnitionem) et retrorsum se-vertere ex (= a)³⁵ commodato illo eis (*verb.* ad-eos) sancto mandato²⁵. 22 Occurrit illis secundum veritatem illam parabola: Canis reversus-est in-suum vomitum et porcus se-volvit (= volutatus-est) in-volutabro limi.

3,1 Hunc, dilecti, ut-secundum ⟨trans⟩scribo vobis (*verb.* ad-vos) librum (= epistolam), quo (quibus) expergefacio vos recordatione hac meliorem mentem³⁶: 2 Ut³⁷ recordemini³⁸ prius dictorum illorum verborum (*acc.*) sanctorum Prophetarum et Apostolorum illorum vestrorum, mandatorum (*acc.*) Domini et vivificatoris (= salvatoris)³⁹. 3 Hoc-forte primum (*adv.*) sciatis (*praes.*), quia pervenient in-postremis diebus cum-ludibrio [il]lusores⁴⁰, secundum concupiscentiam suam ambulantes, 4 et loquentur: Ubi est pollicitatio illa ventionis (= adventus) eius? Exunde (= ex quo) patres perquieverunt, omne (+ *ve*) hoc-modo manet ab initio creationis. 5 Quia oblivioni-fuit illis hoc cum-voluntate, quoniam caeli fuerunt tunc et terra ex aquis et per aquas confecta-est verbo Dei. 6 Ex quo [quae] tunc illa regio (= mundus) cum-aqua diluvio periit. 7 Nunc autem caeli et terra eodem verbo ⟨per⟩thesaurizati sunt et conservati ad-diem iudicii et per[d]itionis impiorum hominum. 8 Unum-forte hoc

²⁸ [con]taminati A. - ²⁹ delectantur (*praes. consuet.*) A. - ³⁰ + et A. - ³¹ + et A. -

³² (balaam) A. - ³³ ore-elinguem A. - ³⁴ in illis (*om et*) B. - ³⁵ per commodatum eis sanctum mandatum B. - ³⁶ + vestram B. - ³⁷ *om* ut B. - ³⁸ + vos B. - ³⁹ + nostri Iesu Christi (k'ristēsi) B. - ⁴⁰ multi(?) B. -

ne vobis-oblivioni-sit, dilecti, quia unus dies per Dominum sicut mille anni (sg.) et mille anni (sg.) sicut unus dies. 9 Non tardat (*verb.* moratur) Dominus pollicitationem illam, sed longanimis est vobis (*verb.* ad-vos), neminem vult perire, sed omnes ad-paenitentiam venire. 10 Perveniet autem dies ille Domini sicut fur, in quo caeli cum-impetu (*adv.*) praeteribunt et ordines illi comburentur et collabentur et terra et in illa opera comburentur. 11 Quando⁴¹ hoc-modo⁴² haec omnia⁴² collabentur, quales dignum-est⁴³ vobis, esse⁴⁴ sanctis ambulationibus (*instr.*) et bonis⁴⁵ ministeriis. 12 Expectate et festinate in-ventionem (= adventum) illam diei Dei, in quo caeli ardentes destruentur et ordines⁴⁶ comburentur et tabescent. 13 Novos caelos et novam terram similiter (= secundum) pollicitationi eius expectamus, in qua iustitia <per>habitans est (= habitat). 14 Propter hoc, dilecti, hoc expectate, et festinate ut-non-inquinati et ut-integri eius, ut inveniamini cum-pace. 15 Et Domini illam longanimitatem ut-vitam (= salutem) adnumerate, sicut (+ *igi*) dilectus frater noster Paulus (pavle), similiter (= secundum) commodatae illi eius sapientiae <trans>scripsit ad-vobis (= vobis). 16 Sicut (+ *igi*) in omnibus libris (= epistolis) eius loquitur propter hoc (= haec), quae (+ *igi*) sunt aegre nota quaedam (*verb.* quiddam), quod (+ *igi*) (= quae) indocti et inconstantes subvertunt, sicut quoque alios libros similiter (= secundum) eorum (+ *ve*) illi per[d]itioni. 17 Vos autem, fratres, hoc praevidere scitis, cavete, ut non (= ne) nefariae illi deceptioni oboediatis et abcidatis ex (= a) firmitate sua. 18 Accrescite gratiā et cognitione Domini nostri et vivificatoris (= Salvatoris) Iesu Christi. Ei gloria nunc et semper et in dies illos aeternos. Amen.

(Fortsetzung folgt)

⁴¹ et quando B. - ⁴² haec omnia hoc-modo B. - ⁴³ dignum-fuit B. - ⁴⁴ om vobis esse B. - ⁴⁵ + operibus et B. - ⁴⁶ + illi B.

Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie*

von

Hieronymus Engberding OSB

IX. Die Bitte um günstige Witterung und für die Früchte des Feldes

An die Bitte für die eigene Stadt schließt die ägBas eine Bitte um günstige Witterung usw. In der byBas entspricht dieser Bitte der Text Brightm 337, Z. 1-6.

Fortsetzung der Übersicht auf der folgenden Seite

Gegenüberstellung verwandter Texte

sa Bas	äg gr Bas	grMark diakonal ⁷⁶	grMark priester ⁷⁷
μνήσθητι κύριε τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος	μνήσθητι κύριε τοῦ ἀέρος	προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων	τοὺς καρποὺς τῆς γῆς αὖξήσον εἰς σπέρμα καὶ εἰς θερισμόν
καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς	καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς	καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς	
om	μνήσθητι κύριε τῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορί- μων τῆς γῆς μνήσθητι κύριε τῆς συμμέτρου ἀναβά- σεως τῶν ποταμίων ὑδάτων	ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποτα- μίων ὑδάτων	τοὺς ἀγαθοὺς ὑετοὺς κατάπεμψον ἐπὶ τοὺς χρῆζοντας καὶ ἐπι- δομένους τόπους τὰ ποτάμια ὕδατα ἀνάγαγε ἐπὶ τὸ μέ- τρον αὐτῶν κατὰ τὴν σὴν χάριν
om	εὐλόγησον τὸν στέ- φανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου ...	om	εὐλόγησον τὸν στέ- φανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου.

* Fortsetzung aus OrChr 47 (1963) 16-52.

⁷⁶ Brightm 119.

⁷⁷ Brightm 119 und 127.

⁷⁸ Brightm 22; Funk 512.

⁷⁹ Brightm 23; Funk 514.

Beurteilung

Die sa Bas kennt nur die Wendung *μνήσθητι κύριε τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς*, entbehrt also noch völlig der Berücksichtigung des Ansteigens des Nils, wie des Eintritts der Regenperiode, wie des langen Abschlusses dieser Bitten; das heißt nichts anderes als: sa Bas ist hier noch ganz frei von dem Einfluß ägyptischer Gewohnheit. Dieser Befund macht einen um so stärkeren Eindruck, als die gr Rezension der äg Bas sich schon ganz diesem ägyptischen Einfluß geöffnet hat.

Die Wendung *εὐκρασίας τοῦ ἀέρος* ist sowohl der gr Jak wie den ApKo vertraut. Indessen folgt daraus allein nichts Sicheres über die Herkunft dieses Ausdrucks⁸⁰. Wohl aber reift eine Erkenntnis, wenn man diesen Ausdruck der in der by Bas gebrauchten Wendung gegenüberstellt: *εὐκράτους καὶ ἐπωφελεῖς τοὺς ἀέρος ἡμῖν χάρισαι*. Es wird wohl niemanden geben, der nicht in dieser Wendung der byBas eine Umschmelzung und individuellere Ausprägung eines geläufigen Ausdrucks erkennt. Das

ApKo anaph ⁷⁸	ApKo diak ⁷⁹	gr Jak anaph	by Bas
ἔτι προσφερόμεν σοι ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος	ὑπὲρ τῆς εὐκρασίας τῶν ἀέρων	μνήσθητι κύριε εὐκρασίας ἀέρων	εὐκράτους καὶ ἐπωφε- λεῖς τοὺς ἀέρας ἡμῖν χάρισαι.
καὶ τῆς εὐφορίας τῶν καρπῶν	καὶ τελεσφορίας τῶν καρπῶν	ὁμβρων εἰρηνικῶν, δρόσων ἀγαθῶν καρπῶν εὐφορίας	ὁμβρους εἰρηνικούς τῇ γῇ πρὸς καρποφορίαν δώρησαι.
om	om	om	om
om	om	καὶ τοῦ . . . στε- φάνου τοῦ ἐναιυτοῦ τῆς χρηστότητός σου.	εὐλόγησον τὸν στέ- φανον τοῦ ἐναιυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, κύριε.

⁸⁰ Erst der Überblick über alle Stellen, an welchen gr Jak und ApKo zusammengehen, läßt den Schluß reifen, daß der Redaktor des anaphorischen Fürbittgebetes in den ApKo Fassungen, wie sie gr Jak bietet, gekannt hat. Wir hoffen, diese Beurteilung an anderer Stelle bald eingehend begründen zu können.

weist dann wiederum auf den sekundären Charakter des anaphorischen Fürbittgebetes der by Bas hin.

Dazu paßt, wenn die Wendung der gr Jak ὁμβρων εἰρηνικῶν, δρόσων ἀγαθῶν, καρπῶν εὐφορίας in der by Bas als ὁμβρους εἰρηνικοὺς τῇ γῇ πρὸς καρποφορίαν δώρησαι erscheint: δρόσων ἀγαθῶν ist eingespart worden, wohl weil es wie eine Doppelung von ὁμβρων εἰρηνικῶν erschien; die einfache Nebeneinanderstellung von ὁμβρων εἰρηνικῶν und καρπῶν εὐφορίαν ist zu einem sinnvollen ὁμβρους εἰρηνικοὺς τῇ γῇ πρὸς καρποφορίαν δώρησαι vertieft worden.

Die Aufnahme des Psalmwortes εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου ist auch in anderen anaphorischen Fürbittgebeten eine klar erkennbare sekundäre Erweiterung.

X. Die Bitte für die offerentes

An die Bitte um günstige Witterung schließt sich in der äg Bas die Bitte für die offerentes. In der by Bas entspricht dieser Bitte der Text Brightm 332, Z. 15–28.

Diese Bitte besteht in der äg Bas aus zwei Teilen: einem Satz mit »Gedenke« und einer eigentlichen Bitte um Lohn. Dieselben beiden Teile finden wir auch in der by Bas. Nur ist hier ihre Verbundenheit durch die Einführung einer Bitte für die καρποφοροῦντες und καλλιεργοῦντες aufgespalten. Wir betrachten zunächst jeden dieser drei Teile für sich allein.

1. das Gedenken für die offerentes

Gegenüberstellung verwandter Texte

äg gr Bas 1 ⁸¹	äg gr Bas 2 = bo Bas = äth Bas	sa Bas	äg gr Greg	by Bas	gr Jak
μνήσθητι	μνήσθητι	μνήσθητι ⁸²	μνήσθητι	μνήσθητι	ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον
κύριε καὶ τῶν τὰ δῶρα ταῦτα	κύριε τῶν τὰ τίμια δῶρά σοι ταῦτα	κύριε καὶ τῶν τὰ δῶρα ταῦτά σοι	κύριε τῶν	κύριε τῶν τὰ δῶρα ταῦτα	κύριε καὶ τῶν τὰς προσφοράς
προσ- φερόντων	προσ- φερόντων	προσ- κομισάντων	προσ- φερόντων τὰ ἅγια δῶρα ταῦτα	προσ- κομισάντων	προσ- ενεγκάντων
					ἐν τῇ σήμε- ρον ἡμέρᾳ ἐπὶ τὸ ἅγιόν σου θυσια- στήριον

⁸¹ Da der Text der Bruchstücke aus dem Makariuskloster sich von dem des Par. gr. 325 unterscheidet, bezeichnen wir ersteren als äg gr Bas 1, letzteren als

Beurteilung

Aus dieser Gegenüberstellung erhellt, daß die einzelnen Bearbeitungen der Bas eine gemeinsame Kernfassung zur Grundlage haben: *μνήσθητι κύριε τῶν τὰ δῶρα προσκομισάντων (προσφερόντων)*. Zu fragen ist nur: ist der Aorist des Byzantiners oder das Praesens der Ägypter ursprünglich? Für die rechte Beurteilung ist zunächst zu beachten, daß der Ausdruck *προσφερόντων* gerade auf ägyptischem Boden sehr beliebt ist. So ist uns in der bo Liturgie noch bis heute ein diakonaler Ruf in griechischer Sprache erhalten geblieben, welcher also lautet: ΠΡΟΦΕΥΞΑΘΕ ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΘΥΣΙΑΣ ΗΜΩΝ ΠΡΟΦΕΡΟΝΤΩΝ⁸³. Dieselbe präsentische Fassung überliefern uns auch Bruchstücke saidischer Liturgien: ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΟΦΕΡΟΝΤΩΝ⁸⁴.

Diese Fassungen sind in ganz richtiger Weise gebildet worden: sie beziehen sich nämlich ursprünglich auf die Zeit, da die Gläubigen ihre Gaben zum Altar brachten, daher das Praesens. Später scheint diese Fassung versteinert benutzt worden zu sein. So ist das Gebet für die offerentes im Rahmen des anaphorischen Fürbittgebetes der gr Mark aus solchen Wendungen gebaut, welche ursprünglich für den Augenblick des Opfergangs der Gläubigen bestimmt waren⁸⁵. Somit besteht begründeter Verdacht, daß die praesentische Fassung in den ägyptischen Zeugen der Bas ein Nachhall heimischer Gewohnheit ist.

Ja, wenn wir der sa Übersetzung hier voll und ganz vertrauen dürften, hätten wir sogar in ihrem Perfekt einen Beweis dafür, daß auch in der äg Bas ein Aorist ursprünglich war.

2. die Intentionen der offerentes

An dieses Gedenken für die offerentes schließt sich der Ausdruck für die Anliegen, welche diese offerentes haben.

äg gr Bas 2. — 1934 wurde in der Vaticana aus einem Einband ein Blatt herausgelöst, welches ein Stück aus der ägyptischen Bas in saidischer Übersetzung enthält. Der Text setzt ein in der Bitte für die offerentes mit den Worten *τὰ τίμια δῶρά σοι ταῦτα προσφερόντων* und endet bereits bei der Erwähnung der Mutter Gottes. — Das Bruchstück ist als Vat. copt. 103, fol. 2r und v in die Sammlung der Vaticana aufgenommen worden; vgl. A. Hebbelynck, A. van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani Barberiani Borgiani Rossiani* 1 (Rom 1937) 692. Nach Angabe des Katalogs deckt sich der Text völlig mit der bohairischen Fassung bei Tuki. So brauchen wir hier darauf keine besondere Rücksicht zu nehmen.

⁸² Die Stellung des Wortes »gedenke« in der sa Bas ist sekundär.

⁸³ Brightm 120, 14 = Assemani, *Codex Liturgicus* 7, 2, 35 oder OrChrP 2 (1936) 379 u.ö.

⁸⁴ Aug. Ant. Georgius, *Fragmentum Evangelii S. Iohannis Graeco-Copto-Thebaicum saeculi IV* (Romae 1789) 353.

⁸⁵ Brightm 129.

Gegenüberstellung verwandter Texte

äg gr Bas 1	äg gr Bas 2 = by Bas	gr Jak	sa Bas	bo Bas = äth Bas
bietet keinen entsprechenden Ausdruck	καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσεκό- μισαν	καὶ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος προσή- νεγκεν ἢ κατὰ διάνοιαν ἔχει	καὶ ὑπὲρ ὧν αὐτὰ προσεκό- μισαν	καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν αὐτὰ προσεκό- μισαν

Beurteilung

a. Wenn die Bruchstücke aus dem Makariuskloster diese Wendung überhaupt nicht kennen, so könnte das auf den ersten Blick als Nachwirkung älterer Fassung erscheinen. Indessen haben wir in diesem Zeugen auch an anderen Stellen offenkundig sekundären Schwund festzustellen. Daher ist auf sein Schweigen kein Gewicht zu legen.

b. In ähnlicher Weise braucht die Eingliedrigkeit in der sa Bas oder die Zweigliedrigkeit in der bo und äth Bas nicht als Ausfluß eines älteren Textstadiums gewertet zu werden. Denn auch hier kann sekundärer Schwund vorliegen⁸⁶.

c. Wenn gegenüber diesen anders gearteten Fassungen der Text in Par. gr. 325 genau mit dem Text der by Bas übereinstimmt, so wird man zunächst geneigt sein, wenigstens darin einen Nachhall ältester Fassung zu erblicken. Indessen ist hier wohl zu beachten, daß sehr gut auch allgemein menschliche Denkformen ganz selbständig zu solchen Übereinstimmungen in der Dreizahl geführt haben können. Es gibt eine Unzahl von Parallelen für diese Erscheinung.

3. die Bitte für die καρποφοροῦντες und καλλιεργοῦντες in der by Bas

Während in der äg Bas an dieses Gedenken für die offerentes und ihre verschiedenen Anliegen sich sogleich die Bitte um den himmlischen Lohn anschließt, schiebt die by Bas hier noch erst das Gedenken für die karpophoruntes und kalliergundes ein. Es ist also zu prüfen, mit welcher Gruppe die Bitte um den himmlischen Lohn von Haus aus verknüpft war. Die Bestandsaufnahme ergibt folgendes Bild: auch in gr Jak, äg Greg, äg Mark, ApKo erscheint diese Bitte in unmittelbarer Verbindung mit dem Gedenken für die offerentes. Das scheint auch in der Linie eines solchen Gebetes überhaupt zu liegen⁸⁷. Wenn nun die by Bas von dieser Regel abweicht, dürfen wir diese Tatsache als Folge einer sekundären Umstellung werten.

⁸⁶ Vgl. unsere einschlägigen Bemerkungen in OrChr 47 (1963) 141.

⁸⁷ Vgl. Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Berlin 1926) 82–86.

Wir glauben auch einen Grund für diese Erscheinung in der by Bas anführen zu können: Nach Ausweis der by Chr⁸⁸, der hier gr Jak⁸⁹ wie ApKo⁹⁰ bestätigend beipflichten, war die Bitte für die karpophoruntes von Haus aus eine eigenständige Größe⁹¹. In allen drei genannten Liturgien erscheint diese Bitte auch *vor* der Bitte für die offerentes. Der Redaktor des anaphorischen Fürbittgebets der by Bas scheint jedoch der Bitte für die offerentes eine besondere Vorzugsstellung haben einräumen zu wollen. Das erhellt schon daraus, daß er diese Bitte — ganz gegen die sonstige Gewohnheit — unmittelbar an die Bitte für die Gesamtkirche angliederte. Daher sah er sich gezwungen, die Bitte für die karpophoruntes erst jetzt folgen zu lassen. Dieses Vorgehen aber trieb ihn in den Engpaß, die Bitte um den himmlischen Lohn erst am Schluß der zweiten Bitte, d. i. der Bitte für die karpophoruntes anbringen zu können. So entstand auch hier im anaphorischen Fürbittgebet der by Bas eine sekundäre Verwerfung.

4. die Bitte um Vergeltung

Dieser sekundäre Charakter, den uns die Anordnung der Bitten für die offerentes und die karpophoruntes in der by Bas offenbarte, findet eine Bestätigung, wenn wir jetzt die Bitte um den himmlischen Lohn und ihren Wortlaut ins Auge fassen:

Gegenüberstellung verwandter Texte

by Bas	ApKo	gr Jak	gr Mark
ἄμειψαι αὐτοὺς τοῖς πλουσίοις σου καὶ ἐπουρανίοις χαρίσασαι.	ὅπως ὁ πανάγαθος θεὸς ἀμείψεται αὐτοὺς ταῖς ἐπουρανίαις αὐτοῦ δωρεαῖς	om	om
om	καὶ δὲ αὐτοῖς ἐν τῷ παρόντι ἑκατονπλασίονα καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον	om	om
χάρισαι αὐτοῖς	καὶ χαρίσῃται αὐτοῖς	ἀντίδος αὐτοῖς	ἀντίδος αὐτοῖς
s.u.	ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια	s.u.	s.u.
ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια	ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια	ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια	s.u.

⁸⁸ Brightm 336.

⁸⁹ PO 26, 212.

⁹⁰ Brightm 11.

⁹¹ Auf den Wortlaut der Bitte für die karpophoruntes brauchen wir hier nicht weiter einzugehen; das Notwendige ist bereits OrChr 46 (1942) 58f. gesagt worden.

by Bas	ApKo	gr Jak	gr Mark
s.u.	om	ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα	ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα
s.o.	s.o.	s.o.	ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια
ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια	s.o.	ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια	ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια
ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα	om	s.o.	s.o.
om	om	κατὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ Χριστοῦ σου.	om

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich:

a. es haben sich im Lauf der Zeit — dazu können auch andere Liturgien beigetragen haben — Wendung gebildet wie:

ἀντὶ τῶν προσκαίρων	τὰ αἰώνια
ἀντὶ τῶν φθαρτῶν	τὰ ἄφθαρτα
ἀντὶ τῶν ἐπιγείων	τὰ (ἐπ-)οιράνια.

b. Von diesen Wendungen hat ApKo nur das erste und das dritte Glied, und zwar in eben dieser Reihenfolge. by Bas und gr Jak und gr Mark haben alle drei Glieder, aber jede in anderer Reihenfolge.

c. ApKo stimmt mit by Bas überein, wenn zu diesen Gliedern das Verbum χάρισαι hinzutritt, während gr Jak und gr Mark ἀντίδος verwenden.

d. Dasselbe Verhältnis liegt beim Gebrauch von ἐποιράνια bzw. οὐράνια vor.

e. Ebenso stimmen ApKo und by Bas überein, wenn sie über das Textgut von gr Jak und gr Mark hinaus den Satz bieten: ἄμειψαι αὐτοὺς τοῖς πλουσίοις σου καὶ ἐποιράνιοις χαρίσμασι.

Indessen läßt sich in diesen drei letzten Fällen nicht mit Sicherheit sagen, ob eine unmittelbare Abhängigkeit vorliegt.

Die Fassung dieser Bitte in der äg Bas καὶ μισθὸν οὐράνιον παράσχου πᾶσιν αὐτοῖς hat mit den bisher behandelten Texten nichts gemeinsam. Da diese Texte eine stark entwickelte Gestalt aufweisen, hat auch hier die Fassung der äg Bas die praesumptio des Ursprünglichen für sich.

XI. Das Gedenken an die Heiligen

An die Bitte für die offerentes schließt die äg Bas das Gedenken an die Heiligen. In der by Bas ist dieses Gedenken bereits in unmittelbarem

Anschluß an die Epiklese erfolgt. Die wichtigsten einschlägigen Fragen wurden schon bei der Untersuchung des anaphorischen Fürbittgebetes der by Chrys behandelt. So brauchen wir hier nur darauf zu verweisen⁹². Es bleiben noch folgende Punkte zu erörtern:

1. der Auftakt zu diesem Gedenken in der äg Bas

Es zeigt sich eine gewisse Berührung mit der entsprechenden Fassung in der gr Jak:

gr Jak	gr äg Bas
ἐπειδὴ δὲ ζωῆς καὶ θανάτου τὴν ἐξουσίαν ἔχεις, ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον, κύριε καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάν- των...	ἐπειδὴ δέσποτα πρόσταγμα ἔστιν τοῦ μονο- γενοῦς σου υἱοῦ, τῆς μνήμης τῶν ἀγίων σου κοινωνεῖν ἡμᾶς, ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον, κύριε καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι...

Aus dieser Gegenüberstellung ergeben sich folgende Tatsachen:

a. der Satz ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον, κύριε, καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων ist in der gr Jak und der gr äg Bas völlig identisch.

b. Zu dieser Übereinstimmung kommt noch die Übereinstimmung im formalen Bau des einleitenden Nebensatzes durch die Verwendung des ἐπειδὴ.

c. In beiden Fällen dient dieser einleitende Nebensatz als Überleitung vom Gedenken für die Lebenden zum Gedenken für die Toten.

d. Freilich ist der Inhalt der beiden Nebensätze ein ganz unterschiedlicher. In der gr Jak ist er noch ganz aus dem Gedanken geboren, daß das Gedenken an die Heiligen eine Bitte für sie ist, eine Bitte für solche, welche sich im Reich der Toten befinden. Daher wird betont, daß Gottes Macht auch in das Reich der Toten hineinragt. Kraft dieser seiner Macht kann Gott ihrer auch dort »gedenken«.

Der Auftakt in der äg Bas hat ein ganz anderes Gepräge: es geht nicht mehr darum, daß Gott der Heiligen gedenkt, sondern daß die Heiligen vor Gott unser gedenken; sie sollen uns ihre Fürbitte schenken.

Auf den ersten Blick wird deutlich, daß die Fassung dieses Auftakts in der äg Bas eine viel spätere Entwicklung des Gedenkens an die Heiligen darstellt. Und so käme — falls überhaupt eine unmittelbare Abhängigkeit besteht — nur eine solche der äg Bas von der gr Jak in Frage.

e. Als weitere Besonderheit der Fassung in der äg Bas ist hervorzuheben, daß unser Bemühen um diese Fürbitte der Heiligen auf ein ausdrückliches Gebot des Herrn zurückgeführt wird. Schon Sebastian Euringer hatte sich gefragt, welches Gebot damit gemeint sein könne. Und da er im Neuen Testament nichts Passendes finden konnte, dachte er an das Testamentum Domini⁹³. Indessen versagt auch diese Quelle.

⁹² OrChr 45 (1961) 26–29 und 46 (1962) 33–35.

⁹³ a.a.O. 213 (vgl. Anm. 10).

Ich glaube deswegen, daß wir dennoch im Neuen Testament suchen müssen. Und da stoßen wir auf das Wort des Herrn bei Lk 16, 9: »machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie, wenn es mit euch zu Ende geht, euch in die ewigen Zelte aufnehmen«; wir sollen uns also Freunde machen für die Zeit, »wo es mit uns zu Ende geht«. Und als solche Freunde kommen nur die Heiligen in Betracht, welche in »jener Zeit« vor dem Throne Gottes sich für uns verwenden können. So läßt sich unsere Bitte um die Fürbitte der Heiligen als Befolgung jenes Herrenwortes deuten.

f. Sowohl die Berührung mit der entsprechenden Fassung in der gr Jak wie das inhaltliche Gepräge dieses Auftaktes in der äg Bas läßt mich die Vermutung aussprechen, daß dieses Stück erst sekundär in das anaphorische Fürbittgebet der äg Bas eingedrungen ist.

2. Auch in der Erwähnung des hl. Stephanus könnte ein ähnlicher Einfluß der gr Jak vorliegen⁹⁴.

3. In der Fassung des Gedenkens an den Tagesheiligen schließt sich dagegen die äg gr Bas in der Wendung ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ im Gegensatz zur by Bas an den schon durch PapStr bezeugten und in der gr Mark wie in der äg gr Greg wiederkehrenden Ausdruck an, also an ägyptische Gewohnheit, während sie umgekehrt in der Wendung τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν sich gegen PapStr, gr Mark und äg gr Greg stellt und sich zur by Bas bekennt. Diese letztere Übereinstimmung weist auf eine äg gr Bas und by Bas gemeinsame Vorlage hin⁹⁵.

XII. Das Gedenken an die Toten

1. Die Stellung dieses Gedenkens ist ebenfalls bereits in OrChr 45 (1961) 25–29 behandelt worden.

2. Auch auf die überraschende Kürze der Fassung dieses Anliegens wurde bereits dort⁹⁶ der Finger gelegt.

3. Es seien zur Ergänzung hier nur einige Überlegungen angefügt, die Bedenken hervorrufen, diese Fassung trotz ihrer altertümlich wirkenden Kürze als zur Urgestalt des anaphorischen Fürbittgebetes der Bas gehörig anzusprechen:

a. in der äg Bas erscheint auch nicht ein einziger Ausdruck der Fassung der by Bas. Diese Tatsache macht es ein wenig wahrscheinlich, daß der Redaktor der Fassung der by Bas seine Wendung aus anderen Quellen entnommen hat.

b. durch die Voranstellung des Gedenkens an die Heiligen war der Redaktor der by Bas gezwungen, das Gedenken an die Toten hier sofort

⁹⁴ Vgl. die Gegenüberstellung in OrChr 46 (1962) 39.

⁹⁵ Vgl. OrChr 46 (1962) 36f.

⁹⁶ Vgl. OrChr 46 (1962) 37f.

anzureihen. Dadurch wurde das Gedenken für die Lebenden noch weiter hinausgeschoben. Um diese Verzögerung möglichst abzukürzen, bediente sich der Redaktor einer möglichst knappen Fassung.

4. Der Text des Gedenkens an die Toten weist in der äg Bas starke Berührungen mit Wendungen auf, welche sich im Bereich der Bitten für die Toten auch anderswo finden. Das gilt nicht bloß für Ausdrücke wie τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσαι, sondern auch für solche wie ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ⁹⁷ oder ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς oder ἀπέδρα ὁδὸν καὶ λύπη καὶ στεναγμός.⁹⁸

Wir haben OrChr 42 (1958) 72 solche Ausdrücke in Parallele zu den gleichen Wendungen aus der gr Jak gesetzt. Die weite Verbreitung solcher Wendungen verbietet es jedoch, bei den Wendungen der äg Bas die gr Jak als einzige, unmittelbare Quelle namhaft zu machen. Der Möglichkeiten sind eben viele.

Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß diesem Gebet für die Toten in der äg gr Bas auch ganz persönliche Züge eigentümlich sind.

So verrät schon die Anknüpfung der Bitte für die Toten an das Gedenken an die Heiligen vermittelt der Wendung ὁμοίως μνήσθητι, daß diese Wendung noch geschaffen wurde auf dem Boden der Gleichartigkeit der Bitte für die Heiligen mit der Bitte für die übrigen Toten. Eine solche Anknüpfung finden wir nicht mehr in den übrigen anaphorischen Fürbittgebeten unserer Familie. Diese Beobachtung dient des weiteren zur Stützung unserer Ansicht, daß die Fassung des Gedenkens an die Heiligen, wie sie äg gr Bas jetzt bietet, nicht mehr der ursprünglichen Fassung entspricht. Die ursprüngliche Fassung dürfte in der Linie des ὁμοίως gelegen haben.

Zu den weiteren Zügen persönlicher Textgestaltung gehören Wendungen wie πάντων τῶν (ἐν) ἱερωσύνῃ προαναπαυσασμένων καὶ τῶν λαϊκῶν ταγμάτων.

Ähnliches mag auch von der Wendung ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου gelten.

XIII. Die Überleitung zum Schlußblospruch in der äg Bas

Entsprechend einer weit verbreiteten Gewohnheit lenkt diese Überleitung⁹⁹ den Blick wieder von den Toten auf die Lebenden: ἐκείνων μὲν

⁹⁷ Diese Wendung geht zurück auf eine Fassung, in welcher nur Abraham erscheint. Diese Fassung ist im christlichen Bereich klassisch geworden durch Jesu Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus. Sie hat aber ihre Wurzeln im späten Judentum. Rudolf Meyer formuliert im *Theologischen Wörterbuch zum NT* 3 (1938) 824/6 folgendermaßen: »das kolpos-Motiv gehört in einen größeren, wahrscheinlich vom Judentum erst adoptierten Legendenkranz über Abrahams Wirken im Jenseits hinein«.

⁹⁸ Vgl. Is. 35, 10.

⁹⁹ Zu dieser Überleitung vgl. OrChr 41 (1957) 114 f.

κύριε τὰς ψυχὰς ἐκεῖ λαβὼν ἀνάπαυσον καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξιώσον¹⁰⁰.
 ἡμᾶς δὲ τοὺς ἐνταῦθα παροικοῦντας διατήρησον ἐν πίστει σου καὶ ὁδήγησον
 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, χαριζόμενος ἡμῖν τὴν σὴν εἰρήνην διὰ παντός.

Diese Wendung ist ohne Gegenstück in der by Bas. Höchstens beim letzten Sätzchen könnte man sich fragen, ob es dort nicht wenigstens teilweise einen Widerhall gefunden hat. Man vergleiche die verwandten Texte:

by Bas	gr Jak	gr Mark	Is 26,12	äg gr Bas
τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγά- πην χάρισαι ἡμῖν κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν· πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν.	τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγά- πην χάρισαι ἡμῖν, ὁ θεὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἡ ἐλπίς πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς.	τὴν σὴν εἰρήνην δὸς ἡμῖν· πάντα γὰρ ἀπέ- δωκας ἡμῖν.	εἰρήνην δὸς ἡμῖν· πάντα γὰρ ἀπέ- δωκας ἡμῖν.	χαριζόμενος ἡμῖν τὴν σὴν εἰ- ρήνην διὰ παντός.

Da die Fassung der by Bas sich aufs engste mit der Fassung in der gr Jak berührt und der Text der gr Jak sich genau so wie der Text der by Bas an die Gruppe von Bitten zur Behebung der Spaltungen anschließt, bei der wir uns im Abschnitt XV. für eine Abhängigkeit der by Bas von der gr Jak werden entscheiden müssen, wird auch hier der Schluß nicht anders lauten können als: by Bas ist von gr Jak abhängig. Um so überraschender wirkt es, daß by Bas die Begründung πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν, welche gr Jak nicht kennt, bietet. Ob hier Is 26, 12 unmittelbar eingewirkt hat oder gr Mark?

Bei der Wendung in der äg Bas wird man nicht an einen Einfluß der gr Jak denken, sondern einen Rückgriff auf allgemein gebräuchliche Fassungen annehmen.

XIV. Der Schlußbetspruch

In der äg Bas lautet er: ἵνα σου καὶ ἐν τούτῳ καθὼς καὶ ἐν παντὶ δοξασθῇ καὶ ὑψωθῇ καὶ ὑμνηθῇ καὶ εὐλογηθῇ καὶ ἀγιασθῇ τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ εὐλογημένον ὄνομά σου σὺν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι.

In der by Bas dagegen: καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος . . .

¹⁰⁰ Die drei sa Zeugen (Doresse; Kairo 9260 = PO 28, 386; G. P. Sobhy, *Mélanges Maspéro* 2 [Kairo 1937] 245–50) lassen übereinstimmend καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξιώσον aus.

Sicher ist, daß zwischen diesen beiden Fassungen keinerlei textliche Verwandtschaft besteht. Daher stellt sich die Frage: darf wenigstens eine dieser beiden Fassungen als ursprünglich zur Bas gehörig angesprochen werden? Zur Beantwortung ist zu berücksichtigen:

1. die Schlußbildung der äg Bas findet sich nicht nur in der äg Mark und der äg Greg, sondern auch in der sy Jak. Diese Tatsache weist darauf hin, daß dieser Schlußlobspruch sowohl im ägyptischen wie im syrischen Raum in Übung war. Daher entsteht der Verdacht, daß der Redaktor der äg Bas sich hier von heimischer Gewohnheit hat beeinflussen lassen¹⁰¹.

2. die Schlußbildung der by Bas ist singulär¹⁰². Sie ist der by Bas nur mit der by Chrys gemeinsam. Ihre textliche Fassung paßt vorzüglich zu den Bitten, welche in der by Bas gerade voraufgegangen sind. Da diese Bitten jedoch zu dem offenkundig sekundären Gut in der by Bas gehören, dürfen wir auch diese Fassung nicht für die Urgestalt des anaphorischen Fürbittgebetes der Bas in Anspruch nehmen.

XV. Die bisher noch nicht berücksichtigten Stellen aus dem anaphorischen Fürbittgebet der by Bas

Da wir uns zu Beginn unserer Untersuchungen dafür entschieden hatten, die äg Fassung der Bas zur Richtschnur zu wählen, konnten naturgemäß aus der Fassung der by Bas nur jene Stücke behandelt werden, welche irgendwie mit den in der äg Fassung behandelten in Verbindung stehen. So kam es ganz von selbst, daß ein umfangreiches Material, welches der by Bas als Eigengut zugehört, bis jetzt noch nicht erörtert werden konnte. Das soll jetzt nachgeholt werden.

Das erste dieser Stücke sind die beiden Sätze:

τοὺς ἀγαθοὺς ἐν τῇ ἀγαθότητι διατήρησον,
τοὺς πονηροὺς ἀγαθοὺς ποίησον ἐν τῇ χρηστότητί σου.

Sie sind durch eine Stelle bei Petrus Diaconus geradezu berühmt geworden¹⁰³. Das Zitat lautet: Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris quam pene universus frequentat Oriens inter caetera . . . inquit: Dona Domine virtutem ac tutamentum; malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva. Omnia enim potes et non est qui contradicat tibi. Cum enim volueris salvas et nullus resistit voluntati tuae.

¹⁰¹ Beachte, wie diese Schlußformel bereits auf einem Papyrus des 4. Jh. für Ägypten bezeugt ist! s. PO 18, 443.

¹⁰² Wo diese Schlußformel in anderen Zusammenhängen auftritt, ist sie aus dem anaphorischen Fürbittgebet entlehnt.

¹⁰³ Epistula 16 seu liber Petri Diaconi et aliorum qui in causa fidei a Graecis ex Oriente Roman missi fuerunt = ML 62, 90 oder 65, 449.

Dieses Zitat hat immer wieder den Scharfsinn der Forscher herausgefordert. Denn der erste und letzte Teil des Zitates finden sich überhaupt nicht in der by Bas und der zweite nur in abweichender Gestalt. Goar soll nach dem Zeugnis von Renaudot¹⁰⁴ die Auffassung vertreten haben, Basilius habe zwei Liturgien geschaffen. Renaudot selbst fand alle Stücke in der Basiliusliturgie: »prima testimonii verba Dona Domine virtutem et tutamen ex orationibus petita esse, ubi frequenter occurrunt, aut alia quae idem significant, non minus quam in omnibus cuiuscumque linguae Officiis Sacramentalibus. Ultima verba ex alio quoque loco petita verisimile est: . . . facile igitur fuit, ut in Codicibus quos habebat Petrus Diaconus, haec clausula alicubi reperiretur . . .¹⁰⁵« Während Ferdinand Probst¹⁰⁶ dieses Urteil von Renaudot noch in extenso abdruckt, sind spätere Forscher ganz von ihm abgerückt. R. H. Connolly meint: the text at least of the intercession must have been subjected to revision¹⁰⁷. Und Berthold Altaner, [*Zum Schrifttum der »skythischen« (gotischen) Mönche* = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 72 (1953) 581] kam zu der Formulierung: »es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß der Verfasser des Briefes nach dem griechischen Text übersetzt hat, mag seine Vorlage eine uns nicht bekannte Textform der Basilianischen Liturgie oder eine andere nicht zu identifizierende liturgische Quelle sein«¹⁰⁸. In der Tat zeigt eine genaue Prüfung der Übersetzung und Wiedergabe der griechischen Texte in unserem Briefe, daß die Abweichungen von Original völlig unerheblich sind¹⁰⁹. Wir können also den ersten Teil der Ansicht Altaners nur unterschreiben. Es fragt

¹⁰⁴ Ren I, XXXVIII f.

¹⁰⁵ Wie Anm. 104.

¹⁰⁶ *Liturgie des 4. Jh. und deren Reform* (Münster 1893) 385.

¹⁰⁷ *The Liturgical Homilies of Narsai* = Texts and Studies 8 (Cambridge 1909) 134, Anm. 6.

¹⁰⁸ *Zum Schrifttum der »skythischen« (gotischen) Mönche* = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 72 (1953) 578–581.

¹⁰⁹ In dem Brief werden drei Zitate aus dem Griechischen angeführt:

1. eine Stelle aus Ps.-Athanasius, Quod unus sit Christus
2. ein Stück aus der Disputation des Paulus von Samosata mit dem antiochenischen Presbyter Malchion.
3. unser Zitat aus der Bas.

Da nun das Stück aus der Disputation des Paulus von Samosata griechisch nicht erhalten ist, bleibt zur Prüfung der Zuverlässigkeit der Übertragung nur das Zitat aus Ps.-Athanasius (PG 28, 124 C oder Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* [Tübingen 1904] 295f.). Das Ergebnis lautet: vollständige Übereinstimmung bis auf folgende Kleinigkeiten:

τὸ ἀκτιστον = increatus

τὸ ἀπερίγραφτον = incircumscriptus

τὸ μέγα = magnitudo illa

ἦ... ἦ... ἦ = si... aut... aut

ὑπεδέξατο = carni unita est

ποία ἀκολουθία εἰς ἀπιστίαν καὶ οὗτοι = qua sententia et perfidia etiam isti.

sich also nur: sollen wir uns dafür entscheiden, daß die Vorlage des Verfassers des Briefes wirklich die Basiliusliturgie war oder »eine andere nicht zu identifizierende liturgische Quelle« war. Nach allem, was wir bisher über die Entwicklung des anaphorischen Fürbittgebetes haben feststellen können, bleibt die Möglichkeit, daß diese Vorlage eine andere Rezension darstellte, durchaus gegeben; ja sogar wahrscheinlich. Dafür reden die Unterschiede in den einzelnen Bearbeitungen eine zu deutliche Sprache. Diese Rezension dürfte im wesentlichen der by Fassung entsprechen haben, aber dabei ganz bezeichnende Abweichungen aufgewiesen haben. So scheint der Satz »malos bonos facito, bonos in bonitate conserva« ursprünglich seinen Sitz in einem Gebet für die Gläubigen im allgemeinen gehabt zu haben. Denn er zielt auf die Besserung der Sünder und auf die Bewahrung der Guten in der Tugend. Der eingeeengte Sinn¹¹⁰, den dieser Satz heute im textus receptus im Gebet für die Obrigkeit und das Heer hat, erscheint demgegenüber offenkundig sekundär. Dadurch erweist sich die Vorlage des Verfassers des Briefes als älter. Ein späterer Redaktor hätte also hier eine Änderung vorgenommen — und dabei auch die anderen, im Brief angeführten Sätze in Wegfall kommen lassen¹¹¹.

Nun folgt im Textus Receptus der by Bas die Bitte für Anwesende und Abwesende: *μνήσθητι κύριε τοῦ περιστῶτος λαοῦ καὶ τῶν δι' εὐλόγους αἰτίας ἀπολειφθέντων καὶ ἐλέησον αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου*.

Eine Berücksichtigung der Abwesenden findet sich nicht in allen anaphorischen Fürbittgebeten. Am deutlichsten wird diese Tatsache wohl im anaphorischen Fürbittgebet der Jak: während die syrische Bearbeitung sehr wohl der Abwesenden gedenkt, bietet die griechische Bearbeitung kein entsprechendes Gegenstück¹¹².

Im Bereich der diakonalen Reihen wird eine Berücksichtigung der Abwesenden bereits durch Johannes Chrysostomus bezeugt: *ὑπὲρ τῶν ἐνταῦθα καὶ ὑπὲρ τῶν ἀπανταχοῦ*¹¹³.

Die konkrete Formulierung in der by Bas steht der entsprechenden Wendung in den ApKo sehr nahe: *ὑπὲρ τῶν δι' εὐλογον αἰτίαν ἀπόντων*¹¹⁴.

¹¹⁰ Die Bruchstücke der by Bas aus der Uffenbachschen Bibliothek (MG 106, 1292–1310) bieten hier die bezeichnende Lesart *στρατηγούς* statt *ἀγαθούς*! — Der Textus Receptus hat zu *ἐν τῇ ἀγαθότητι* ein *σου* hinzugefügt — in Angleichung an das gleich folgende *ἐν τῇ χρηστότητι σου* — und dadurch den eigentlichen Sinn der Bitte verdunkelt!

¹¹¹ Vgl. Esther 13, 2–4 = 9–11.

¹¹² Am deutlichsten kenntlich gemacht bei Rücker, *Jakobosanaphora* 28. Der Ausdruck *περιστῶτος λαοῦ* findet sich auch sonst; vgl. für gr Jak: Brightm 37, Z. 10 oder für den eigentlichen by Bereich: Brightm 374, Z. 1. Indessen entspricht ein solcher Ausdruck zu sehr allgemein menschlichen Verhältnissen, als daß man hier nach Abhängigkeiten fragen dürfte.

¹¹³ PG. 56, 182.

¹¹⁴ Brightm 22.

Indessen läßt sich aus dem Befund nichts Sicheres über das Abhängigkeitsverhältnis entnehmen.

Bei der sich anschließenden eigentlichen Bitte verdient die Tatsache Beachtung, daß zwei recht alte Zeugen¹¹⁵ das καὶ ἡμᾶς auslassen. Indessen glaube ich nicht, daß diese beiden Zeugen hier die ursprüngliche Fassung bieten. Die Auslassung dürfte vielmehr sekundär dadurch entstanden sein, daß der Schreiber im Augenblick nur noch die Abwesenden im Auge hatte. — Die Anwesenden erhielten aus höflicher Bescheidenheit den Platz hinter den Abwesenden!¹¹⁶

Überraschenderweise schließt sich nun als erste konkrete Bitte eine solche um gefüllte Scheuern an: τὰ ταμειᾶ αὐτῶν ἐμπλησον παντὸς ἀγαθοῦ. Eine solche Bitte findet sich weder in den übrigen Rezensionen der Bas noch im anaphorischen Fürbittgebet der gr Jak oder der ApKo oder der gr Mark oder der äg Greg. Als Anregung mögen dem Redaktor Schriftstellen wie folgende gedient haben: Prov. 3, 10 ἵνα πιμπλᾶται τὰ ταμειᾶ σου oder Ps. 143, 13 τὰ ταμειᾶ αὐτῶν πλήρη oder ähnliche.

Sodann richtet der Redaktor seinen Blick auf die Urzelle menschlicher Gemeinschaft: die Familie: τὰς συζυγίας αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διατήρησον. Damit die Eigenart dieser Fassung besser in die Augen springt, seien hier folgende Parallelen angeführt:

1. die häufig verbreitete und wohl auch alte Fassung: ὑπὲρ τῶν ... ἐν σεμνῷ γάμῳ διαγόντων¹¹⁷.
2. eine leichte Erweiterung dieser Wendung bietet das anaphorische Fürbittgebet der ApKo: ὑπὲρ τῶν ἐν σεμνοῖς γάμοις καὶ τεκνογονίαις¹¹⁸.
3. die diakonale Fassung derselben ApKo bietet die bezeichnende Variante: ὑπὲρ τῶν ἐν συζυγίαις καὶ τεκνογονίαις¹¹⁹.
4. und nach der hl. Kommunion betet der Priester in denselben ApKo: τοὺς ἐν γάμῳ διαφύλαξον ἐν πίστει¹²⁰.
5. das anaphorische Fürbittgebet der gr Greg kennt die Wendung: τοῖς ἐν σεμνῷ γάμῳ τὴν εὐζωίαν¹²¹.

Die gleiche Eigenständigkeit des Redaktors zeigt sich auch in der

¹¹⁵ Das sind

1. der Codex Porphyrii = Leningrad, Öffentliche Bibliothek, Cod. 226 (10. Jh.); vgl. A. Strittmatter, »Missa Graecorum« ... = Traditio 1 (1943) 81, Anm. 5.
2. Die armenische Übersetzung der by Bearbeitung der Bas nach Catergian-Dashian, *Die hl. Liturgien bei den Armeniern* ... (Wien 1897) 207.

¹¹⁶ Die Hs. 773 der Nationalbibliothek zu Athen (17. Jh.) hat diese Höflichkeit außer acht gelassen und das ἡμᾶς vorangestellt; vgl. P. Trempelas, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι* (Athen 1935) 186.

¹¹⁷ Vgl. OrChr 47 (1963) 30.

¹¹⁸ Brightm 22.

¹¹⁹ Brightm 11.

¹²⁰ Brightm 26.

¹²¹ Ren 1, 99.

folgenden Gruppe von Bitten: τὰ νήπια¹²² ἐκθρεψον — τὴν νεότητα¹²³ παιδαγωγήσον — τὸ γῆρας¹²⁴ περικράτησον.

Die nun (bis Brightm 334, Z. 30) folgenden Bitten sind alle schon früher behandelt worden¹²⁵. Dann setzt wieder (bis Brightm 335, Z. 25) echtes Eigengut der by Bas ein. Die Eigenständigkeit ist so groß, daß wir uns bei der Anführung von Parallelen auf folgende Sätze beschränken dürfen:

1. τῶν ἀγαπώντων ἡμᾶς καὶ τῶν μισούντων. Hierzu ist aus der diakonalen Reihe der ApKo zu vergleichen: ὑπὲρ ἐχθρῶν καὶ μισούντων ἡμᾶς¹²⁶ und aus dem anaphorischen Fürbittgebet derselben ApKo: ὑπὲρ τῶν μισούντων ἡμᾶς καὶ διωκόντων ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου¹²⁷. Indessen reicht die Gemeinsamkeit nicht aus, um von einer wirklichen Abhängigkeit sprechen zu können.

2. τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν. Hier darf die Verwandtschaft zu der entsprechenden Wendung in der gr Jak nicht übersehen werden. In ihr treffen wir sowohl in der diakonalen Reihe wie im anaphorischen Fürbittgebet die Fassung: τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν (ὥστε) τοῦ μνημονεῦειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς¹²⁸. Wenn hier eine unmittelbare Abhängigkeit vorliegen sollte, dann darf sie nur in dem Sinn ausgesprochen werden, daß die by Bas die Entlehnende ist. Denn in dieser Richtung liegen die übrigen Fälle des Verhältnisses der Fürbittgebete dieser beiden Liturgien¹²⁹; und obendrein erweist sich der Zusatz τοῖς ἀναξίοις als ein besonderes Kennzeichen der by Bearbeitung der Bas¹³⁰. Indessen legt die Tatsache, daß es sich bei diesem Anliegen um einen ganz allgemein menschlichen Wunsch handelt, aufs eindringlichste nahe, hier gar nicht einmal die Frage nach unmittelbarer Abhängigkeit zu stellen, auch wenn einige Worte völlig übereinstimmen.

3. Ähnlich dürfte das Urteil bei dem bald folgenden Satz ὧν ἡμεῖς οὐκ ἐμνημονεύσαμεν δι' ἄγνοιαν ἢ λήθην ἢ πληθοῦς ὀνομάτων zu lauten haben.

4. In etwas anderer Richtung liegen die Verhältnisse bei der abschließenden Begründung. Hier überrascht auf den ersten Blick die große Nähe zu einer entsprechenden Wendung in der gr Mark:

¹²² Zu νήπια: dieses Wort hat hier eindeutig den Sinn: Kleine Kinder. In diesem Sinn ist es im anaphorischen Fürbittgebet der by Chr, der gr Jak, der sy Jak, der gr Mark, der gr Greg, der äg Bas nicht anzutreffen. Im anaphorischen Fürbittgebet der ApKo hat das Wort die Bedeutung: Jungbekehrte; vgl. ApKo 8, 10 = Brightm 11; ApKo 8, 12 = Brightm 22; ApKo 8, 15 = Brightm 26.

¹²³ Zu νεότητα: vgl. äg gr Greg: τοὺς νέους σωφρόνισον; Ren 1, 99.

¹²⁴ Diese Altersstufe wird auch in by Jak besonders berücksichtigt: τῶν ἐν γῆρᾳ καὶ ἀδυναμίᾳ ὄντων = PO 26, 186 und 210. äg gr Greg: τοὺς πρεσβύτας περίζωσον = Ren 1, 99.

¹²⁵ Vgl. OrChr 47 (1963) 43–46. Zu τοὺς ὀχλουμένους κτλ vgl. OrChrP 30 (1964) 410. Zu Brightm 334, 21–28 vgl. OrChr 46 (1962) 56–58.

¹²⁶ Brightm 11.

¹²⁷ Brightm 22.

¹²⁸ PO 26, 186 und 212.

¹²⁹ Vgl. besonders OrChr 47 (1963) 24f.

¹³⁰ Vgl. OrChr 47 (1963) 48.

Bas	Mark ¹³¹
ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων	s.u.
ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων	ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων
s.o.	ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων
om	ἡ ἀνάστασις τῶν πεπτωκότων
ὁ τῶν χειμαζομένων σωτήρ ὁ τῶν πλεόντων λιμὴν	ὁ λιμὴν τῶν χειμαζομένων
ὁ τῶν νοσούντων ἱατρός	om
om	ὁ ἔκδικος τῶν καταπονουμένων

1. richtig gemeinsam ist nur ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων
ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων

aber auch hier schon ein Unterschied in der Reihenfolge!

Ba	Mark
2. halb gemeinsam ist: ὁ τῶν χειμαζομένων [σωτήρ ὁ τῶν πλεόντων] λιμὴν ¹³²	ὁ λιμὴν τῶν χειμαζομένων

3. gr Mark als Sondergut: ἡ ἀνάστασις τῶν πεπτωκότων
ὁ ἔκδικος τῶν καταπονουμένων

4. gr Bas hat als Sondergut: ὁ τῶν νοσούντων ἱατρός

Daraus ergibt sich: da das eigentliche Gemeinsame auch sonst vorkommt¹³³, ist ein Rückgriff auf allgemein bekanntes Textgut das wahrscheinlichste. Hinzu kommt, daß in gr Mark selbst noch ein Wachstum in diesen Gliedern zu beobachten ist¹³⁴.

Gerade dieser Abschnitt mit den »echten« eigenen Formulierungen des Redaktors des anaphorischen Fürbittgebetes der by Ba offenbart sein Bestreben, doch ja niemanden und nichts in dieser heiligen Stunde zu übersehen. Dabei befließt er sich einer Reinheit der Diktion, welche diese Partien zu den Perlen griechischer christlicher Gebetsrede erheben!

Aber wir sind mit dem Eigengut der by Bas noch nicht ganz fertig! Ganz zum Schluß des anaphorischen Fürbittgebetes — nach der Bitte für den niederen Klerus — tauchen noch einmal ein paar Sätze ganz

¹³¹ Vgl. die ausführlichere Übersicht in OrChrP 30 (1964) 406.

¹³² Überraschend bleibt, daß Trempelas in seiner Ausgabe der by Bas hier ὁ τῶν χειμαζομένων λιμὴν bietet. Das sieht aus, als sei beim Setzen etwas ausgefallen. Alle veröffentlichten Hss. stimmen mit unserer Lesung überein.

¹³³ ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων findet sich z.B. im Gebet zur Brechung in dem sa Bruchstück der Bas (Doresse-Lanne 30); bloßes ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων z.B. im by Ritus der Krankenölung (Euchologion to mega [Rom 1873] 199).

¹³⁴ Vgl. OrChrP 30 (1964) 406.

eigener Prägung auf! Da sind zunächst zwei Bitten ganz umfassenden Charakters:

ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου, κύριε.

ἐπιφάνηθι ἡμῖν τοῖς πλουσίοις σου οἰκτιρμοῖς.

Seit den Tagen des Alten Testaments sind Wendungen mit ἐπίσκεψαι ἡμᾶς sehr beliebt¹³⁵. Daher treffen wir sie auch im anaphorischen Fürbittgebet an den verschiedensten Stellen; so:

ἐπίσκεψαι τὸν κόσμον σου ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς¹³⁶.

ἐπίσκεψαί με ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς¹³⁷.

ἐπίσκεψαι καὶ ἴασαι ἡμᾶς διὰ τοῦ σωτηρίου σου¹³⁸.

τοὺς νοσοῦντας κύριε τοῦ λαοῦ σου ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς ἴασαι¹³⁹.

Indessen stimmt keine von diesen Stellen genau mit der obigen Fassung in der by Bas überein. Wir müssen also wiederum sagen, daß unser Redaktor seine Wendungen im letzten doch wieder selbständig formt.

Zu der Wendung ἐπιφάνηθι ἡμῖν κτλ habe ich bislang im Textgut der griechischen anaphorischen Fürbittgebete keine eigentliche Parallele entdecken können. Es sei aber darauf hingewiesen, daß sich im Benedictus Luk 1, 78 die beiden Zeitwörter »heimsuchen« und »aufleuchten« unmittelbar folgen.

An die Bitte um günstige Witterung¹⁴⁰ schließt sich eine Gruppe von Bitten, welche wieder unsere besondere Aufmerksamkeit herausfordern:

Gegenüberstellung der Texte

by Bas	gr Jak	äg gr Greg ¹⁴¹
παῦσον τὰ σχίσματα τῶν ἐκκλησιῶν.	παῦσον τὰ σχίσματα τῶν ἐκκλησιῶν.	παῦσον τῆς ἐκκλησίας τὰ σχίσματα.
	τὰς τῶν αἱρέσεων ἐπαναστάσεις ἐν τάχει κατάλυσον.	τῶν αἱρέσεων κατάλυσον
σβέσον τὰ φρύαγματα τῶν ἐθνῶν.	κατάβαλε τὸ φρύαγμα τῶν ἐθνῶν.	τὸ φρύαγμα.
τὰς τῶν αἱρέσεων ἐπαναστάσεις ταχέως κατάλυσον ἐν δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος		
	ὑψώσον κέρας χριστιανῶν.	

¹³⁵ z.B. Ps. 105, 4f.

¹³⁶ PO 26, 172.

¹³⁷ PO 26, 208.

¹³⁸ Brightm 127.

¹³⁹ Brightm 126.

¹⁴⁰ S. oben S. 18f.

¹⁴¹ Ren 1, 99.

Beurteilung

1. Trotz mancher Unterschiede im einzelnen kann an der Verwandtschaft der Texte kein Zweifel aufkommen.

2. Schwieriger ist es aber, die Richtung zu bestimmen, in welcher der Strom geflossen ist. Wenn wir bei der Prüfung nur auf diese Texte beschränkt wären, so ließe sich wohl nicht mit Sicherheit sagen, welcher Text der abhängige ist. Da wir jedoch im Laufe unserer Untersuchungen schon öfters Fälle kennen gelernt haben, in welchen der Redaktor der by Bas sich vom anaphorischen Fürbittgebet der gr Jak hat beeinflussen lassen, glaube ich auch diese Stelle in dem genannten Sinn deuten zu müssen.

An diese Bitten schließt der Redaktor der by Bas eine Bitte um Aufnahme in das Reich Gottes: πάντας ἡμᾶς πρόσδεξαι εἰς τὴν βασιλείαν σου, υἱοὺς φωτὸς καὶ υἱοὺς ἡμέρας ἀναδείξας¹⁴² Mit dieser Bitte könnte die Schlußwendung in der äg Bas zusammenhängen: ὁδηγήσον ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Indessen sind bei genauerem Zusehen die Unterschiede so groß, daß eine gegenseitige Abhängigkeit zum mindesten als höchst fragwürdig erscheint¹⁴³.

C. Die Reihenfolge der einzelnen Bitten

Bisher haben wir die einzelnen Bitten vor allem hinsichtlich ihrer textlichen Fassung geprüft. Jetzt bleibt uns noch die Aufgabe, der Reihenfolge, in welcher die einzelnen Bitten in den einzelnen Bearbeitungen auftreten, unser Augenmerk zuzuwenden.

Die äg Bas hält sich ganz an die alte Ordnung: erst für Lebende, dann für Tote. In der Folge der Bitten für die Lebenden erscheint zuerst die Bitte für die Kirche, dann für die Hierarchie und den gesamten Klerus.

Die by Bas stellt das Gedenken für die Heiligen und die Toten als Ganzes vor die Bitten für die Lebenden. — In der Folge der Bitten für die Lebenden erscheint die Bitte für den eigenen Bischof, die übrige Hierarchie und den niederen Klerus nicht mehr unmittelbar hinter der Bitte für die Kirche, sondern erst viel, viel später, hinter der Bitte für die eigene Stadt¹⁴⁴. — Die Bitte für die offerentes erfährt eine auffallende Bevorzugung: sie erscheint gleich hinter der Bitte für die Kirche.

¹⁴² Brightm fügt hinter ἀναδείξας ein ἡμῶν hinzu und teilt deswegen den Satz anders ab; auf grund der Verwandtschaft zum Text in der gr Jak wie auch nach Ausweis der Hss. völlig zu Unrecht.

¹⁴³ Jetzt schließt sich in by Bas die Bitte um den Frieden an, welche bereits oben S. 28 behandelt wurde. — Auch zu dem Schlußblospruch in by Bas wurde bereits Stellung genommen.

¹⁴⁴ Wenn gr Mark ebenfalls die Bitte für den eigenen Bischof, die übrige Hierarchie und den niederen Klerus von der Bitte für die Kirche trennt, so liegt auch hier eine sekundäre Entwicklung vor; vgl. OrChrP 30 (1964) 433–37.

Das alles bedeutet, daß der Redaktor des anaphorischen Fürbittgebetes der by Bas in geradezu revolutionierender Weise sich von der Tradition gelöst hat.

D. Hauptergebnisse

1. die Tatsache, daß das anaphorische Fürbittgebet der äg Bas mit demjenigen der by Bas umfangreiche Texte gemeinsam hat, welche sich in dieser Fassung in anderen anaphorischen Fürbittgebeten nicht finden, zwingt zu dem Schluß, daß die Basiliusliturgie schon in dem ältesten greifbaren Zustand ein anaphorisches Fürbittgebet aufwies.

2. ob dieses ursprüngliche anaphorische Fürbittgebet noch mehr Texte aufwies, als durch die Übereinstimmung von by Bas und äg Bas noch heute nachgewiesen werden kann, läßt sich nicht einmal mit einem Grad von Wahrscheinlichkeit sagen.

3. die Verwandtschaft der ägyptischen und der byzantinischen Bearbeitung ist im Bereich des anaphorischen Fürbittgebetes ganz anders gelagert als im Bereich des eucharistischen Hochgebetes. Das hängt mit der allgemeinen Entwicklung des anaphorischen Fürbittgebetes zusammen. Erst jetzt leuchtet in ganzer Klarheit auf, wie recht wir taten, als wir vor 35 Jahren das eucharistische Hochgebet ganz für sich allein untersuchten.

4. das anaphorische Fürbittgebet der äg Bas wie dasjenige der by Bas haben jedes für sich¹⁴⁵ eine starke sekundäre Eigenentwicklung durch Erweiterung und Umbildung erfahren.

¹⁴⁵ Die sekundäre Entwicklung der Bitte um günstige Witterung ist in OrChrP 30 (1964) 415-24 erläutert worden.

Chanmetifragmente

Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung*

von

Joseph Molitor

4. Die Johannestexte der Chanmetifragmente.

Nur zwei Chanmetibruchstücke enthalten Texte des Johannesevangeliums, das Grazer Sinailektionar und das Tifiser Chanmetipalimpsest 844. Aber das Sinailektionar bietet uns, in drei Perikopen von ungleicher Länge eingeteilt, das ganze 20. Kapitel des Evangeliums, während das Fragment 844 wenigstens Jo 21, 7–17a aufweist.

I. Einzeluntersuchungen

a) Jo 20, 1–18 (Sin)

Die erste Perikope des Lektionars ist mit der Überschrift versehen: Ex Iohannis (iohanēsi) capite sancti Evangelii lectio. Der liturgische Verwendungszweck ist nicht angegeben.

20,1 In — una illa sabbatorum Mariam Magdalena (magdaneli): Venit (*aor.*) mane dum tenebrae (*sg.*) adhuc fuerunt (= erant) in-sepulcrum illud. Et vidit saxum illud sublatum ex (= a) ianua illa sepulcri. **2** Currebat et venit ad-Simonem Petrum (simon petrēsa *gen.*) et unum (= alterum) illum discipulum qui carus-erat Iesu (= quem diligebat Iesus). Et dixit illis: Sustulerunt Dominum ex sepulcro et non scio ubi collocaverunt (= posuerunt) illum. **3** Prodivit (= exiit) Petrus (petre) et unus (= alter) ille discipulus, et veniebant ad-sepulcrum. **4** Currebant ambo simul: Unus (= alter) autem ille discipulus praecurrebat citius Petro. Et venerunt (!) primum ad-sepulcrum. **5** Intropexit in-sepulcrum illud et vidit linteamina posita, intro autem non intravit. **6** Venit Simon Petrus (petre) quoque post illum et intravit in-sepulcrum. Et vidit linteamina illa posita, **7** et sudarium (sudari) illud quod fuit in-capite illius, non cum linteaminibus positum, sed seorsum complicatum in-unum locum. **8** Tunc intravit unus quoque (= et alter) ille discipulus qui venit primus Petro (= prior quam Petrus) ad-sepulcrum. Et viderunt et crediderunt, **9** quia nondum noverant Scripturam (*verb.* [id] scripti) quoniam fas est (= oportet) eum a-mortuis surgere. **10** Abierunt rursum seorsum discipuli. **11** Mariam autem stetit extra (= foris) apud (= ad) monumentum et flebat; et ut flebat intropexit in-sepulcrum illud. **12** Et vidit duos angelos vestitos vestibus albis sedentes: Unum a-capite et unum a-pedibus ubi (+ *igi*) locatum-est corpus Iesu (iesuji). **13** Et dixerunt illi (*dat.*) angeli illi: Mulier, cur fles? Illa autem dixit illis: Quia sustulerunt Dominum meum a-sepulcro et non scio ubi collocaverunt illum. **14** Cum hoc dixit: Retrorsum-conversa-est et vidit Iesum stantem et non sciebat quia Iesus est. **15** Dixit illi Iesus: Mulier, cur fles, quem quaeris? Illa cogitaverat (*verb.* ab-illa cogitatum-erat) quoniam hortulanus ille est. Dixit illi: Domine, si-igitur

* Vgl. OrChr 41 (1957) 22–34, 43 (1959) 17–23, 44 (1960) 17–24, 45 (1961) 115–126 und 46 (1962) 19–24.

tu sustulisti, nuntia mihi ubi collocasti ut ego surripiam illum; **16** dixit illi Iesus: Mariam! Retrorsum-conspexit illa et dixit illi hebraice Rabuni quod dicitur Magister. Et [ac]currebat ad-occurrendum ei; **17** dixit illi Iesus: Ne tangas me quia nondum ascendi (*verb.* ascensus sum) ad-Patrem meum (*gen.*). Abi ad-fratres meos (*gen.*) et dic illis: Ascendo ad-Patrem meum (*gen.*) et ad-Patrem vestrum (*gen.*), ad-Deum meum (*gen.*) et ad-Deum vestrum (*gen.*). **18** Venit Mariam Magdalena (magdaneli) ad-nuntiandum discipulis eius. Quia vidit Dominum et hoc dixit illi.

Schon auf den ersten Blick fällt die Abhängigkeit von Sin mit der sekundären OT-Überlieferung auf; freilich versagt sich Op bis Vers 15 einschließlich:

	Sin	Ad	Tb
1. Jo 20, 1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων	in-una illa sabba-torum = Tb	et in-una sabbati illa; vgl. sy, arm	in-una illa sabba-torum
2. Jo 20, 1 ἔρχεται	venit (<i>aor.</i>) = Tb; vgl. sy	venit (<i>praes.</i>); vgl. arm	venit (<i>aor.</i>)
3. Jo 20, 1 πρωτὶ σκοτίας ἔτι οὐσης	mane dum adhuc tenebrae fuerunt = Tb	quia mane crepus-culum-matutinum tantum	mane dum adhuc tenebrae fuerunt
4. Jo 20, 1 ἡρμένον] + ἀπὸ τῆς θύρας NW 565. 579 al. d fr	sublatum ex(= a) ianua illa ¹	sublatum ex (= a) ianua illa ¹	sublatum ex (= a) ianua illa ¹
5. Jo 20, 2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται	currebat et venit (<i>aor.</i>) = Tb: om οὖν	tunc adhuc (=quidem)cum-cursu ivit; vgl. syp, arm	currebat et venit (<i>aor.</i>): om οὖν
6. Jo 20, 2 οἶδα Tat 348 al. er	scio; vgl. arm	scio; vgl. arm	scio; vgl. arm
7. Jo 20, 3 ἐξῆλθεν οὖν	exiit: om οὖν; vgl. arm	exiit: om οὖν; vgl. arm	exiit: om οὖν; vgl. arm
8. Jo 20, 4 δὲ οἱ δύο ὁμοῦ	ambo simul = Tb	ambo in-unum (= una); vgl. arm	ambo simul
9. Jo 20, 4 καὶ ... προέδραμεν] ὁ δὲ statt καὶ 33 U al.	autem...praecur-rebat = Tb	et...prorupit	autem...praecur-rebat
10. Jo 20, 4 ἦλθεν	venerunt(!) ²	[per]venit	venit
11. Jo 20, 5 καὶ παρακύψας	introspexit in-se-pulcrum illud = Tb: om καὶ	introspexit: om καὶ	introspexit in-se-pulcrum illud: om καὶ
12. Jo 20, 5 βλέπει κείμενα τὰ ὀρθό-νια] + μύνα (Lk 14, 12) 1223. 397	et vidit (+ Plural-infix) linteamina posita; vgl. Tb	et vidit lacinias (= pannos) (vgl. Lk 24, 12) illas: om κείμενα	et vidit (ohne Pluralinfix) linteamina posita

¹ Mit Ausnahme des nomen gentile Magdalena (Sin: magdaneli = Ad; Tb: magdaleneli) stimmt Sin in Vers 1 vollständig mit Tb überein, selbst in der Orthographie: Nr. 4 agebuli (nachlässigere Schreibung!) Sin + Tb gegen ag-gebuli Ad.

² A. Schanidze verbessert in seiner Altgeorgischen Chrestomathie (Tiflis 1935) S. 12 venerunt in venit (vgl. Tb). Auffällig ist jedenfalls, daß in Vers 3 beim Sinaisyrer (sys) für ἐξῆλθεν der Plural: et exierunt (duo) steht! Also doch syrischer Einfluß?

	Sin	Ad	Tb
13. Jo 20, 5 οὐ μέν- τοι εἰσῆλθεν	intro autem non intravit; vgl. sy, arm	intro autem non intravit; vgl. sy, arm	intro autem non intravit; vgl. sy, arm
14. Jo 20, 6 ἔρχεται οὖν καὶ	venit et: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	ivit et: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	venit et: <i>om</i> οὖν; vgl. arm
15. Jo 20, 6 τὰ ὀθό- νια κείμενα	lintheamina illa po- sita = Tb	lacinias illas quia positae-sunt; vgl. arm	lintheamina illa po- sita
16. Jo 20, 7 τὸ σου- δάριον	sudarium illud = Tb	mucinnium (= li- num) illud	sudarium illud
17. Jo 20, 7 οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κεί- μενον	non cum lintheami- nibus positum = Tb	non cum aliis illis mucinniis locatum- est; vgl. arm	non cum lintheami- nibus positum
18. Jo 20, 7 χωρίς	seorsum = Tb	in-se	seorsum
19. Jo 20, 8 τότε οὖν εἰσῆλθεν] <i>om</i> οὖν Tat r v	tunc intravit = Tb: <i>om</i> οὖν; vgl. sy, arm	tunc venit: <i>om</i> οὖν; vgl. sy, arm	tunc intravit: <i>om</i> οὖν; vgl. sy, arm
20. Jo 20, 8 ὁ ἐλθὼν πρῶτος	qui venit primus Petro (= prior quam Petrus) = Tb	qui venerat prae- vie; vgl. arm	qui venit primus Petro (= prior quam Petrus)
21. Jo 20, 8 καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν] εἶδον... ἐπίστευ- σαν (vgl. 20, 9) 69. 124	et viderunt et cre- diderunt = Tb; vgl. sy	vidit et credidit: <i>om</i> καὶ; vgl. arm	et viderunt et cre- diderunt; vgl. sy
22. Jo 20, 9 ᾗδειςαν τὴν γραφὴν] ᾗδει K* b c e ff ² q r	noverant scriptu- ram = Tb	cognitor (= gna- rus) fuit librorum; vgl. sy, arm	noverant scriptu- ram
23. Jo 20, 10 ἀπῆλ- θον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοῦς	abierunt rursum seorsum: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	congregati-sunt in- unum (vgl. Nr. 8) deinde (= rursum): <i>om</i> οὖν	abierunt rursum se- orsum: <i>om</i> οὖν; vgl. arm
24. Jo 20, 11 ὥς οὖν ἐκλαιεν	et ut flebat; vgl. sy	et dum illa (<i>igi</i>) fle- bat; vgl. arm	et dum flebat
25. Jo 20, 12 ἐν λευ- κοῖς καθεζομέ- νους	vestitos vestibus albis sedentes	vestitos cum-albis quoque quia se- debant; vgl. arm	cum-albis sedentes
26. Jo 20, 12 ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα	ubi (+ <i>igi</i>) ³ loca- tum-est corpus Iesu	ubi positae-sunt carnes illae	ubi (+ <i>igi</i>) ³ loca- tum-est corpus Domini
27. Jo 20, 13 καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι	et dixerunt illi (<i>dat.</i>) angeli illi = Tb; vgl. sy	et illi dixerunt illi (<i>dat.</i>); vgl. arm	et dixerunt illi (<i>dat.</i>) angeli illi; vgl. sy
28. Jo 20, 13 λέγει αὐτοῖς	illa autem dixit illis = Tb	dixit illis	illa autem dixit illis
29. Jo 20, 14 ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω	hoc cum dixit, foras (= retror- sum) se-vertit (<i>verb.</i> revertit)	et hoc ut-primum dixit se-vertit (<i>verb.</i> revertit) foras; vgl. sy, arm	hoc cum dixit, se- vertit (<i>verb.</i>) rever- tit) foras

³ Der Zusatz (+ οὐο) hinter ubi bei Sin + Tb gegen Ad soll wohl das griechische ὅπου besser zum Ausdruck bringen, ist also jüngeren Ursprungs!

	Sin	Ad	Tb
30. Jo 20, 15 ἐκείνη δοκοῦσα	illa cogitaverat (<i>verb.</i> ab-illa cogitatum-erat) = Tb collocasti = Tb	illa hoc[-modo] (=ita) cogitabat; vgl. arm collocaverunt	illa cogitaverat (<i>verb.</i> ab-illa cogitatum-erat) collocasti
31. Jo 20, 15 ἔθρηκας αὐτόν			
32. Jo 20, 15 καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρῳ	ut ego surripiam illum = Tb	et ego tollam illum	ut ego surripiam illum
33. Jo 20, 16 στραφεῖσα ἐκείνη λέγει	retrosum-conspexit illa et dixit = Tb	et illa ei-conversast et dixit; vgl. arm	Tb: retrosum-conspexit illa (Op: conspexit illa-retrosum) et dixit
34. Jo 20, 16 ἑβραϊστί	hebraice (hebraelebr) = Tb	ebraice (ebraelebr) = Op	Op: ebraice (ebraelebr); Tb: hebraice (hebraelebr)
35. Jo 20, 16 ῥαββουνί, ὃ λέγεται	rabuni quod dicitur	hrabbuni quod interpretatur (<i>pass.</i>); vgl. arm	Op: rabi quod dicunt; Tb: raboni quod interpretatur (<i>pass.</i>)
36. Jo 20, 16 διδάσκαλε] + καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ Θ 13. 346. gat	magister + et [ac]-currebat ad-occurrendum ei = OT; vgl. sy	magister = arm	magister + et [ac]-currebat ad-occurrendum
37. Jo 20, 17 μὴ μου ἅπτου	ne tangas me	ne me-tangas	ne <introrsum>-tangas me
38. Jo 20, 17 πρὸς τὸν πατέρα] + μου ALOXΓΔΛΠ al. af ff² al.	ad-Patrem meum	ad-Patrem meum	ad-Patrem meum
39. Jo 20, 17 πορεύου δέ] om δέ Tat A	abi = OT	sed i	abi
40. Jo 20, 18 ἔρχεται ... ἀγγέλλουσα	venit (<i>aor.</i>) ... ad-nuntiandum = Op	venit (<i>praes.</i>) ... et evangelizat; vgl. arm	Op: venit (<i>aor.</i>) ... ad-nuntiandum; Tb: venit (<i>aor.</i>) et evangelizavit(<i>aor.</i>) ⁴
41. Jo 20, 18 τοῖς μαθηταῖς] + αὐτοῦ D	discipulis eius = OT	discipulis illis; vgl. arm	discipulis eius
42. Jo 20, 18 ὅτι ἑώρακεν τὸν κύριον καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ	quia vidit Dominum et hoc dixit illi = Tb	quoniam vidit illa Dominum et hoc dixit illi; vgl. arm	quia vidit Dominum et hoc (hoc-modo Op) dixit illi

⁴ Tb steht mit seinem Wortlaut (et evangelizavit) der Peschitta am nächsten; vgl. sy!

Bis Nr. 32 inkl. haben wir neben Ad nur Tb als Vergleichsmittel für Sin zur Verfügung. Hier ist das Ergebnis:

$$\begin{aligned}\text{Sin} &= \text{Tb } 23 \times (1, 2^{*5}, 3, 4, 5, 8, 9^*, 11, 14^{+6}, 15, 16, 17, 18, 19^+, 20, \\ &\quad 21^*, 22, 23^+, 27^*, 28, 30, 31, 32). \\ &= \text{Tb} + \text{Ad } 3 \times (6^+, 7^+, 13^{*+}). \\ &\quad \text{ähnelt Tb } 1 \times (12).\end{aligned}$$

Sin = Tb-Überlieferung 27 × von 32 Fällen!

Sin selbständig 5 × (10?, 24?, 25, 26, 29).

Tb selbständig 4 × (24, 25, 26, 29).

Ad selbständig 29 × (1⁺, 2⁺, 3^{*}, 4, 5⁺, 8⁺, 9, 10, 11, 12^{*}, 14⁺, 15⁺, 16⁺, 17⁺, 18, 19⁺, 20⁺, 21⁺, 22⁺, 23⁺, 24⁺, 25⁺, 26, 27, 28, 29^{*}, 30⁺, 31^{*}, 32).

Sin steht vollständig im Schatten von Tb und hat höchstens 5 × eine eigene Lesart. Zweimal (10, 24) ist sein Verhältnis zu Tb nicht klar: Jo 20, 4 kann der Plural venerunt eine Verschreibung sein, wie ja Schanidze in seiner Chrestomathie S. 12 auch venit = Tb setzt; Jo 20, 11 ist vielleicht Blakes Apparat ungenau und statt dum (*vidre*) wie bei Ad vielmehr ut (*vithar*) wie bei Sin auch von Tb zu lesen. Dann hätten wir 29 × eine Verwandtschaft von Sin mit Tb. In Nr. 2 könnte Tb sogar die ältere Textform vor Ad haben, während in Nr. 25 Tb offenbar jünger als Sin ist, das freilich von Ad überragt wird. — Ebenso oft (29 ×) hat aber Ad eine von Sin und Tb unabhängige, selbständige Form. 18 × weist Ad in diesen ersten 32 Fällen typisch armenische Lesarten auf, Sin + Tb nur 2 ×.

Besondere Beachtung verdienen die Nummern 33–42, wo sich zu Tb wieder Op (Op + Tb = OT) hinzugesellt:

$$\begin{aligned}\text{Sin} &= \text{OT } 3 \times (36, 39, 41) \\ &= \text{OT} + \text{Ad } 1 \times (38^*)\end{aligned}$$

$$\text{Sin} = \text{OT } 4 \times$$

$$\text{Sin} = \text{Op } 1 \times (40)$$

$$= \text{Tb } 3 \times (33, 34, 42)$$

$$\text{ähnelt OT } 1 \times (37)$$

Sin hat 9 × Beziehung zur OT-Überlieferung in 10 Fällen!

Sin selbständig 1 × (35).

Op selbständig 2 × (35, 42).

Tb selbständig 1 × (40*)

Ad selbständig 8 × (33⁺, 35⁺, 36⁺, 37, 39^{*}, 40⁺, 41, 42*)

Ad = Op 1 × (34)

Ad ähnelt Tb 1 × (35)

Ad hat 2 × Beziehung zur OT-Überlieferung!

⁵ Das Sternchen * zeigt eine qualifizierte Lesart an.

⁶ Das Pluszeichen + weist auf armenischen Einfluß hin.

Somit bleibt in der ganzen Evangelienperikope das Übergewicht von Ad gegenüber Sin gewahrt.

b) Jo 20, 19–25 (Sin)

Bei der zweiten Perikope ist das Lektionar wortreicher. Wir lesen hier als Überschrift: In-die completionis (= Paschae)⁷ [ad?] Vesperum lumen hilarum (= Φῶς ἡλαρόν) adhuc (= primum) eloquentur (= dicatur); dicetur Psalmus 149: Cantate Domino cantico novo (*instr.*), laus eius in ecclesia sanctorum. — Evangelium ex Iohannis capite.

20,19 Et fuit vesper dies illa una-sabbatorum et ianuae illae praeclusae fuerunt ubi (+ *igi*) fuerunt discipuli occultati propter timorem Iudaeorum: Venit Iesus <con>stet inter eos et dixit illis: Pax vobiscum. **20** Et hoc ut-primum dixit, ostendit illis manus et latus quoque suum. Pergavisi-sunt discipuli cum viderunt Dominum. **21** Dixit illis secundo (= iterum) Iesus: Pax vobiscum: Sicut misit me Pater, ego quoque emitto vos. **22** Et cum hoc dixit insufflavit et dixit illis: Accipite Spiritum Sanctum. **23** Si-igitur aliqua (= quaedam) remiseritis peccata, eis-[re]-mittentur. Si-igitur [quae] quorum (= eorum) apprehenderitis (= retinueritis), apprehensa (= retenta) erunt. **24** Thomas (t'oma) autem unus ille ex duodecim, cui dictum-est [nomen] geminus: Non fuit cum illis quando (+ *igi*) venit Iesus. **25** Nuntiabant illi (*dat.*) discipuli: Vidimus Dominum. Ille autem dixit illis: Si-igitur non videro in-manibus eius notam illam clavorum: Et collocavero digitum meum in-notam illam pedum: Et collocavero manum meam in-latus eius, nequaquam credam.

Wie die Einzelauswertung zeigt, schneidet Sin hier etwas besser ab als in der vorigen Perikope:

	Sin	Ad	OT
1. Jo 20, 19 οὐσης οὖν ὁψίας τῇ ἡ- μέρᾳ ἐκείνῃ	et fuit vesper dies illa: <i>om</i> οὖν	et vespere (<i>nom.</i> = <i>adv.</i>) in-die illa: <i>om</i> οὖν	ut-primum in- vesperavit dies illa: <i>om</i> οὖν
2. Jo 20, 19 τῇ μιᾷ σαββάτων	una-sabbatorum; vgl. OT	una-sabbati; vgl. sy	una-sabbatorum illorum
3. Jo 20, 19 καὶ τῶν θύρῶν κεκλεισμέ- νων	et ianuae illae prae- clusae fuerunt; vgl. sy	intravit Iesus(!) in- portas clausas; vgl. arm	et ianuae praeclū- sae fuerunt
4. Jo 20, 19 ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ + συνηγμένοι EGKLΘ al.	ubi (+ <i>igi</i>) fuerunt discipuli occultati = Op	ubi (+ <i>igi</i>) congre- gati fuerunt disci- puli; vgl. arm	Op: ubi (+ <i>igi</i>) fue- runt discipuli occul- tati; Tb: ubi (+ <i>igi</i>) discipuli occultati fuerunt
5. Jo 20, 19 εἰρήνη ὑμῖν	pax vobiscum; vgl. sy	pax vobiscum; vgl. sy	pax vobiscum; vgl. sy
6. Jo 20, 20 καὶ τοῦτο εἰπὼν (vgl. Nr. 10)	et hoc ut-primum dixit	ut-primum hoc dixit	et ut-primum hoc dixit

⁷ = Dominica prima post completionem lunae (= lunam plenam).

	Sin	Ad	OT
7. Jo 20, 20 καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς] αὐτοῦ (vgl. Nr. 19) AKVΔΠ al.	illis (manus) et latus quoque suum	eis-(ostendit manus) et latera	illis (manus) eius et latus (latera Tb)
8. Jo 20, 21 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν	dixit illis secundo (= iterum) Iesus: <i>om</i> οὖν	dixit illis deinde (= rursus); vgl. arm: <i>om</i> οὖν	Op: dixit illis Iesus deinde; Tb: deinde dixit illis: <i>om</i> οὖν
9. Jo 20, 21 καὶ γὰρ	ego quoque = OT	et ego quoque	ego quoque
10. Jo 20, 22 καὶ τοῦτο εἰπὼν (vgl. Nr. 6)	et cum hoc dixit	et hoc ut-primum dixit = Tb	Op: et ut-primum hoc dixit; Tb: et hoc ut-primum dixit
11. Jo 20, 22 ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς	insufflavit et dixit illis	insufflavit et dixit	Op: insufflavit et eis-dixit; Tb: [in]-sufflavit illos et eis-dixit
12. Jo 20, 23 ἂν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφεσονται αὐτοῖς	si-igitur aliquae (= quaedam) remiseritis peccata, eis-[re]mittentur	si aliquibus (sg. = quibusdam) [re]miseritis peccata, [re]mittentur peccata eorum	si-igitur aliqua (= quaedam) [re]miseritis peccata, [re]mittentur illis
13. Jo 20, 23 ἂν τινων κρατῆτε κρατήσονται	si-igitur [quae] quorum (= eorum) apprehenderitis (= retinueritis), apprehensa (= retenta) erunt	et [quae] quorum prehensa facietis (= retinueritis), prehensa sint (= retineantur); vgl. sy	si-igitur aliquae (= quaedam) apprehenderitis (= retinueritis), apprehensa (= retenta) erunt
14. Jo 20, 24 οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε	non fuit cum illis quando (+ <i>igi</i>)	non cum illis fuit quando	Op: non fuit cum illis ubi (+ <i>igi</i>); Tb: non cum illis fuit ubi (+ <i>igi</i>)
15. Jo 20, 25 εἰλεγον οὖν αὐτῶ οἱ ἄλλοι μαθηταί	nuntiabant illi (<i>dat.</i>) discipuli: <i>om</i> οὖν; vgl. sy	nuntiabant alii illi discipuli: <i>om</i> οὖν	nuntiabant illi (<i>dat.</i>) alii illi discipuli: <i>om</i> οὖν
16. Jo 20, 25 ἐώρακαμεν	vidimus	quoniam vidimus; vgl. arm	quoniam vidimus nos
17. Jo 20, 25 τὸν τύπον ^a τῶν ἥλων ^s	notam illam clavorum = OT	prodigium (= signum) clavorum illorum; vgl. arm	notam illam clavorum
18. Jo 20, 25 βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον ^b τῶν ἥλων	collocavero digitum meum in-notam illam pedum	adegero digitum meum in-locum illum clavorum	deposuero digitos meos in-locum illum clavorum
19. Jo 20, 25 βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ	collocavero manum meam in-latus eius = OT	attigero manu mea (<i>acc.</i>) latera eius; vgl. arm	collocavero manum meam in-latus eius
20. Jo 20, 25 οὐ μή	nequaquam = OT	non; vgl. sy, arm	nequaquam

^a A 47. 56. al., arm, Ad + OT: τύπον^a — τόπον^b
 griech. Textus receptus, Sin: τύπον^a — τόπον^b
 sy^s (sy^p): τόπον^a — τόπον^b

So ergeben sich folgende Tabellen:

Sin = OT 4 × (9, 17, 19, 20)
 = OT + Ad 1 × (5)
 ähnelt OT 3 × (2, 3, 12)
 = Op 1 × (4*)
 ähnelt Op 3 × (8, 11, 14)

Sin hat 12 × Beziehung zur OT-Überlieferung, aber nie zu Tb allein!

Sin selbständig 8 × (1, 6, 7, 10, 13, 15*, 16, 18*)

Tb selbständig 1 × (11)

OT selbständig 5 × (1, 7, 13, 16, 18)

Ad selbständig 15 × (1*, 2*, 3+, 4+, 6, 9, 11, 12*, 13*, 15, 16+, 17+,
 18, 19*+, 20*+)

Ad = Tb 2 × (7+, 10)

Ad ähnelt Tb 1 × (8+)

Ad hat 3 × Beziehung zu Tb

OT hat offenbar die jüngere Gestalt gegenüber Ad und Sin in Nr. 1. Sin steht mit seiner jüngeren Textform mindestens zweimal (13, 16) hinter Ad und OT zurück.

c) Jo 20, 26–31 (Sin)

Die letzte Perikope des Sinailektionars, offenbar das Vesperevangelium vom Thomassonntag, trägt die Überschrift: In die completionis in-Pascha (= Paschae)⁹ [ad?] Vesperum ... tempore (= horā ...) Psalmus 149: Cantate Domino cantico novo (*instr.*), laus eius in-ecclesia sancto-rum. — Evangelium ex Iohannis capite.

20,26 Et post octo dies (*sg.*) rursum fuerunt discipuli in-uno loco: Et Thomas quoque cum illis. Intravit Iesus in-ianuas clausas (ianuis clausis?). Et <con>stetit inter eos et dixit illis: Pax vobiscum. **27** Deinde dixit Thomae: Infer digitos tuos hic: Et vide manus meas: Et ~~infer~~ manum tuam et colloca in-latus meum: Et ne incredulus fias (*verb.* operaris *pass.*)! Sed crede! **28** Respondit Thomas et dixit illi: Dominus meus et Deus meus. **29** Dixit illi Iesus: Quia vidisti me et credidisti. Beati erunt qui me non viderint (*verb.* a-quibus non visus-ero) et in me credent (*verb.* [quibus] credibilis ero). **30** Multa alia quoque prodigia (= signa) operatus-est (= fecit) Iesus coram discipulis eius (= suis): Quae non descripta sunt in-libro hoc. **31** Hoc autem descriptum-est ut credatis quia Iesus Christus (iesu k'ristē) est Filius Dei: Et ut credatis et vitam habeatis nomine eius.

⁹ = in die octava Paschae: Dominica in Albis.

Auch in seinem letzten Stück gewinnen wir von Sin wieder ein andersartiges Bild:

	Sin	Ad	OT
1. Jo 20, 26 μεθ' ἡμέρας ὀκτώ	post octo dies vgl. sy	post octo dies vgl. sy	post octo dies vgl. sy
2. Jo 20, 26 πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ] + συνηγμένοι Τα	russum fuerunt discipuli in-uno loco: <i>om</i> ἔσω?	congregati-sunt russum discipuli eius: <i>om</i> ἔσω vgl. sy	russum congregati fuerunt discipuli abintus (= intus) (Tb: abintus discipuli) et Thomas quoque
3. Jo 20, 26 καὶ Θωμᾶς	et Thomas quoque	et Thomas quoque	et Thomas quoque
4. Jo 20, 26 ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς	intravit ¹⁰ Iesus; vgl. arm	intravit Iesus cum illis (= apud illos); vgl. arm	et intravit Iesus; vgl. arm
5. Jo 20, 26 τῶν θυρῶν κεκλεισμένων	in-ianuas clausas	in-portas praeclusas	in-ianuas praeclusas
6. Jo 20, 26 ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν	<con>stetit inter eos et dixit illis	<con>stetit inter eos et eis-dixit	Op: stetit inter eos et dixit illis; Tb: <con>stetit inter discipulos et eis-dixit
7. Jo 20, 27 εἶτα	deinde = OT	tunc	deinde
8. Jo 20, 27 τὸν δάκτυλόν σου ὧδε	digitos tuos hic (<i>adv.</i>) vgl. arm	digitos tuos et me-attinge hic (<i>adv.</i>)	digitos tuos: <i>om</i> ὧδε vgl. sy
9. Jo 20, 27 καὶ φέρε τὴν χειρά σου	et infer manum tuam	et infer manum tuam	<i>om</i> vgl. Nr. 10!
10. Jo 20, 27 βάλε	colloca	adige (= immitte)	mihi-colloca + manum tuam (aus Nr. 9!)
11. Jo 20, 27 μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός	ne incredulus fias (<i>verb. operaris pass.</i>) sed crede	ne fias incredulus sed crede	ne fias incredulus sed crede
12. Jo 20, 28 ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ	respondit Thomas et dixit illi = OT	respondit et ei-dixit Thomas; vgl. sy	respondit Thomas et dixit illi
13. Jo 20, 29 πεπίστευκας	et credidisti = Ad	et credidisti	Op: credis Tb: credis in-me(?)
14. Jo 20, 29 μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες	beati erunt qui me non viderint (<i>verb. a-quibus non visus-ero</i>) et in me credent (<i>verb. credibilis-ero</i>)	beati qui me non viderunt (<i>verb. a-quibus non visus-sum</i>) et credent; vgl. arm	beati sunt qui me non viderunt et in me crediderunt (<i>verb. credibilis-fui</i>)

¹⁰ »intrare« statt »venire« wird von allen altgeorgischen Zeugen gebracht (Jo 20,19 nur bei Ad!), vielleicht um das armenische »venit« (*praes.*) mit folgendem Instrumental »portis clausis« d.h. »er kommt durch die verschlossenen Türen« auszudrücken.

	Sin	Ad	OT
15. Jo 20, 30 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν	multa alia quoque prodigia (<i>pl.</i> = signa) operatus-est (= fecit) = Tb: <i>om</i> οὖν	multa alia quoque prodigia (<i>praed.</i> = signa) fecit: <i>om</i> οὖν	Op: multa prodigia alia (<i>pl.</i>) quoque operatus-est: <i>om</i> οὖν; Tb: multa alia quoque prodigia operatus-est: <i>om</i> οὖν
16. Jo 20, 30 ἐνώπι- ον τῶν μαθητῶν] + αὐτοῦ Tat 5 CΨ 33. L 892. 579 al.	coram discipulis eius (= suis) = Tb	coram discipulis illis suis	Op: coram disci- pulis suis; Tb: co- ram discipulis eius (= suis)
17. Jo 20, 30 ἀ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα	quae non descripta sunt	quod non scriptum est; vgl. arm	quae non scripta sunt
18. Jo 20, 31 ταῦτα δὲ γέγραπται.	hoc autem descrip- tum-est	quantum (= quod- cumque) autem scriptum est; vgl. sy	Op: haec autem scripta sunt; Tb: hoc autem scrip- tum est
19. Jo 20, 31 Ἰησοῦς ἔστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ	Iesus Christus est Filius Dei; vgl. sy	Iesus Christus est Filius Dei; vgl. sy	Op: Iesus est Christus Filius Dei; Tb: Iesus Christus Filius Dei est
20. Jo 20, 31 ζῶην ἔχητε	vitam habeatis = OT	vitam aeternam re- cipiatis; vgl. arm, sy	vitam habeatis

Das bedeutet also:

Sin = OT 3 × (7, 12, 20)
= OT + Ad 2 × (1*, 3)
ähnelt OT 3 × (5, 14, 17)
= Tb 2 × (15, 16)
ähnelt Op 1 × (6)

Sin hat 11 × Beziehung zu OT-Überlieferung

Sin = Ad 3 × (9, 13, 19)

Sin selbständig 7 × (2*, 4+, 8, 10, 11, 14*, 18)

Op selbständig 5 × (2 vgl. Tb, 6, 13*, 16, 18)

Tb selbständig 5 × (2 vgl. Op, 6, 13, 18, 19)

OT selbständig 3 × (4, 8*, 9)

OT = Ad 1 × (11)

Ad selbständig 15 × (2*, 4+, 5, 6, 7, 8*, 10, 12, 14+, 15+, 16, 17*+,
18*, 19*, 20*)

d) Jo 21, 7-17a (844)

21,7 Dixit discipulus ille Petro, quem diligebat (*verb.* cui carus-erat) Iesus: Dominus est. Simon Petrus autem ut-primum audivit quia Dominus est, convestitione (= tunica) se-succinxit quia nudus fuit et in<(tro)iecit, semetipsum (*verb.* caput suum), ad-mare; **8** alii autem discipuli nave solum-veniebant, quia non longe fuerunt terrae (= a terra), sed quasi ducentis cubitis tantum et protrahebant

plāgam (= rete) illam piscibus plenam. **9** Et ut-primum e(xtra)gressi-sunt ad-terram, viderunt pr(unam) positam (*verb.* locatam) et piscem super illam et panem. **10** Dixit illi(!) Iesus: Recipite ex piscibus istis quos prendidistis nunc! **11** Prodivit Simon Petrus, et protrahebat plagam illam ad-terram plenam permagnis piscibus qui fuerunt (*sg.*) centum quinquaginta et tres; et tanta fuit et non scissa-est plaga illa. **12** Dixit illis Iesus: Venite et prandebimus (= prandeamus). Et nemo ausus-est ex discipulis illis interrogare (*term.*) ex illo (= illum): Quoniam tu quis es? noverant autem quia Dominus est. **13** Venit Iesus, et recepit panem illum et tradidit illis et piscem illum isto-eodem [-modo]. **14** Hoc tertio manifestatus-est Iesus discipulis cum surrexit a-mortuis. **15** Et ut-primum pranderunt, dixit Simoni Petro Iesus: Simon Iona(e) (*ionajso voc.*) diligisne me (*verb.* carus-tibi-sum ego-ne) magis (= plus) his? Dixit illi: Utique Domine, tu novisti quia diligo te (*verb.* carus-mihi-es tu); dixit Iesus illi: Depasce agnos (*2^o verb.* arietes) meos. **16** Dixit illi secundo (= iterum) Iesus: Simon, Iona(e), diligisne me (*verb.* carus-tibi-sum ego-ne)? Dixit: Utique Domine, tu novisti quia diligo te (*verb.* carus-mihi-es tu). Dixit illi Iesus: Perpasce oves meas illas. **17** Dixit illi Iesus tertium: Simon Iona(e), diligisne me (*verb.* carus-tibi-sum ego-ne)?

Zu diesen gut 10 Versen des Chanmetifragments läßt sich folgende Übersicht herstellen:

	844	Ad	OT
1. Jo 21, 7 λέγει οὖν	dixit: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	dixit: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	dixit: <i>om</i> οὖν; vgl. arm
2. Jo 21, 7 ὁ μαθη- της ἐκείνου ὃν ἡ- γάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ	discipulus ille Petro quem dili- gebat Iesus	discipulus ille quem diligebat Iesus Petro	Petro discipulus (Tb: + ille) quem diligebat Iesus
3. Jo 21, 7 ὁ κύριός ἐστιν	Dominus est	Dominus est	quoniam Dominus est
4. Jo 21, 7 Σίμων οὖν Πέτρος	Simon autem Pe- trus = OT	Simon Petrus: <i>om</i> οὖν; vgl. arm	Simon autem Pe- trus
5. Jo 21, 7 τὸν ἐπεν- δύτην διεζώσατο	convestitione (= <i>tunica</i>) se-succinxit	se-succinxit cir- cumligamento	Op: veste se-suc- cinxit; Tb: se-suc- cinxit veste
6. Jo 21, 7 ἔβαλον ἐαυτὸν] ἤλατο De »sprang«	in<tro>iecit semet- ipsum = OT	cecidit-in (= inci- dit); vgl. sy	in<tro>iecit semet- ipsum
7. Jo 21, 8 τῷ πλοιάρῳ ἤλθον	nave solum-venie- bant	veniebant nave; vgl. sy, arm	Op: cum-nave ve- nerunt; Tb: nave venerunt
8. Jo 21, 8 ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς	longe fuerunt ter- rae (<i>dat.</i> = a terra)	longe fuerunt ad- aridam; vgl. sy	longe fuerunt ter- rae (<i>gen.</i>)
9. Jo 21, 8 ὡς ἀπὸ πηγῶν διακοσίων	ducentis cubitis tantum = OT	ut (= quasi) du- centis cubitis tan- tum	ducentis cubitis tantum
10. Jo 21, 8 τῶν ἰχ- θύων	piscibus plenam = OT	una-cum piscibus; vgl. arm	piscibus plenam
11. Jo 21, 9 ὡς οὖν	et ut-primum = Op	ut-primum: <i>om</i> οὖν	Op: et ut-primum; Tb: ut: <i>om</i> οὖν
12. Jo 21, 9 βλέπου- σιν	viderunt = OT	vident	viderunt
13. Jo 21, 10 αὐτοῖς	illis = Tb	illis	Op: illis; Tb: illi

	844	Ad	OT
14. Jo 21, 10 ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων	recipite ex piscibus istis	mihi-afferte ex piscibus istis; vgl. arm	recipite ex piscibus illis
15. Jo 21, 11 ἀνέβη] ἐνέβη X P L W 565. 1 al.	prodivit = OT	intravit	prodivit
16. Jo 21, 11 εἰς τὴν γῆν	ad-terram = OT	ad-aridam (Nr. 8!); vgl. sy	ad-terram
17. Jo 21, 11 καὶ τοσούτων ὄντων	et tanta fuit; vgl. Tb	tantis plena fuit	Op: om; Tb: et (om?) tanta fuit
18. Jo 21, 12 αὐτοῖς	illis = Tb	eis- (ei-) ¹¹	Op: illi; Tb: illis
19. Jo 21, 12 δεῦτε ἀριστήσατε	venite et prandebimus (= prandeamus)	venite, prandebimus (= prandeamus) = Tb	Op: venite et prandete; Tb: venite, prandebimus
20. Jo 21, 12 οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν	et nemo (ara vin) ausus-est ex discipulis illis	et nemo (ver vin) ex discipulis audebat	et iam-non quis ausus-est ex discipulis
21. Jo 21, 12 εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν	noverant autem quia Dominus est	sciebant quia Dominus est	Op: noverant quia Dominus a-se (= ipse) ille est; Tb: sciebant quia a-se (= ipse) Dominus ille est; vgl. sy
22. Jo 21, 13 ἔρχεται Ἰησοῦς	venit (aor.) Iesus = Op	om = Tb	Op: venit (aor.) Iesus; Tb: om
23. Jo 21, 13 καὶ λαμβάνει	et recepit = Op	recepit... Iesus; vgl. sy	Op: et recepit Tb: recepit Iesus; vgl. Ad
24. Jo 21, 13 δίδωσιν αὐτοῖς	tradidit illis = OT	tradebat illis	tradidit illis
25. Jo 21, 13 καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως	et piscem illum isto-eodem [-modo] = OT	isto[-modo] quoque piscem illum; vgl. arm	et piscem illum isto-eodem [-modo]
26. Jo 21, 14 τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη	hoc tertio (verb. tres vices = tertia vice) manifestatus-est: om ἤδη	hoc tertio (verb. tres vices = tertia vice) permanifestatus-est: om ἤδη	hoc tertio (verb. tres vices = tertia vice) eis-manifestavit: om ἤδη
27. Jo 21, 15 ὅτε οὖν	et ut-primum	et ut	et ubi (temp. = quando)
28. Jo 21, 15 πλέον τούτων	magis (= plus) his = OT	amplius his	magis (= plus) his
29. Jo 21, 15 λέγει αὐτῷ ¹⁰	dixit illi	ei-dixit ille	dixit ille Petrus
30. Jo 21, 15 σὺ οἶδας	tu novisti	tu scis	tu scis = Ad
31. Jo 21, 15 λέγει αὐτῷ ²⁰] + ὁ Ἰησοῦς DU 19* al.	dixit Iesus illi	dixit illi	dixit illi Iesus

¹¹ Aus dem Dativpräfix h- der 3. Person bei Ad konnte man den Singular illi (= ei) bei Op und den Plural illis (= eis) bei Tb herauslesen.

	844	Ad	OT
32. Jo 21, 15 βόσκε	depasce = Tb	perpasce	Op: <de>pasce; Tb: depasce
33. Jo 21, 16 λέγει αὐτῷ ¹ πάλιν δεύ- τερον] om δεύτε- ρον X * al.	dixit illi secundo (= iterum) ¹² Iesus; vgl. sy	deinde dixit illi; om δεύτερον	deinde dixit illi Iesus secundo
34. Jo 21, 16 λέγει αὐτῷ ²	ei-dixit	dixit illi	dixit illi Petrus
35. Jo 21, 16 σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε	tu novisti quia diligō te = Op	quia diligo te: om σὺ οἶδας; vgl. sy	Op: tu novisti quia diligō te; Tb: tu scis quia diligo te
36. Jo 21, 16 λέγει αὐτῷ ³] + Ἰησοῦς 565. 1071 al.	dixit illi Iesus = OT	dixit illi	dixit illi Iesus
37. Jo 21, 16 ποι- μαίνει τὰ προβά- τια μου	perpasce oves meas illas	perpasce pecora mea	perpasce oves meas
38. Jo 21, 17 λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον	dixit illi Iesus ter- tium = Op; vgl. sy	dixit illi tertio	deinde (om Op) dixit illi Iesus tertium

Wir sind gespannt auf das Schlußergebnis:

$$844 = \text{Ad } 1 \times (3)$$

$$= \text{Ad} + \text{OT } 1 \times (1)$$

$$844 = \text{Ad } 2 \times$$

$$844 = \text{OT } 11 \times (4, 6, 9, 10, 12, 15, 16, 24, 25, 28, 36)$$

$$= \text{OT} + \text{Ad } 1 \times (1)$$

$$844 = \text{OT } 12 \times$$

$$844 = \text{Op } 5 \times (11, 22, 23, 35, 38)$$

$$844 = \text{Tb } 3 \times (13, 18, 32)$$

$$844 \text{ ähnelt OT } 1 \times (37)$$

$$844 \text{ ähnelt Tb } 1 \times (17)$$

844 hat 22 × Beziehung zur OT-Überlieferung bei 38 Fällen!

844 selbständig¹³ 13 × (2*, 7, 8, 14, 19*, 20, 21*, 26, 27, 29, 30, 31*, 33*)

Ad selbständig 18 × (4, 5, 6*, 7*, 8*, 10*, 15, 16*, 17*, 18, 24, 25*, 27, 29, 31, 33, 35*, 37*)

Auch hier ist Ad unbestritten der Führende; dann folgt in weitem Abstand das Chanmetifragment 844 und gleich dahinter OT. In den 13

¹² meored »zum zweitenmal« dient zur Übersetzung von ἐκ δευτέρου usw. im Sinne von »secundo«, steht aber Jo 20, 21 bei Sin sicher für πάλιν, ebenso bei Ad Jo 9, 27.

¹³ Im Verhältnis zu Ad ist es allerdings mit dieser Selbstverständlichkeit oft nicht weit her!

Fällen, wo Op und Tb voneinander abweichen, hat Tb fast durchweg, nämlich 10 × die bessere Form vor Op (2, 5, 11, 17, 19, 21, 22, 23, 35, 38), wie seine Übereinstimmung (19, 22) oder wenigstens seine Verwandtschaft (5, 23) mit Ad dartut.

II. Zusammenfassungen

a) *Das wechselnde Verhältnis der Johannes-Chanmetifragmente zu Ad*

Jo 20, 1-18	Sin hat 4 qualifizierte Lesarten (2, 9, 21, 27) Ad hat 8 qualifizierte Lesarten (1, 3, 8, 12, 15, 25, 29, 31)	Ad ist Sin überlegen!
Jo 20, 19-25	Sin hat 3 qualifizierte Lesarten (4, 15, 18) Ad hat 6 qualifizierte Lesarten (1, 2, 12, 13, 19, 20)	Ad ist Sin überlegen!
Jo 20, 26-31	Sin hat 2 qualifizierte Lesarten (2, 14) Ad hat 6 qualifizierte Lesarten (2, 8, 17, 18, 19, 20)	Ad ist Sin überlegen!
Jo 21, 7-17	844 hat 5 qualifizierte Lesarten (2, 19, 21, 31, 33) Ad hat 8 qualifizierte Lesarten (6, 7, 8, 10, 16, 17, 35, 37)	Ad ist auch 844 überlegen!

Wie nicht anders nach unseren Untersuchungen der Matthäus-, Markus- und Lukasstücke zu erwarten war, schneidet 844 mit seinem Johannes-text im Verhältnis zu Ad (5:8) als der unterliegende Teil doch besser ab als Sin mit insgesamt 9 qualifizierten Lesarten gegenüber 20 bei Ad.

b) *Armenismen in den Johannesfragmenten*

Auch hier bringen wir nicht nur die Armenismen unserer Chanmetistücke; zur Vervollständigung des Bildes notieren wir auch alle Armenismen in den altgeorgischen Paralleltexten. Selbstverständlich scheiden solche Stellen aus, wo die syrische Vorlage sich noch heute nachweisen läßt; darüber berichten wir erst im folgenden Abschnitt. Aber auch so ist es erstaunlich, wie stark armenischer Einfluß sich geltend macht gegenüber den bisherigen Texten aus den drei ersten Evangelien.

1. Jo 20,2 ὀΐδαμεν. Zohrab: »manche« *զիտեմ* scio = Ad Sin Tb.
2. Jo 20,3 ἐξῆλθεν οὖν. Zohrab: exiit (*om* οὖν) = Ad Sin Tb.
3. Jo 20,4 ὁμοῦ. Zohrab: *ի միասին* in unum = Ad gegen Sin Tb.
4. Jo 20,6 ἔρχεται οὖν καί. Zohrab: venit et (*om* οὖν) = Ad Sin Tb.
5. Jo 20,6 κείμενα. Zohrab: *զի կային անդ* quia sita-sunt ibi; »I Hs« ohne *անդ* ibi = Ad gegen Sin Tb.

6. Jo 20,7 τὸ σουδάριον. Zohrab: *վարձամակն* (varšamakn) = Ad varšamagi igi gegen Sin Tb.
7. Jo 20,7 οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον. Zohrab: non cum aliis linteaminibus situm-erat = Ad gegen Sin Tb.
8. Jo 20,8 ὁ ἐλθὼν πρῶτος. Zohrab: *որ եկեալ էր յառաջագոյն* qui venerat prius = Ad gegen Sin Tb.
9. Jo 20,9 καὶ εἶδεν. Zohrab: vidit (*om καί*) = Ad gegen Sin Tb.
10. Jo 20,10 ἀπῆλθον οὖν. Zohrab: *չողան* vaserunt (*om οὖν*) = Ad Sin Tb gegen sy^s (autem), sy^P (et).
11. Jo 20,11 ὥς οὖν. Zohrab: *և մինչ զեւ* et dum<modo> = Ad gegen Sin Tb.
12. Jo 20,13 καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι. Zohrab: *և նոքա ասենցն* et illi dicunt (= dixerunt) ad-eum (= ei) = Ad gegen Sin Tb.
13. Jo 20,15 ἐκείνη δοκοῦσα. Zohrab: *նմա պայտս թուեցաւ* illi (= ab illa) ita visum-est = Ad gegen Sin Tb.
14. Jo 20,16 στραφεῖσα. Zohrab: *և նա դարձաւ* et illa conversa-est = Ad gegen Sin OT (d.h. Op + Tb); vgl. sy^P: et conversa-est.
15. Jo 20,16 ἐβραϊστί. Zohrab: *եբրայեցերէն* ebraice = Ad Op gegen Sin Tb.
16. Jo 20,16 ῥαββουνί, ὃ λέγεται. Zohrab: *րաբբունի որ թարգմանի* Rabbuni quod interpretatur (*pass.*) = Ad¹⁴ Tb gegen Sin Op.
17. Jo 20,18 τοῖς μαθηταῖς. Zohrab: *աշակերտացն* discipulis-illis = Ad gegen Sin OT.
18. Jo 20,18 ἑώρακεν. Zohrab: *եւես նա* vidit illa = Ad gegen Sin OT.
19. Jo 20,19 ἦσαν οἱ μαθηταί. Zohrab: erant discipuli congregati = Ad; vgl. Sin OT + occultati.
20. Jo 20,21 οὖν ... ὁ Ἰησοῦς πάλιν. Zohrab: *դարձեալ* iterum (*om οὖν ... ὁ Ἰησοῦς*) = Ad Tb gegen Sin Op.
21. Jo 20,25 ἑώρακαμεν. Zohrab: *եթէ տեսաք* quoniam vidimus = Ad gegen Sin; OT quoniam vidimus nos.
22. Jo 20,25 τὸν τύπον. Zohrab: *զնշան* signum = Ad gegen Sin OT.
23. Jo 20,25 εἰς τὴν πλευράν αὐτοῦ. Zohrab: *ի կողմ նորա* in latera eius = Ad gegen Sin OT.
24. Jo 20,27 τὸν δάκτυλον. Zohrab: *զմատուն* digitos = Ad Sin OT.
25. Jo 20,29 πιστεύσαντες. Zohrab: »manche« *հաւատացցեն* credant; vgl. Ad credent gegen Sin OT.
26. Jo 20,30 ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα. Zohrab: quod non est scriptum; vgl. Ad quod non scriptum est gegen Sin OT
27. Jo 21,7 λέγει οὖν. Zohrab: *ասէ* dicit (= dixit) *om οὖν* = Ad 844 OT.
28. Jo 21,7 Σίμων οὖν Πέτρος. Zohrab: Simon Petrus (*om οὖν*) = Ad gegen 844 OT.

¹⁴ Der ganze Vers 16 ist im Adyshtext mit dem textus receptus der armenischen Vulgata bei Zohrab identisch! Statt rabbuni (Ad: hrabbuni, da der Georgier nach altarmenischem Vorbild griechisch rh, das hier allerdings nicht steht, gern mit hr umschreibt) haben »viele« armenische Handschriften der Zohrabbibel rabuni (= Sin; vgl. Tb raboni) und »manche« rabbi (= Op rabi). Alle georgischen Zeugen sind also von armenischer Überlieferung beeinflusst, während die Syrer (sy^s, sy^P) rabuli lesen.

29. Jo 21,8 τῶν ἰχθύων. Zohrab: *Հանդերձ ձկամբն* cum pisce-illo; »manche« *Հանդերձ ձկամբքն* cum piscibus-illis = Ad gegen 844 OT.
30. Jo 21,9 βλέπουσιν. Zohrab: *տեսանեն* vident; »manche« *տեսին* viderunt oder *տեսանէին* videbant: viderunt = 844 OT gegen Ad.
31. Jo 21,10 ἐνέγκατε. Zohrab: *բերէք ինձ* (»viele« om mihi) afferte mihi = Ad gegen 844 OT.
32. Jo 21,13 καὶ τὸ ὄψαριον ὁμοίως. Zohrab: *նոյնպէս և զձուկնն* sic et piscem-illum = Ad gegen 844 OT.

Auch diesmal kann Ad die allermeisten (31) Armenismen für sich in Anspruch nehmen (1, 2, 3*, 4, 5*, 6*, 7*, 8*, 9*, 10, 11*, 12*, 13*, 14*, 15, 16, 17*, 18*, 19*, 20, 21, 22*, 23*, 24*, 25*, 26*, 27, 28*, 29*, 31*, 32*).

Die 8 Armenismen der Chanmetifragmente, nämlich bei Sin Nr. 1, 2, 4, 10, (19), 24 und bei 844 Nr. 27, 30 haben keinen Eigenwert, da sie sich ebenso bei der OT-Überlieferung finden und nur mit Ausnahme von Nr. 30 auch schon von Ad bezeugt werden.

Tb, das Jo 20, 1–15 allein vertreten ist, weist 11 Armenismen (1, 2, 4, 10, 16, (19), 20, (21), 24, 27, 30) auf, Op derer 6 (15, (19), (21), 24, 27, 30).

c) Altsyrischer Einfluß in den Johannesfragmenten

Es ist erstaunlich, daß sich bei dem relativ geringen Umfang der Johannestexte durch ganze 44 Beispiele die altsyrische Vorlage der altgeorgischen Übersetzung des letzten Evangeliums beweisen läßt und damit der absolute Eigenwert der soeben festgestellten Armenismen mehr als fraglich wird:

- Jo 20,1 τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων. sy^C: Lücke. sy^S: et in nocte quae illuxit una sabbati; sy^P: in una sabbati autem; Zohrab: (= arm²): et in una-sabbati-illa; Sin + Tb: in-una illa sabbatorum; Ad: et in-una sabbati illa.
- Jo 20,1 ἔρχεται. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P venit (*perf.*); arm²: venit (*präs.*); Sin + Tb: venit (*aor.*); Ad: venit (*präs.*).
- Jo 20,2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: et cucurrit venit (*perf.*); arm: tunc venit (*präs.*) currit; Sin + Tb: currebat et venit (*aor.*); Ad: tunc adhuc (= quidem) cum-cursu ivit. — om οὖν.
- Jo 20,4 ἔτρεχον δὲ ... καὶ. sy^C: Lücke. sy^S: et currebant, ille autem; sy^P: et currebant ... ille autem; arm: currebant ... et; Sin + Tb: currebant autem; Ad: currebant ... et.
- Jo 20,5 οὐ μέντοι εἰσῆλθεν. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: intrare (= intrans) autem non intravit; arm: intro autem non intravit; Ad + Sin + Tb: intro autem non intravit.
- Jo 20,8 τότε οὖν. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P + arm + Ad + Sin + Tb: tunc (om οὖν).
- Jo 20,8 εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν] εἶδον καὶ ἐπίστευσαν. sy^C: Lücke. sy^S: et viderunt et crediderunt; sy^P: et vidit et credidit; arm + Ad: vidit et credidit; Sin + Tb: et viderunt et crediderunt.
- Jo 20,8 ἤδεισαν τὴν γραφὴν. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: cognoscebant ex libris; arm: cognoscebant libros; Sin + Tb: noverant scripturam; Ad: cognitor fuit librorum (= noverat libros).

9. Jo 20,11 ὧς οὖν. sy^C: Lücke. sy^S: et ut; sy^P: et cum-; arm: et dum<modo>; Sin: et ut; Ad: et dum (+ *igi*); Tb: et dum.
10. Jo 20,12 καθεζομένους. sy^C: Lücke. sy^S: cum sedent; sy^P: qui (= quia) sedent; arm: quia sedebant; Sin + Tb: sederunt; Ad: quia sederunt.
11. Jo 20,13 ἐκεῖνοι. sy^C: Lücke. sy^S: angeli; sy^P: —; arm: illi; Sin + Tb: angeli illi; Ad: illi.
12. Jo 20,14 ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω. sy^C: Lücke; sy^S: et cum dixit haec conversa-est retrorsum; sy^P: hoc dixit et conversa-est retrorsum; arm: hoc cum dixit conversa-est retrorsum; Sin: hoc cum dixit retrorsum se-vertit; Tb: hoc cum dixit revertit (= se-vertit) retrorsum; Ad: et hoc ut-primum dixit se-vertit retrorsum.
13. Jo 20,16 διδάσκαλε] + καὶ προσέδραμεν ἄψασθαι αὐτοῦ Θ 13. sy^C: Lücke. sy^S: (Rabuli) et cucurrit versus ad eum ut appropinquaret ei; sy^P: (Rabuli quod dicitur) Magister; arm: (rabbuni, rabuni, rabbi quod interpretatur) magister; Sin + OT: ... magister, et [ac]currebat ad-occurrentum; Ad: ... magister = arm.
14. Jo 20,17 πρὸς τὸν πατέρα] + μου A L O X al. a cff² al. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: ad patrem meum; arm + Sin + Ad + OT: ad patrem meum.
15. Jo 20,17 πορεύου δέ. sy^C: Lücke; sy^S: sed i; sy^P: i autem; arm: sed i; Sin + OT: abi; Ad: sed i.
16. Jo 20,18 ἔρχεται ... ἀγγέλλουσα. sy^C: Lücke. sy^S: et venit (*perf.*) ... dixit; sy^P: tunc venit (*perf.*) et evangelizavit; arm: venit (*präs.*) ... et nuntiat; Sin + Op: venit (*aor.*) ... ad-nuntiandum; Ad: venit (*präs.*) ... et evangelizat; Tb: venit (*aor.*) et evangelizavit.
17. Jo 20,19 οὐσης οὖν ὁψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων. sy^C: Lücke. sy^S: et in eadem die illa una sabbati; sy^P: cum fuit autem vesper diei illius una sabbati; arm: et erat vesper<i> in una-sabbati diei-illius; Sin: et fuit vesper dies illa una-sabbatorum; Ad: et vesper (= vespere) in-die illa una-sabbati; OT: ut-primum invesperavit dies illa una-sabbatorum illorum. — om οὖν.
18. Jo 20,19 καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων. sy^C: Lücke. sy^S: et clausae erant portae eorum; sy^P: et portae clausae erant; arm: portis clausis (*instr.*); Sin: et ianuae illae praeclusae fuerunt (= erant); Ad: intravit Iesus in-portas clausas; OT: et ianuae praeclusae fuerunt (= erant).
19. Jo 20,19, 21, 26 εἰρήνῃ ὑμῖν. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: pax vobiscum; arm: pax vobiscum; Sin + Ad + OT: pax vobiscum.
20. Jo 20,20 τὴν πλευράν αὐτοῦ AKVΔΠ al. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: et latus suum; arm: et latera-illa sua; Sin: et latus quoque suum; Ad: et latera; Op: et latus; Tb: et latera.
21. Jo 20,23 ἄν τινων². sy^C: Lücke. sy^S: et cui; sy^P: et si ... alicui; arm: si alicuius, «manche» et si alicuius; Sin: si-igitur quorum; Ad: et quorum; OT: si-igitur aliquae (= quaedam).
22. Jo 20,25 ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί. sy^C: Lücke. sy^S: dicunt ei (*om ἄλλοι μαθηταί*); sy^P: et dicunt ei discipuli (*om ἄλλοι*); arm: dicebant ei alii discipuli-illi; Sin: nuntiabant illi (= ei) discipuli (*om ἄλλοι*); Ad: nuntiabant alii illi discipuli; OT: nuntiabant illi (= ei) alii illi discipuli. — om οὖν.
23. Jo 20,25 οὐ μή. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P: non; arm: non; Sin + OT: nequaquam; Ad: non.
24. Jo 20,26 ἡμέρας ὀκτώ. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P + arm: octo dies; Sin + Ad + OT: octo dies.
25. Jo 20,26 πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταί αὐτοῦ] + συνηγμένοι Ta. sy^C: Lücke. sy^S: congregati erant discipuli in-unum (simul) in domo; sy^P: iterum intro erant discipuli; arm: iterum erant intro discipuli-illi; Sin: rursum fuerunt discipuli in-uno loco; Ad: congregati-sunt rursum discipuli eius; Op: rursum congregati fuerunt discipuli abintus; Tb: rursum congregati fuerunt abintus discipuli.

26. Jo 20,27 ὁδε. sy^C: Lücke. sy^S: om ὁδε; sy^P: huc; arm: *uyur* huc (hic); Sin: hic (*adv.*); Ad: et me-attinge hic; OT: om ὁδε.
27. Jo 20,28 ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ. sy^C: Lücke. sy^S: dixit ei Thomas; sy^P: respondit Thomas et dixit ei; arm: respondit Thomas et dicit (= dixit) ei; Sin + OT: respondit Thomas et dixit illi; Ad: respondit et ei-dixit Thomas.
28. Jo 20,31 ταῦτα δὲ γέγραπται. sy^C: Lücke. sy^S: haec autem quae scripta-sunt; sy^P: etiam haec autem quae scripta [sunt *part.*]; arm: sed hoc tantum aliquid (*om* aliquid Hs v. 1319) scriptum-est; Sin: hoc autem descriptum-est; Ad: quantum (= quodcumque) autem scriptum est; Op: haec autem scripta sunt; Tb: hoc autem scriptum est.
29. Jo 20,31 ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. sy^C: Lücke. sy^S: (dass) Jesus Christus ist der Sohn Gottes: quod Iesus Christus est Filius Dei; sy^P: (dass) Jesus ist Christus der Sohn Gottes: quod Iesus est Christus Filius Dei; arm: quia Iesus Christus est Filius Dei; Sin: quia Iesus Christus est Filius Dei; Ad: quia Iesus Christus est Filius Dei; Op: Iesus est Christus Filius Dei; Tb: Iesus Christus Filius Dei est.
30. Jo 20,31 ζῶην ἔχητε. sy^C: Lücke. sy^S: et vivatis; sy^P: sit vobis (= habeatis) ... vita aeterna (=vitam aeternam); arm: vitam aeternam recipiatis, «manche» vitam aeternam habeatis; Sin + OT: vitam habeatis; Ad: vitam aeternam recipiatis.
31. Jo 21,7 ἐβαλεν ἑαυτόν. sy^C: Lücke. sy^S: cecidit; sy^P: misit seipsum; arm: abiecit seipsum; 844 + OT: iniecit semetipsum; Ad: cecidit-in (=incidit).
32. Jo 21,8 τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον. sy^C: Lücke. sy^S: veniebant (in) nave; sy^P: in nave venerunt; arm: nave-illa quidem veniebant; 844: nave solum (=quidem) veniebant; Ad: veniebant nave; Op: cum-nave venerunt; Tb: nave venerunt.
33. Jo 21,8 ἀπὸ τῆς γῆς. sy^C: Lücke. sy^S: ab arida; sy^P: a terra; arm: ab arida-illa; 844: terrae (*dat.*); Ad: ad-aridam; OT: terrae (*gen.*).
34. Jo 21,9 ὡς οὖν. sy^C: Lücke; sy^S: et ut (cum); sy^P: ut (cum) autem; arm: ut; 844 + Op: et ut-primum; Ad: ut-primum; Tb: ut.
35. Jo 21,11 εἰς τὴν γῆν. sy^C: Lücke. sy^S: in-aridam; sy^P: in terram; arm: in aridam; 844 + OT: ad-terram; Ad: ad-aridam.
36. Jo 21,12 οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν. sy^C: Lücke. sy^S: et unus ex discipulis eius non audebat; sy^P: aliquis autem ex discipulis non audebat; arm: et nemo ex discipulis-illis audebat. 844: et nemo ausus-est ex discipulis illis; Ad: et nemo ex discipulis audebat; OT: et iam-non quis ausus-est ex discipulis.
37. Jo 21,12 ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. sy^C: Lücke. sy^S: quod ipse est; sy^P: quod Dominus noster est; arm: quod Dominus-ille est; 844 + Ad: quia Dominus est; Op: quia Dominus a-se (= ipse) ille est; Tb: quia a-se (= ipse) Dominus ille est.
38. Jo 21,13 ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει. sy^C: Lücke. sy^S: et cepit Iesus (*om* ἔρχεται); sy^P: appropinquavit autem Iesus et tulit; arm: venit (*präs.*) Iesus et accipit; 844 + Op: venit (*aor.*) Iesus et recepit; Ad: recepit panem illum Iesus (*om* ἔρχεται); Tb: recepit Iesus (*om* ἔρχεται).
39. Jo 21,14 ἦδη. sy^C: Lücke. sy^S + sy^P + arm + 844 + Ad + OT *om* ἦδη.
40. Jo 21,15 ὅτε οὖν. sy^C: Lücke. sy^S: et ut (cum); sy^P: ut (cum) autem; arm: et ut; 844: et ut-primum; Ad: et ut; OT: et ubi (*temp.* = quando).
41. Jo 21,16 λέγει αὐτῷ¹⁰ πάλιν δεύτερον. sy^C: Lücke. sy^S: rursus dixit ei Iesus; sy^P: dixit ei rursus secunda vice; arm: iterum (rursus) dicit (=dixit) ei; 844: dixit illi (= ei) secundo (= iterum) Iesus; Ad: deinde dixit illi (= ei); OT: deinde dixit illi (= ei) Iesus secundo.
42. Jo 21,16 σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. sy^C: Lücke. sy^S: *om* σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε; sy^P: tu scis quia diligo te; arm: et tu scis quia diligo te; 844 + Op: tu novisti quia diligo te; Ad: quia diligo te (*om* σὺ οἶδας); Tb: tu scis quia diligo te.
43. Jo 21,16 λέγει αὐτῷ³ + ὁ Ἰησοῦς 545. 1071. al. sy^C: Lücke. sy^S: dixit ei; sy^P: dixit ei Iesus; arm: dicit (= dixit) ei; 844 + OT: dixit illi Iesus; Ad: dixit illi.

44. Jo 21,17 λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον. sy^C: Lücke. sy^S: rursus dixit ei Iesus; sy^P: dixit ei tertia vice; arm: dicit (= dixit) ei tertia vice; 844 + Op: dixit illi Iesus tertium; Ad: dixit illi tertio; Tb: deinde (= rursus) dixit illi Iesus tertium.

Das Resultat läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Wir können nicht weniger als 21 Nummern (von 44!) als Beweismittel für eine geschlossene syrisch-armenisch-georgische Überlieferung unter Führung von Ad¹⁵ (1, 5, 6, 8*, 9, 10*, 12*, 14, 17*, 19, 21*, 23, 24, 28, 30*, 32, 33*, 35*, 36, 39, 40) buchen, wovon allerdings Nr. 6 und 39 nur eine negative Übereinstimmung in Form einer Omission zeigen. Ohne eine erhaltene armenische Lesart — arm² versagt sich hier — präsentiert sich Ad in führender Stellung in den Fällen 12, 25 (+ OT!), 27, 31, und in der Überlieferungstreue hinter Tb zurückstehend, in Nr. 16.
2. Aber auch das Chanmeti-Sinailektionar und das Chanmetifragment 844 bezeugen ohne Ad wertvolle altsyrische Lesarten, wenn auch der Curetonianus (sy^C) überall ausfällt: 2 × Sin allein (20,22), 2 × Sin + Tb (7, 11), 2 × Sin + OT (13, 18), also Sin im ganzen 6 ×, während 844 mit OT 3 × zusammengeht (42, 43, 44) und 1 × mit Op (34).
3. Sogar bei OT hat sich 1 × in Nr. 36 altsyrisches Textgut erhalten¹⁶; bei Op findet sich wenigstens eine Peschitta-Lesart, die weder den übrigen altgeorgischen Zeugen noch arm² bekannt ist.

¹⁵ In den Fällen, wo Ad allein die syrische Vorlage erkennen läßt, ist ein Sternchen * hinzugefügt.

¹⁶ Daß OT in Nr. 26 mit dem Sinaisyrer (sy^S) ὡδε ausläßt, könnte bloßer Zufall sein und ist deshalb nicht beweiskräftig.

Isaac of Antioch's Homily against the Jews

by

Stanley Kazan

(continuation)*

Christians and Jews at Antioch
in the Late Fourth and Early Fifth Centuries

The very same situation is reflected in the "Eight Discourses against the Jews,"²¹ delivered by John Chrysostom at Antioch in 386.

"Many," he says in the first discourse, "of those enrolled in our ranks and professing to share our beliefs betake themselves to the Synagogue; some, no doubt, merely to look at the festivals, but others actually feast with the Jews and join in their fasts. This evil custom I intend now to banish from the Church (PG 48,844)." "I fear," he says again, "lest some out of ignorance partake of their transgression (ibid. 849)."

S. Chrysostom goes on to attack the custom of wearing charms and amulets...

These amulets seem to have been much used by the Antiocheans and S. Chrysostom had gone as far as to say that the man who fell a victim to disease through refusing to carry such things about him ought to be counted as a Christian martyr.²²

Some interesting literary points of similarity between Isaac of Antioch and scholars of the Jewish tradition are provided by a number of passages in Isaac which closely resemble passages found in rabbinic literature.

The negative golden rule receives the following formulation in Isaac:²³

bṗāsīqātā ilepnāh
daydā lam da'layk sanyā

lagmīrūtā dnāmōsā
lḥabrāk laḡmār lā ṭe'beḏ

In brief we have learned
The teaching of the law.
What is hateful to you,
Do not do unto your neighbor at all.

In 'Ābōt drabbī Nātān,²⁴ the negative golden rule is cited in the name of Rabbi Aqiba, mā d'att sānē lḡarmāk lḥabrāk lā ṭa'abīd. In B. Shabbath 31a, this same rule is attributed to Hillel.

Pirqē 'ābōt²⁵ 5:26 reads: "Ben He He says: 'According to the pain-staking, the reward'," (lṗum ṣa'arā 'agrā). In 'Ābōt drabbī Nātān,²⁶ the

* Cf. OrChr 45 (1961) 30-53, 46 (1962) 87-98, 47 (1963) 89-97.

²¹ PG 48, 844-942, quoted from Burkitt, op. cit. 81.

²² Burkitt, ibid. 82.

²³ Bickell, op. cit. II, 194: 688-91.

²⁴ Ed. S. Schechter (New York 1945), vers. B, p. 53.

²⁵ Text, J. H. Hertz, *Daily Prayer Book* (New York 1948) 702; translation, J. Goldin, *The Living Talmud* = Mentor Religious Classic (New York 1957) 224.

²⁶ Vers. A, p. 55.

statement appears in the name of Hillel. S. Lieberman²⁷ points out that this statement is found word for word in Samaritan sources. He concludes that "the saying attributed to the mysterious ben He—He was a popular adage current in Palestine, and various sages were credited with it." Apparently, this popular saying was known in Christian circles at Antioch in the fifth century, since it is found in Isaac,²⁸ *dkulnāš ak 'amleh aḡreh*.

A third parallel is worth mentioning. *Pirqē 'ābōt* 1:13 reads:

nḡaḏ šmā 'aḡaḏ šmā
wḏilā mōsipī yāsep
wḏilā yālep qṭālā ḡayyāb
wḏi-ištammasḡ bṭāḡā ḡaḡaḡ

"A name made great is a name destroyed; he that does not increase shall cease; he that does not learn deserves to die; and he that puts the crown to his own use shall perish."²⁹

The passage in *Pirqē 'ābōt* is mentioned in the name of Hillel. It is usually interpreted as referring to the study of torah. However, a political interpretation is suggested by the comment in *'Ābōt drabbī Nātān*,³⁰ "A name made great is a name destroyed: This teaches that one's name should not come to the attention of the Ruling Power. For once a man's name comes to the attention of the Ruling Power, the end is that it casts its eye upon him, slays him, and confiscates his wealth."

In Isaac of Antioch³¹ we find a passage very similar to the one found in rabbinic literature. However, the interpretation of this passage is not clear from the context.

kul aynā ḡrāḡem tāḡā
wkul aynā ḡḡa'ē klilā

hūyū m'ir taktūšā
hūyū mqayyem aḡōnā

He who loves the crown,
Stirs up controversy.
And he who desires the diadem,
Raises strife.

It is not suggested that these three literary parallels between Isaac and the rabbinic tradition necessarily indicate interdependence. However, the fact that the three aforementioned rabbinic passages for which we find parallel passages in Isaac are somehow connected with the name of Hillel, may be more than mere coincidence. Certainly, the impression is strengthened that these sayings attributed to various Jewish scholars in the

²⁷ *Greek in Jewish Palestine* (New York 1942) 160 n. 113.

²⁸ Lamy II, 426:2.

²⁹ Goldin, op. cit., p. 67.

³⁰ Vers. A, p. 56; translation Goldin, loc. cit.

³¹ Bedjan, *Homiliae S. Isaaci*..., 303:6/7.

Mishnah and Talmud were popular sayings known to Christians and Jews alike.

The fourth century witnessed the triumph of Christianity through the conversion of Constantine. Pagans *en masse* turned to Christianity, the newly established religion of the Roman Empire. The faith of these "half-Christians"³² waned in times such as those provided by the brief, though significant, reign of Julian the Apostate,³³ and they became a source from which the Jews actively sought proselytes. The partiality which Julian had shown the Jews, as opposed to his open hostility towards Christianity, made Judaism appear particularly attractive to the "half-Christians" especially in an age of religious syncretism such as the fourth century produced. This strong syncretistic movement found its most unique expression in Christianity in the veneration of the seven Maccabean brothers and their mother.³⁴ These martyrs, not to be confused with the heroes of the war of liberation in the second pre-Christian century, had long been venerated by the Jews at the site of a synagogue in Antioch. This synagogue was taken over and converted into a Christian shrine, and, henceforth, these same Maccabean brothers and mother were venerated by Christians as part of the Christian cult. The necessity to adopt this cult and to practice it at precisely the same place where Jews had previously practiced it, indicates the strength of the Jewish proselytising movement. M. Simon³⁵ suggests that when Chrysostom, in his eighth discourse against the Jews, says, "When God tests you through illness, do not go to the house of His enemies, the Jews, but rather to the house of the martyrs, his friends. . .," he means do not go to the synagogue, but rather to the shrine of the Maccabean martyrs who can cure you. It is against this historical background that we must understand the discourses of Chrysostom and the writings of Isaac of Antioch against the Jews.

³² For more about these "half-Christians", see Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique* = *Revue de l'histoire des religions* 88 (1923) 65-102.

³³ On Julian's attempts to turn the Christians towards paganism, see A. Pignaniol, *L'empire chrétien* (325-395) (Paris 1947) 130/1; 137/8. On Julian and the Jews, see *OrChr* 46 (1962) 96 n. 10.

³⁴ On this cult, see Cardinal Rampolla, *Martyre et sépulture des Machabées* = *Revue de l'art chrétien*, V. 10 (1899) 290-305; 377-92; 457-65. M. Maas, *Die Maccabäer als christliche Heilige* = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 44 (1900) 145-56. J. Obermann, *The Sepulchre of the Maccabean Martyrs* = *Journal of Biblical Literature* 50 (1931) 250-65. J. Gutman, *The Mother and her Seven Sons in the Agadah and in the Books of Maccabees II and IV* (Hebrew) = *Sēpēr Yōhānān Lēwī* (Commentationes Judaico-Hellenisticae in memoriam Johannis Lewy) (Jerusalem 1949) 25-37.

³⁵ *Annuaire* . . . 418/9. For a more detailed analysis of this "Judaizing" movement which I have summarized briefly, see Simon, *ibid.* 403-21, and Baron, *op. cit.*, II, 401, n. 22. On "Judaizing" in the Church in general, see Simon, *Verus Israel* . . . 356-93.

L. Lucas³⁶ believes that the synagogue served as the center from which the Jews, who traced their settlement back to the time of Seleucus I Nicator,³⁷ proselytised for converts among the Christian population. The drama of the synagogue service when the Jews turned in prayer towards Jerusalem,³⁸ and the fascination of the Jewish law³⁹ captured the imagination of the Christian masses. But perhaps the single most significant factor in drawing the Christians to the synagogue was the reputation which the rabbis enjoyed as diviners and healers.⁴⁰

In short, the writings of Isaac of Antioch against the Jews argue for the existence of a strong Jewish proselytising movement. The discourses of John Chrysostom suggest the same conclusion. And, an examination of the historical situation strengthens the assumption that Jews were proselytising among Christians at Antioch in the late fourth and early fifth centuries.

Chapter IV

Jacob of Sarug

Jacob of Sarug (d. 521), "the flute of the holy spirit and the harp of the believing Church"¹, was one of the most illustrious and learned writers of the Syriac-speaking Church. His works have been published in five volumes by P. Bedjan². He wrote seven homilies against the Jews in about the year 500³ which are preserved in a Vatican Syriac manuscript⁴. However, the seventh homily is incomplete. A manuscript which contains the first five homilies is found in the British Museum manuscript collection⁵. However, homily two is incomplete containing only the beginning and the very end, while homily five is missing more than two columns at the end. Homily one is also preserved in another British Museum manuscript⁶.

³⁶ *Zur Geschichte der Juden im 4. Jh.* = Beiträge zur Geschichte der Juden 1 (Berlin 1910) 68.

³⁷ On the Jewish community of Antioch, see Krauss, *Antioche* = Revue des études juives 45 (1902) 27-49, C. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch* = Journal of Biblical Literature 51 (1932) 130-60, G. Haddad, *Aspects of Social Life in Antioch* (Chicago 1949) 59-67.

³⁸ Lucas, loc. cit.

³⁹ Ibid. 70.

⁴⁰ Cf. OrChr 47 (1963) 96 n. 16.

¹ From an anonymous biography published by Assemani, *Bibliotheca Orientalis* I, 286.

² *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (Paris 1905-10).

³ Fol. 347b col. B, lines 8-9, cf. *infra*, summary of Homily IV.

⁴ Vatican Syriac manuscript 117, fols. 339b-350b, Assemani, *op. cit.*, no. 127, pp. 321/2.

⁵ British Museum add. 17, 161, fols. 31b-43b, Wright, *A Catalogue* ..., II, no. 637, p. 506.

⁶ British Museum add. 14,608, fols. 98a-107b, Wright, *ibid.*, no. 760, p. 723.

Baumstark⁷ makes no mention of this manuscript in his history of Syriac literature. The Jacobite Monastery of St. Mark has a manuscript containing homily five in its collection⁸. Homily six is preserved in a manuscript in the National Library in Paris⁹. P. Martin¹⁰ has summarized this homily from the Paris manuscript, and has quoted from it. I. K. Cosgrove¹¹ has edited homilies one, three, and four using all the known manuscripts, and he has provided a critical apparatus. He has also translated these homilies into English with notes. It was through this work that I learned of the manuscript of homily one which Baumstark had overlooked. Cosgrove has summarized the main points of discussion in these three homilies. He has traced these points through the writings of the Greek and Latin Church Fathers, Justin Martyr, Tertullian, Cyprian, Novatian, and Origen, and through the writings of the Syriac Church Fathers, Aphraates and Ephraem Syrus. He has also shown how the early Jewish scholars of the Talmudic period refuted these arguments. In the following pages, the main points of all seven homilies have been summarized¹².

The Writings of Jacob of Sarug against the Jews

In Homily I, "On the Trinity and the Incarnation", fols. 339 b col. B, l. 36–341 b col. A, l. 39, Jacob of Sarug argues that both Scripture and nature bear witness to the trinity. He maintains that Genesis 1:26, 9:7, Daniel 4:28, and Isaiah 6:3 allude to the trinity, and that natural phenomena such as the sun which manifests itself as sun, light, and heat, and fire which manifests itself as fire, light, and heat, typify the three persons of the Godhead¹³. As proof of the incarnation, Jacob of Sarug draws a parallel between the lives of Moses and Jesus and, then, a second parallel between the lives of Jacob and Jesus. He concludes that the Jews wait

⁷ *Op. cit.* 152, no. 2.

⁸ Cf. Baumstark, *loc. cit.*

⁹ Syriac manuscript 196, fols. 203–205, H. Zotenberg, *Manuscrits orientaux: Catalogue des manuscrits syriaques et sabéenes (mandaites) de la bibliothèque nationale* (Paris 1874), no. 46, p. 142.

¹⁰ *Un évêque poète au V^e et au VI^e siècle ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances* = *Revue des sciences ecclésiastiques* 34 (1876) 329.

¹¹ *Three Homilies against the Jews by Jacob of Sarug* (Unpublished Doctoral dissertation, University of London, 1931). I am exceedingly grateful to the author and to the Goldsmith Library of the University of London for making available to me a microfilm of this valuable work. It is regrettable, that, to the best of my knowledge, no part of this work has ever been published.

¹² I have confined all my references to the Vatican Syriac manuscript 117.

¹³ Cf. Dionysius bar Šalibhi, *infra*. For an identical analogy drawn between the Godhead and the sun in English literature of the Renaissance period, cf. C. A. Patrides, *Cosmic Order during the English Renaissance* — *Isis* 49 (1958) 392.

in vain for the coming of the Messiah because the prophecy has already been fulfilled with the advent of Jesus who "bound and sealed prophecy" (fol. 341a col. B, lines 40-51).

In Homily II, "On Circumcision", fols. 341b col. B, l. 1-343a col. A, l. 23, Jacob of Sarug argues that the Jews "are proud of circumcision as of a crown of choice gold" (fol. 341b col. B, lines 28-29) because they do not understand that faith, righteousness, and the circumcised heart are close to God. Melchizedek was not circumcised, yet he was a high priest, more important even than Abraham who brought him tithes (fol. 341b col. B, l. 35 ff.). Circumcision was not given to the first generations, the first twenty generations being uncircumcised, nor is it necessary for the latter generations, from the time of the death of Jesus. It was only given to the middle generations (fol. 342a col. B, l. 5 ff.) in order to separate them from idolatry which had filled the earth (fol. 342a col. B, l. 27 ff.). God placed a seal upon Abraham "so that the pure one would not become mingled with the unclean" (fol. 342a col. C, lines 19-20). Now that the Messiah has come, circumcision is no longer necessary.

In Homily III, "On the Sabbath", fols. 343a col. A, l. 24-345a col. A, l. 18, Jacob of Sarug opens by saying that the Jews interpret literally Genesis 2:2, "And He rested on the seventh day from all His work which He had done", when it should be understood symbolically. Since God created the world by the word alone, uttering six words in six days, He performed no tiring acts which necessitated any rest. Therefore, the verse must be interpreted symbolically as referring to Jesus who rested from his suffering on the cross (fol. 343a cols. A, B). Jacob of Sarug, then, passes on to his second argument which constitutes the burden of this homily. At the time of Moses, the earth was filled with paganism. Therefore, God brought down the law from Sinai to teach Israel that there is a creator, and that no man should stray after idols to serve them (fol. 343b col. A). The purpose of the Sabbath was purely didactic, to remind Israel of the one God. Abraham as well as the other ancients did not observe the Sabbath because they were righteous men (fol. 344a cols. A, C), and the law was unnecessary for them. Jesus came and abolished idolatry from the earth and brought the nations to the God of Abraham. Therefore, the law is unnecessary today. Jews have only to accept Jesus as the son of God.

Homily IV, "On the Advent of the Messiah", fols. 345a col. A, l. 19-346b col. C. l. 24, opens with an argument advanced by the Jews. If God has a son, why did He not reveal him to the early generations (fol. 345a col. A)? Jacob of Sarug replies that God kept His son until the earth was completely filled with idolatry, then He revealed him that he might sweep idolatry from the face of the earth. Furthermore, the Jewish argument has no substance because God revealed the seven Noachian laws to Noah and not to Adam, circumcision to Abraham and not to Adam and Noah, and the law to Moses and not to his predecessors, and still the

Jews accept all these as binding (fol. 345a col. A). God made five covenants with mankind, the covenant of the forbidden fruit with Adam, the covenant of the seven Noachian laws with Noah, the covenant of circumcision with Abraham, the covenant of the law with Moses, and the last and most important covenant with Jesus (fol. 345a col. A). As a teacher (?)¹⁴ instructs a child in stages, progressing from the simple to the more difficult, so did God progressively reveal His truth to mankind beginning with the covenant with Adam and culminating with the covenant with Jesus (fol. 345b col. C). Jacob of Sarug argues that the world has been worshipping Jesus, the son, for five hundred years, and still the Jews refuse to acknowledge him despite the fact that Scripture plainly reveals his coming and despite the fact that the magnitude of his accomplishments is plainly evident to all. He concludes by calling upon the Jews to accept Jesus as the son of God.

Homily V, "On the Advent and Passion of Christ"¹⁵, fols. 346b col. C, l. 25–348b col. B, l. 29, might better be called "On God's Rejection of the Jews". Jacob of Sarug argues that the Jews have been rejected by God and scattered throughout the earth because they shed the innocent blood of the Messiah. Jerusalem, beautifully portrayed in her former glory, now lies desolate because of the crucifixion, and the spirit of prophecy has been taken from Israel because of her refusal to accept Jesus. Jacob of Sarug argues with force and clarity that the Jews should realize this and accept Jesus as the son of God.

Homily VI, "The Debate between the Church and the Synagogue", fols. 348b col. B, l. 30–350b col. A, l. 17, deals with the question of whether the Jews or the Christians are God's chosen people. The Synagogue argues that God performed wonders for the children of Israel in their antiquity, thereby, showing that they are the chosen ones. The Church agrees that God did perform these wonders and even concedes that it was idolatrous in its antiquity (fol. 349a col. A), but insists that the Messiah has freed it from idolatry through the cross and has raised it to the position of pre-eminence. The Synagogue continues by arguing that it stems from illustrious ancestors (fol. 349a col. B) and is, therefore, worthy because of the merit of its forefathers. The Church admits that Israel's ancestors were great and even concedes that its own ancestors were evil, but insists that through the coming of Jesus the Church has become worthy and has succeeded Israel. The Synagogue proceeds to advance its third and last argument, that God made a covenant with Abraham (fol. 349b col. B, l. 40), and since His word cannot be revoked, Israel is God's chosen people. The Church replies that the promise to Abraham was fulfilled in the conquest of Canaan by Joshua (fol. 350a col. B, l. 11 ff.), and, furthermore, that God's promise to Abraham was

¹⁴ The writing is blurred on my photostat. Cf. Dionysius bar Šalibhi, *infra*.

¹⁵ This is the title given in Assemani, *op. cit.* 322.

that He would make him "the father of many nations" (Genesis 17:4-5), not one nation as the Jews claim (fol. 350a col. C, lines 8-9)¹⁶.

Homily VII, fols. 350b col. A, l. 18-col. C, is incomplete. It begins "if the nation would read clearly from Scripture, it would learn concerning the son of God". Jacob of Sarug contends that the Jews do not understand Scripture because they interpret it literally rather than symbolically. God does not need animal sacrifices and libations, nor does He desire them. He demands that man fulfil the law of righteousness. The blood of the sacrifices was a symbol of the blood of the crucifixion through which Jesus redeemed the world. Now that the Messiah has come, the law of sacrifices has been uprooted, and God has scattered Israel throughout the nations so that Jews would no longer be able to bring animal sacrifices in Jerusalem.

From the contents of these seven homilies against the Jews it is difficult to establish the historical situation that may have occasioned their composition. The tone of Jacob of Sarug seems restrained. He appears to be a thoroughly convinced Christian who cannot understand why the Jews refuse to accept the divinity of Jesus. He argues with the Jews attempting to convince them that they misinterpret and misunderstand Scripture, the phenomena of nature, and the facts of history which all clearly point to the one conclusion, that Jesus, the Messiah, is the son of God¹⁷. Perhaps the refusal of the Jews to convert to Christianity despite Christian missionary efforts may have occasioned these writings, but there is no evidence in these homilies to suggest either this conclusion or the conclusion that they are an answer to Jewish proselytising attempts.

The contents and tone of these homilies do suggest, however, that in Jacob's own country, Christianity was not being seriously threatened by Jews and Judaism. For when there arose a conflict between Christians and Jews in a remote outpost of the Near East, Jacob of Sarug reacted violently. He was no longer, in the words of P. Martin, "of a sweet, sympathetic, kindly disposition"¹⁸.

In his "Letter of Consolation to the Ḥimyarite Christians"¹⁹, we hear Jacob of Sarug speaking with bitter animosity against the Jews.

¹⁶ Aphraates offers the very same argument, Wright, *Aphraates*... 202, sec. I. Cf. Dionysius bar Ṣalibhi, *infra*.

¹⁷ In Jacob's "Poem to the Virgin Mary", published by J. B. Abbeloos, *De Vita et Scriptis S. Jacobi, Batanarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi* (Louvain 1867) 262, l. 57, he speaks of the Jews who blaspheme the child of Mary by claiming "that he is not of the father".

¹⁸ *Op. cit.* 340.

¹⁹ R. Schröter, *Trostschreiben Jacobs von Sarug an die himyaritischen Christen* = ZDMG 31 (1877) 360-405. This letter is also important as a literary document, since it represents one of the few examples of Jacob's prose writings that have survived. On the authenticity of this letter, see Schröter, *loc. cit.*, R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London 1926) 36, H. Z. Hirsch-

If you were being persecuted by the pagans, there would be a pause to your pains and a surcease to your suffering. Now that the Jews, the enemies of the cross, are arraying (themselves) against you, your pains are greater than (ordinary) pains, and your crown more triumphant than (the ordinary) crown. This murderous nation stirred up a quarrel against you. This (nation) is trained in killing and instructed in bloodshed; and is rich in envy, and its heart is filled with deceit; and is wise in persecuting, and knows how to crucify; and is prepared to kill, and ready to stone; and sets ambushes for the innocent, and its dagger is sharpened for the necks of the good; and its sword is drunk with the blood of the pure, and its blade is drawn against the back of the believers²⁰.

The pagans hate you because they do not know your lord. The Jews, out of hatred of your lord, arrange suffering for you. An ancient enmity turns within them to persecute the disciples of the cross. They want to show that they are the rightful heirs of Annas and Caiaphas and the trained disciples of Judas, the traitor²¹.

The contents and tone of this letter strongly suggest that Jacob was very much concerned about the Jewish persecution of the Himyarite Christians²². Placing the seven homilies alongside the letter of consolation, we may conclude that the homilies were written under far less compelling circumstances than those which occasioned the letter of consolation.

Christians and Jews in Sarug and Environs

Jacob of Sarug²³ was born in Kūrtam on the Euphrates, and he was trained in the "Persian School" in Edessa. In 502/3, he was already the *periodeutes*²⁴ of Ḥaurā in Sarug, and in 518/9, he became the bishop of Baṭnān, the capital city of Sarug. He died in 521. Concerning the origin of the Syriac Church in these places, we know little. It seems likely that Sarug, situated near Edessa, was missionized from this fountainhead of Eastern Christianity.

Rabbinic sources make no mention of any large Jewish community at Sarug in the time of Jacob of Sarug. Martin²⁵ considers that in the fifth century the Jews were very powerful in certain Syrian villages where they made their strength felt against the disunited and unarmed Christi-

berg, *Yīsrā'ēl ba'arāb* (Tel-Aviv 1946) 80-82, A. Vasiliev, *Justin the Great* (Cambridge 1950) 23, and J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle* (Istanbul 1956) 12, no. 46.

²⁰ Schröter, *op. cit.* 371/2.

²¹ *Ibid.* 373.

²² On the history of the period, see Hirschberg, *op. cit.* 75-111; Ryckmans, *op. cit.*, who is mainly concerned with chronology, and A. Moberg, *The Book of the Himyarites* (Lund 1924).

²³ Baumstark, *op. cit.* 148-58; Bardenhewer, *op. cit.*, 4, 412/6; E. Tisserant, *Jacques de Saroug = Dictionnaire de théologie catholique* 8 (Paris 1924) 300/5.

²⁴ Wm. Wright, *Chronicle of Joshua the Stylite* (London 1882) 43.

²⁵ *Op. cit.* 329.

ans, but there does not seem to be any evidence for this statement. Unfortunately, the historical sources of this period are rather sparse and indecisive. They offer little of value in determining a possible motive for the composition of the seven homilies against the Jews.

Chapter V

Dionysius bar Ṣalibhi

The Treatise against the Jews

Dionysius bar Ṣalibhi (d. 1171) was one of the outstanding literary figures of the Jacobite movement. He wrote a treatise against the Jews¹ in 1477 of the Seleucid era, corresponding to 1166/7 C. E.² This work has been summarized by A. L. Williams.³ It contains the answers to a series of objections raised by Jews against basic tenets of the Christian faith.

Chapter I opens with a definition of the terms "Israel" and "Jew," and a description of the different Jewish sects. The author continues by suggesting that God destroyed the temple and dispersed the Jews because they crucified Jesus. To the Jewish objection that the temple was destroyed by men, not God, Dionysius bar Ṣalibhi implies that the destruction of the temple was undoubtedly the will of God since the miracles associated with the sacrificial system and the temple cult had ceased after its destruction. Thus God had withdrawn the magical power of the urim and thummim, and had held back the heavenly fire which descended to consume the sacrifices offered upon the temple altar.⁴

In Chapter II, he reminds the Jews that they can no longer observe their feasts and sacrifices since they may be observed in Jerusalem only. He passes on to the subject of circumcision. He observes that the ancients did not practice circumcision. Adam and his sons, Noah, and Melkizedek were not circumcised, yet they were considered righteous men. Concerning the Sabbath, he argues that the Jews were commanded to cease from work in order to study the divine law which reminded them of God's commandments. Had they worshipped Him daily, the observance of the Sabbath would have been unnecessary. Turning to the question of why God gave a covenant and then invalidated it, he answers, using the

¹ De Zwaan, *The Treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews*.

² *Ibid.*, p. 52, sec. 7; cf. p. 5, sec. 12; p. 18, sec. 21; p. 19, sec. 3.

³ *Adversus Judaeos* . . . , pp. 109-112.

⁴ According to the Jewish tradition, a fire descended from heaven to consume the sacrifices offered upon the temple altar, cf. Yoma 21b, "even though a fire descends from heaven, it is a commandment to bring an ordinary (fire)."

illustration of a teacher instructing a child, that God may give a covenant and then invalidate it when the people have outgrown it.⁵

In Chapter III, "On the Worship of the Messiah," Dionysius bar Ṣalibhi mentions several objections raised by Jews concerning the divinity of Jesus, and why Christians worship him. After answering these, he refers at length to additional prophecies dealing with the abolition of the Jewish sacrifices and feasts.

Chapter IV, "On the Advent of the Messiah," again takes up a number of objections raised by Jews. When the Jews argue, "circumcision has been given us" (p. 20, sec. 4), he answers that its purpose was to differentiate the ancestors from which the Messiah was to come from the other nations.⁶ Now that he has come, there is no reason for circumcision. He concludes by drawing an analogy between the sun and the trinity. Just as the sun manifests itself as sun, as brightness, and as heat, and is still one, so does the Godhead manifest itself as three personalities, and is still one.⁷

Chapter V deals in greater detail with the doctrine of the trinity, and presents more questions raised by Jews with regard to the incarnation.

Chapter VI, "On the Passion, Crucifixion, and Ascension of the Messiah," attempts to show that the passion of Jesus was foretold in the Old Testament. To the question, why was Jesus circumcised, he answers, "so that they should not say that he was a transgressor of the law" (p. 35, sec. 19). He continues saying that circumcision was given to the prophets while baptism was given to the apostles, for the New Testament has replaced the Old.

Chapter VII, "On the Resurrection of the Messiah," presents some Old Testament passages which, he insists, speak of the burial, the resurrection, and the ascension of Jesus. He discusses the Christian belief that the Jews have been rejected by God and the Christians chosen to replace them. He mentions again the virtuous Melkizedek to whom Abraham brought tithes even though he was uncircumcised.

Chapter VIII enumerates several prophecies which Dionysius bar Ṣalibhi suggests refer to baptism. He speaks, as well, of the worship of the cross, the relics of Christian saints, and the veneration of martyrs.

Chapter IX repeats a boast attributed to the Jews, that they are the children of Abraham and the chosen people of God. He replies that God promised to make Abraham "the father of many nations ('ammē)" [Genesis 17:14-15].⁸ This refers to the Christians who are many nations, and not to the Jews who are just one nation.⁹ Dionysius bar Ṣalibhi

⁵ Cf. *supra*, Jacob of Sarug, Homily IV.

⁶ Cf. *infra*, Chapter VI, "Dionysius bar Ṣalibhi and the Tradition of Ephraem Syrus."

⁷ Cf. *supra*, Jacob of Sarug, Homily I.

⁸ Cf. *supra*, Jacob of Sarug, Homily VI.

⁹ Cf. OrChr 45 (1961) 31 n. 1.

concludes his work by calling upon the Jews to acknowledge Jesus and to embrace Christianity.

In his chronicle, Michael the Syrian¹⁰ informs us that Dionysius bar Ṣalibhi wrote refutations against "all the sects and heresies" that attacked the "orthodox faith." The treatise against the Jews must be studied in the context of these other polemic works. Baumstark¹¹ enumerates the following polemic writings which come from the pen of our author: against Islam, against the Jews, against the Nestorians, against the Chalcedonians, against the Armenians, and against the heathens. To which may be added the polemic against the Melchites.¹²

It is hard to believe that "all these sects and heresies" constituted real threats to the "orthodox faith" of Dionysius bar Ṣalibhi, and that he was forced by historic circumstances to defend his views in a series of polemics against each of them. Furthermore, an examination of the arguments contained in his writings against the Jews, against the Armenians,¹³ and against Islam¹⁴ leaves the impression that these refutations are purely theological in character. Their tone is rather moderate, and they do not seem to be concerned with concrete threats to the writer's religious persuasion. Apparently, a tradition had developed in the Eastern Church of writing polemics against contrary theological positions, and a scholar of the stature of Dionysius bar Ṣalibhi, who seems also to have had the use of a very extensive library, was eminently suited to write these polemics.

Christians and Jews in Northern Syria and Asia Minor in the Twelfth Century

From the introduction of Dionysius bar Ṣalibhi to his *Ecclesiastical History*,¹⁵ we learn that the Christians of Northern Syria lived in troubled times. The Seljuk Turks,¹⁶ engaging in almost incessant warfare with the

¹⁰ J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* (Paris, 1905), III, p. 344.

¹¹ *Op. cit.*, p. 297.

¹² A. Mingana, *Woodbrooke Studies* (Cambridge, 1927), I, pp. 17-95.

¹³ A. Mingana, *Woodbrooke Studies* (Cambridge, 1931), IV.

¹⁴ Mingana Syriac manuscript 89, fols. 39a-84b, A.

Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. I, *Syriac and Garshūni Manuscripts* (Cambridge, 1933), col. 223. The third chapter of this work has been translated by Mingana, "An Ancient Syrian Translation of the Qur'an exhibiting New Verses and Variants," *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1925), 188-235.

¹⁵ Mentioned in Chabot, *op. cit.*, p. 257.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 248-250. On the Seljuk Turks in Northern Syria and Asia Minor, see M. Th. Houtsma (?), "Seldjuks," *Encyclopaedia of Islam*, IV, 208-213, H. A. R. Gibb, "Seljuks," *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1957, XX, 308-310, P. Wittek, "Deux chapitres de l'histoire des turcs de Roum," *Byzantion*, 11 (1936), 285-302, and C. Cahen, "La première pénétration turque en Asie-minieure," *Byzantion*, 18 (1946-48), 5-67.

Franks, wreaked vengeance upon the Christian populace. Mar'as,¹⁷ Melitene,¹⁸ and Edessa¹⁹ were captured, pillaged, and destroyed. In the face of persecution, the faith of many a Christian waned. We are not surprised, therefore, to find Dionysius bar Šalibhi exhorting his co-religionists to be more humble and pious before the inscrutable will of God.²⁰

It is clear from Barhebraeus²¹ that there was contact between Christians and Jews in this period. Church ordinances were promulgated prohibiting bishops and other ecclesiastical officials from participating in Jewish festivals,²² from observing the Jewish Sabbath, and from eating unleavened bread obtained from Jews.

On the situation of Syrian Jewry during the first Crusade, we have a letter²³ from an unidentified Syrian community of Damascus. The author speaks of "the approaching misfortune, because of the fear of the Germans who are about to encamp against us, and because of the bad rumors which frighten us." On the Jewish communities of Syria and Asia Minor in the twelfth century, a copious source is the itinerary of Benjamin of Tudela²⁴ from about 1170. On the leg of his journey from Aleppo to Mosul, Benjamin found Jewish communities varying in size from twenty in Harran,²⁵ to seven thousand in Mosul.²⁶ Aleppo²⁷ contained a Jewish population of five thousand, Nisibis,²⁸ one thousand, and Jazirat Ibn Emmar,²⁹ four thousand. All these communities, located within a two hundred mile radius of Amid, where Dionysius bar Šalibhi served as metropolitan from 1166, enjoyed favorable conditions under Muslim rule.

¹⁷ Chabot, *op. cit.*, p. 246.

¹⁸ *Ibid.*, p. 248. Melitene (Malaṭīqah) was the chief town of the eastern province on the Euphrates boundary of the Seljuk Turks, cf. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), p. 142.

¹⁹ Once in 1146, Chabot, *op. cit.*, p. 260, and again in 1148, *ibid.*, p. 270.

²⁰ See his letters of exhortation, *ibid.*, pp. 272-274, 300-303.

²¹ P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance* ("Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin," Berliner byzantinische Arbeiten, Bd. 3, Berlin, 1955), p. 94, on the authority of Barhebraeus.

²² "Whoever eats or drinks with the Jews will be barred from communion for two years, and must fast twice a week during this time." Quoted in Kawerau, *loc. cit.*, n. 181, from Barhebraeus.

²³ J. Mann, "The Messianic Movements during the First Three Crusades (Hebrew)," *hat-tqūpā*, 23 (1925), 260-261. Cf. Baron, *op. cit.*, IV, pp. 108-109, and p. 293, n. 25. For additional documents from the period of the Crusades found in the Cairo Geniza, cf. S. D. Goitein, "Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders," *Journal of Jewish Studies*, 3 (1952), 162-177, and "Obadyah, a Norman Proselyte," *Journal of Jewish Studies*, 4 (1953), 74-84.

²⁴ M. N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (London, 1907).

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 51, n. 4, in English translation.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

There certainly was contact between Christians and Jews in Northern Syria and Asia Minor in the twelfth century. The political situation of the Syriac Christian community was difficult, while the situation of the Jews, on the whole, was favorable. Under these circumstances, it is not impossible that Jews may have taken the opportunity to proselytise, but there is nothing in either Dionysius bar Šalibhi's treatise against the Jews, or in other documents of this period, to suggest that this was the case.

Chapter VI

The Tradition of the Polemic against the Jews in the Syriac Writers

The polemics against the Jews in the Syriac language written over a period of eight hundred years are characterized by similarity of ideas, imagery, and phraseology. When faced with the necessity of presenting anti-Jewish arguments of either an apologetic or a polemic nature, the Syriac writers utilised the tradition they had been taught in the academies in which they had been trained.

Williams¹ maintains that the similarities between these polemic writings do not indicate an absence of creativity and originality on the part of the Syriac writers, but rather the persistence of a common method of Biblical exegesis.

The writers are, in fact, not mere copyists of other men's productions. Indeed, it is very seldom that we are able to trace any copying at all Of course there is often a great similarity in the interpretation of the Biblical passages, which has given rise to the rather careless assumption on the part of modern writers that the later authors used the earlier; but in reality, . . . this affords little or no evidence of literary connexion, but only of the permanence of the same methods of interpreting Scripture which had prevailed in the Church almost . . . from the very first.

Williams justifiably comes to the defense of the much maligned Syriac writers. It is hard to believe that men who chose to express themselves in poetry, a literary form usually associated with creativity and originality, believed that they were simply imitating others, especially since the metrical forms vary from writer to writer. Ephraem Syrus and Isaac of Antioch wrote in seven syllable verse, Jacob of Sarug, in twelve syllable meter. If, then, we are able to find evidence of close literary parallels in these writings, it may very well be due to the writers' standards of poetry, and not their lack of imagination.

In religious poetry, there is a strong tendency for the poet to express himself in traditional concepts and terminology. This does not indicate an absence of creativity. On the contrary, it may well have been the

¹ *Op. cit.*, p. XVII.

mark of great poetic genius to be able to embody a traditional phrase, idea, or allusion in one's own verse. To express the Christian truth in terms of a traditional vocabulary certainly strengthened the poet's arguments in his own eyes, and enhanced his position in the eyes of his co-religionists who were impressed by his skill in weaving the expressions and motifs of the tradition into his poetry.

An interesting parallel from medieval Hebrew poetry, a literature contemporaneous with the writings of many of the Syriac Church Fathers, is worth mentioning. H. Brody² makes an observation on the character of these early Hebrew poets which may be equally true of the Syriac writers.

Generally speaking, these writers surrendered of their own, all individual characteristics in their style and manner of expression. And the stronger the desire for (personal) expression, the more they sought to cast it into the terms of traditional phraseology.

Williams, however, carries his case too far when he insists that there is little or no connection between the Syriac polemic writers other than a similarity in the interpretation of the same Biblical proof texts.³ It is entirely possible and even likely that there were books of testimonia which served as sources for the polemic writers, but this does not exclude the possibility of literary dependence. In their writings on the trinity, the incarnation, the virgin birth, the advent, passion and ascension of Jesus, the Syriac writers rely heavily on Biblical quotations to validate their position, but in their writings against circumcision they adduce few scriptural verses in support of their arguments, for the simple reason that there are few Biblical passages to which they can turn. They may insist that circumcision of the heart is more important than circumcision of the flesh, pointing to Deuteronomy 10:10 and Jeremiah 9:25. They may also find passages which they can interpret as referring to baptism, but to the crucial question of why circumcision was ordained to begin with, they can find no christological answer in the Bible. The arguments they present in answer to this objection raised by Jews, rest on reason alone, not on Biblical exegesis. When we find that all the Syriac writers offer the same argument, frequently expressing it in the same imagery and phraseology, we must conclude that either they borrowed from one another or that they all depended upon a common literary tradition.

An examination of the Syriac literature dealing with circumcision favors the conclusion that all the works investigated depend upon a common literary tradition. Aphraates, the Persian Sage, writing about

² *Mibḥar haš-širā hā-ʿĪbrī*, 2nd. edition, (Jerusalem), p. 11 of the introduction.

³ See his chapter on books of testimonia, *op. cit.*, pp. 3-13. For a group of testimonia found among the Dead Sea Scrolls, see J. M. Allegro, "Further Messianic References in the Qumran Literature," *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 174-187.

345, is the first writer whose polemic works have come down to us. His writings and the writings of Ephraem Syrus, a younger contemporary of his from Nisibis, show evidence of reliance upon a common literary tradition. When Nisibis fell to the Persians in 363, Ephraem moved on to Edessa, where he founded the "Persian School." With Ephraem we may speak of a polemic tradition, since we are able to trace the transmission of this tradition through the writings of Isaac of Antioch, trained by Zenobius, a disciple of Ephraem's; Jacob of Sarug, educated in the "Persian School" in Edesse; and Dionysius bar Šalibhi, born in Melitene within one hundred miles of Edessa, who wrote almost eight hundred years after the death of Ephraem. We call this literary tradition the "tradition of Ephraem Syrus," although Ephraem himself was not its originator.

Aphraates and the Tradition of Ephraem Syrus

Aphraates, the first of the recorded writers of Syriac polemics against the Jews, shows remarkable similarities to the tradition of Ephraem. Both Aphraates and Ephraem were contemporaries. Aphraates lived in the vicinity of Edessa within the confines of the Sassanian Empire; Ephraem lived in Nisibis within the confines of the Roman Empire. The fact that we cannot establish a case for borrowing or interdependence between the two, strongly suggests that they both relied upon a common earlier tradition.

Aphraates refers to circumcision as "the mark and sign of the covenant" (*rušmā wātā daqyāmā*) [Wright, 206:8. Cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 E, and Jacob, 342a col. B, l. 32, *rušmā*. Cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 E, F, and Jacob, 342b col. A, l. 13, *ātā*].

Aphraates argues that circumcision was given to Abraham

so that when his seed would multiply, it would be separated from the nations in whose midst it went, in order that it would not become mingled (*neḥlaṭ*) with their unclean deeds. (Wright, 206:8-10)

Compare Ephraem:

It was a fold which mingled (*hlaṭ*) continually
Among the stray folds. (*Ed. Rom.*, III, 187 E)

Jacob of Sarug:

The good Lord cast a seal upon His possession
That the pure one would not mingle (*neḥlaṭ*)
/with the unclean that surround him.
(342a col. C, lines 18-20)

And Isaac of Antioch:

The nation was stamped with circumcision
That it would not mingle (*men ḥuṭānā*) with /strangers.
(Bickell, *S. Isaaci* ..., p. 192:660-661)

However, "circumcision without belief has no use or advantage, because belief precedes circumcision." (Wright, 204:7-9).

If circumcision had been given for the advantage of everlasting life, Scripture would have made known that Abraham circumcised (himself), and his circumcision was considered as righteousness. But it is written thus, 'Abraham believed in God, and his belief was considered as righteousness.' (Genesis 15:6). Those, therefore, who believed although they were not circumcised, lived. And (those) who were circumcised and did not believe, their circumcision did not gain them any advantage at all. (Wright, 205:12-18)

Compare the later Syriac writers on the ancients who were considered righteous though they lived without the law (Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 183F-184A, Isaac, 142a col. A, lines 9-13, and Jacob, 342a col. B, l. 5 ff.).

Aphraates maintains that the law was ordained for the members of a given generation, and was then changed in accordance with God's will for succeeding generations.

We know, then, my friend, in truth, that in every generation God established laws. [And] they ministered (*šammeš*) to their time and they were good for it (i.e. the time), and, then, they were changed. (Wright, 215:1-3)

Compare Ephraem:

And observe which commandment
Ministered to its time and was ministered to
/(*šammeš zabneh weštammaš*).
(*Ed. Rom.*, III, 184 F)

But the law of Jesus is everlasting.

In every age, the law and the covenant has been changed. At first, then, God changed the covenant of Adam and gave another to Noah. And once again He gave (another) to Abraham. And He changed that of Abraham, and He gave another to Moses. And when that of Moses was not observed, He gave another in the last generation, a covenant that does not change (*qyāmā dlā meštaḥlāp*). (Wright, 214:4-9)

Compare Jacob, five covenants, *supra*, Homily IV, and Isaac, "his covenant does not change" (*lā meštaḥlāp puqdāneh*) [145b col. A, lines 2-3].

A new circumcision has replaced the old, circumcision of the heart and baptism.

And Jesus, our redeemer, circumcised the nations that believed in him, a second time, with circumcision of the heart. And they were baptised with baptism. (Wright, 215:13-15)

Compare Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 188 A, Isaac, 146b col. B, lines 15-22, and Jacob, 341b col. B, lines 31-32.

As may be seen, there are many striking points of resemblance between Homily XI, "On Circumcision," of Aphraates and the tradition of Ephraem Syrus concerning circumcision which cannot be explained through use of the same principles of Biblical exegesis. Since there was no direct contact between the two of which we know, both must have been familiar with a common earlier polemic tradition. Unfortunately, we know of no Syriac polemics before the time of Aphraates. It cannot

be argued that an earlier Greek polemic tradition provided the link between the two, since the homilies of Aphraates are strikingly free from the influence of Greek style and thought.⁴ Therefore, we must assume the existence of an earlier Christian polemic tradition against the Jews in an Aramaic dialect which, at present, escapes us.

Isaac of Antioch and the Tradition of Ephraem Syrus

Of all the polemics against circumcision investigated in this study, "Homily Two against the Jews," attributed to Isaac of Antioch and the third of Ephraem's "Sermons on Faith" provide the most striking similarities. Both contain substantially the same arguments on circumcision developed and presented in much the same manner. From a literary point of view, both are written in the same meter, seven syllables to the line, with four lines to the stanza, and they are close, as well, in phraseology and choice of expressions. Finally, both are harsh and vindictive in tone against the Jews.

Isaac refers to the law as a "chain" (*keblā*) [142b col. A, l. 15; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 188 E], a "bond" (*asūrā*) [142b col. E, l. 2; cf. *Ed. Rom.*, III, 188 E], and a "heavy yoke" (*nīrā qašyā*) [142b col. B, l. 3].

Concerning the righteous who lived without the law, he writes:

With what was Abel triumphant?

And how was Enoch crowned?

How Noah and the house of Seth?

(142a col. A, lines 9-13)

Compare Ephraem:

Let the righteous be unto you

An image of love, and be like them.

See Abel,⁵ and become good in Enoch.

Be like Noah, the second head (of mankind).

(*Ed. Rom.*, III, 183 F-184 A)

Circumcision was but a "seal" (*tab'ā*) or "stamp" (*hāt mā*) designed to distinguish Israel from its neighbors.

The nation was stamped with circumcision

That it would not mingle (*men hultānā*) with strangers.

(Bickell, *S. Isaaci* ..., II, p. 192:660-661)

Compare Ephraem:

The Omniscient one made it a sign

For the flock that killed the shepherd.

It was a fold that mingled (*hlat*) continually

Among the stray folds.

(*Ed. Rom.*, III, 187 F)

⁴ Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* (Halle, 1875), p. XXI, Gavin, *op. cit.*, pp. 1-2, and Duncan, *op. cit.*, p. 13.

⁵ Cf. OrChr 45 (1961) 33 n. 8.

It was necessary to guard Israel from outer contamination because "something great" (*meddem rabbā*) [146b col. B, l. 6; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 E, *meddem*] was being preserved in its midst. Now that "its riches have come forth" (*nḥaq 'utrā*) [145b col. A, l. 12; col. B, lines 5-6; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 F, *nḥaq meddem*], Israel's strength has left (*šbq*) her [146b col. A, l. 16; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 F, God "has left (*šabqeh*) the foolish flock"]. A spiritual circumcision which requires "a removal from sin" (146b col. B, lines 15-22; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 188 A, "circumcise the hateful things from within") has replaced circumcision of the flesh.

The crucial arguments presented by Isaac of Antioch and Ephraem Syrus concerning the original purpose of circumcision and the reason for its invalidation, are almost identical in formulation and phraseology. It is hard to avoid the conclusion that Isaac borrowed from Ephraem. The link in the tradition binding Isaac to Ephraem was Zenobius, Isaac's teacher and Ephraem's disciple.

Jacob of Sarug and the Tradition of Ephraem Syrus

The familiarity of Jacob of Sarug with the tradition of Ephraem is clearly discernable in his homily "On Circumcision." Having been trained in the "Persian School" in Edessa founded by Ephraem Syrus, Jacob's reliance upon the polemic tradition of the school is easily understandable.

Jacob refers to circumcision as a "sign" (*ātā*) [342b col. A, l. 13; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 E, F], a "mark" (*rušmā*) [342a col. B, l. 32; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 187 E], and a "seal" (*ṭab'ā*) [342 col. C, lines 19, 37; 342b col. C, l. 28; cf. Isaac, 145b col. A, lines 7, 12, 18; col. B, l. 2].

Jacob maintains that

In the youth of the world when it was raging (*tazzīz*)
/with the love of images,
The Lord cast the painful circumcision upon its limbs.
(342a col. B, lines 27-30)

Compare Ephraem:

That the visible sign which He placed upon them
Might suppress the violence of their madness (*hēpā dḥpaqrūteh*).
(*Ed. Rom.*, III, 187 F)

Jacob continues the argument:

The good Lord cast a seal upon His possession (*qenyāneh*),
That the pure one would not become mingled (*neḥlat*)
/with the unclean that surround him.

.....
And the Lord cast circumcision as a mark (*rušmā*) upon Abraham.
And the fold (*gẓārā*) became (the possession of) the one God among the nations.
(342a col. C, lines 18-20, 26-29)

Compare Ephraem:

The shepherd of all made it a mark (*rušmā*)
 For the foolish fold (*gzārā*) which he had acquired (*qnā*).

It was a fold which mingled (*hlat*) continually
 Among the stray folds.

(*Ed. Rom.*, III, 187 E)

In this relatively short Jacob passage, we find four obvious parallels in language to Ephraem, the nouns *gzārā* and *rušmā*, the verbal forms *hlat* and *nethlat*, and *qnā* and *qenyāneh*. Both passages are completely free from any Biblical allusion or direct reference so that they cannot be related through a common method of Scriptural interpretation. We have here a striking evidence of literary borrowing.

Jacob argues that circumcision was not practiced by the first generations, nor is it necessary for the latter generations.

In the youth of the world, He bound up their limbs
 Which was unnecessary (*dlā ḥāšhā-wāṭ*) in its childhood and in its old age.
 In the beginning, when the world was a child, it did not exist.
 And in the end, since it has grown up, it is not needed.
 In its youth, when it was raging with the love of images,
 The Lord cast the painful circumcision upon its limbs.

(342 a col. B, lines 21-30)

Compare Ephraem:

At the present time, the commandments
 Of Sabbath, of circumcision, and of purification are invalid.
 They are superfluous for those of the latter generations.
 While for those of the middle generations they were necessary (*ḥāšhīn-waw*).
 For those of the first generations, they were unnecessary (*lā ḥāšhīn-waw*),
 Because they were sound in knowledge.
 And neither are they necessary (*ḥāšhīn*) for the latter generations,
 Because they are sound in faith.

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

Again we find the same idea expressed in Jacob and Ephraem in parallel passages using participles of the root *ḥšḥ* which points to a literary dependence of Jacob of Sarug upon the tradition of Ephraem Syrus.

Dionysius bar Ṣalibhi and the Tradition of Ephraem Syrus

Written almost eight hundred years after the death of Ephraem Syrus, the treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews manifests remarkable affinities with the polemic writings of the tradition of Ephraem in imagery, phraseology, and development of theme.⁶

⁶ Williams, *op. cit.*, p. 107, suggests that Dionysius bar Ṣalibhi „was very diligent in the use of the writings of his predecessors, in particular Ephraem ...”

Among the epithets of derision by which Dionysius bar Ṣalibhi refers to the Jews we find "the circumcised" (*gzīrē*) [De Zwaan, p. 42, sec. 20, and p. 43, sec. 24; cf. Ephraem, Overbeck, *S. Ephraemi* . . . , p. 6, lines 6 and 18].

Concerning circumcision he writes:

Circumcision was the cause by which the acknowledgment of the family of Abraham from which the Messiah is descended (was shown). Since the effect has appeared (*‘ellānā etglī*), there is no longer any need for the cause.

(De Zwaan, p. 20, sec. 4)

Compare with Ephraem "the something has come forth" (*nḥaq meddem*) [Ed. Rom., III, 187 F], and with Isaac "riches have come forth" (*nḥaq ʿutrā*) [145b col. A, l. 12, and col. B, lines 5–6].

God prefers circumcision of the heart and baptism to circumcision of the flesh (De Zwaan, p. 20, sec. 5; p. 35, sec. 18; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 188 A–B; Isaac, 146b col. B).

The ancients did not observe circumcision and the Sabbath, yet they were righteous men (De Zwaan, p. 8, sec. 5; cf. Ephraem, *Ed. Rom.*, III, 183 F–184 A; Isaac, 142a col. A, lines 7–13, and col. B, lines 10–16; Jacob, 342a col. B, l. 5ff.).

Of the Sabbath he writes, that the Jews were to remain idle from work in order to study the law which reminded them of God's commandments (De Zwaan, p. 10, sec. 13; cf. Jacob, 343b col. B, lines 1–3).

Turning to the question raised by the Jews, why did God reveal his covenant and then invalidate it in favor of a new covenant, he answers, using the illustration of a teacher instructing a child, that God progressively reveals His truth, proceeding from the simple to the more difficult (De Zwaan, p. 11, sec. 19; cf. Jacob, 345b col. C).

He attributes the dispersion of the Jews to the crucifixion of the son.

"And, therefore, they have been scattered (*etḥaddar*), and their cities and sanctuaries have been uprooted (*etʿaqqar*).” (De Zwaan, p. 2, sec. 2) Compare with Ephraem:

Today the vineyard of the beloved

Is uprooted (*ʿqir*) and scattered (*mḥaddar*) among the nations.

.....
Its hedge which was abandoned has fallen.

Today it has toppled, and it has been overturned (*estahḥaḥ*).

(Ed. Rom., III, 211 D)

And Jacob:

O Jew, the cross is the cause of your humiliation.

If you continue to reject, you will continue to be humiliated throughout the /whole earth.

Until the cross, who was like you, O nation, upon the earth?

And from that time on, which nation is overturned (*shḥiḥ*) like you?

(347b col. A, lines 6–11)

The many parallels between Dionysius bar Ṣalibhi and the tradition of Ephraem cannot be explained by "the permanence of the same method of interpreting Scripture." They can only be understood if we agree that this later writer was dependent upon an earlier Syriac polemic tradition. The evidence presented here, clearly suggests this conclusion.

Ephraem Syrus and the "Persian School" in Edessa are the focal points of this tradition of Syriac polemics against the Jews that have come down to us. Isaac of Antioch, Jacob of Sarug, and Dionysius bar Ṣalibhi all indicate familiarity with and dependence upon this tradition. Aphraates, too, shows a literary connection with the tradition of Ephraem, but the earlier Syriac tradition from which they both drew still escapes us.

Recent Developments in Egyptian Monasticism

(1960-1964)

by Otto F. A. Meinardus

With the accession of Anbâ Kîrillus VI to the Patriarchal Throne of Alexandria in 1959,¹ Coptic monasticism received a new inspiration and a new impetus. For many years, the Patriarch had set an example of ascetic discipline while living as an anchorite in a cave near the Monastery of al-Barâmûs in the Wâdî 'n-Naṭrûn and later in one of the deserted windmills on Gebel al-Guyushî, east of Babylon (Old Cairo). Moreover, for several years the Patriarch had served as *hegoumenos* of the isolated Monastery of St. Samuel in the mountains of al-Qalamûn, where he was also the *pneumatikos* of some of the most devout anchorites of the Coptic Church. Anbâ Kîrillus VI, who is a deeply spiritual person, has retained his interest in the monastic life, although, so far he has not paid a visit to all of the Coptic monasteries, which are under his jurisdiction. He is a genuine *thaumaturgos* with extraordinary spiritual gifts. Among other things, he has stopped the evil and widespread practice of simony, at least with regard to the episcopacy. Edward Wakin correctly concluded in his appraisal of the Patriarch, when he said: "Not only has a monk become a Patriarch, but the Patriarch has remained a monk."²

1. *The Desert of Maryût*

One of the first projects, to which Anbâ Kîrillus VI gave his attention after his enthronement was the rebuilding of the Monastery of St. Menas (Dair Abû Mînâ) on the ancient site of the Desert of Maryût. On November 27th, 1959, the foundation-stone of the new monastery was laid, and on November 25th, 1961, the Patriarch dedicated the first cells and the Church of St. Samuel, which constituted the first part of the new monastery. Several icons which adorn the new Church of St. Samuel were transferred to Maryût from the Church of St. Menas, south of Old Cairo. On February 15th, 1962, some of the relics of St. Menas were translated from the Dair Mârî Mînâ in Cairo,³ where they had been kept from the middle of the XIVth century, to the Desert of Maryût. A new Church of St. Menas has been built south of the Church of St. Samuel. For the

¹ Meinardus, O., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts* (= MMED). Cairo: The American University at Cairo Press, 1961. 156-158.

² Wakin, E., *A Lonely Minority*. New York: William/Morrow & Co., 1963. 118.

³ Meinardus, O., *Christian Egypt Ancient and Modern* (= CEAM). Cairo: Cahiers d'Histoire Egyptienne, 1965. 202.

time being, the water-supply is still a real problem, and all water has to be transported from Bahîg to the monastery. It is hoped, however, that the General Desert Development Organization will drill a well for the use of the monks and the bedouins in the general area in and around the monastery.

The Monastery of St. Menas is now inhabited by seven monks, though so far the monastery has no *hegoumenos*. The *oeconomos* is Abûnâ Murqus as-Suriânî, who is assisted by Abûnâ Angelus as-Suriânî. Abûnâ 'Azâr al-Bishoi, one of the few iconographers of the Coptic Church, has painted several new icons in the Churches of SS. Samuel and Menas. He also resides in the monastery. In September 1964, Anbâ Kîrillus VI ordained the first three monks for the Monastery of St. Menas. They are Abûnâ Minâ al-Maryûtî (formerly Sulaïman the personal deacon of the Patriarch), Abûnâ Mûsâ al-Maryûtî and Abûnâ Makarî al-Maryûtî. Since 1960, the Patriarch has frequently withdrawn to the new Monastery of St. Menas to spend several weeks and even months in solitude.

2. *The Desert of the Wâdî 'n-Naṭrûn*

Within the Coptic Church ecclesiastical power and prestige was never confined for any length of time to one or two monasteries. On the contrary, the history of Coptic monasticism demonstrates a constant shifting of ecclesiastical influence from one institution to another. From the Vth to the XIIIth century, the Monastery of St. Macarius in the Wâdî 'n-Naṭrûn supplied almost exclusively the Church with the candidates for the patriarchate. Then, for a relatively short time, in the XIVth and XVth century, the Coptic patriarchs were elected from the Monastery of the Holy Virgin (Dair al-Muharraq) in the Nile Valley. In the XVIIth, XVIIIth and XIXth century, the Red Sea Monastery of St. Antony increased in importance, and supplied not only the candidates for the patriarchate, but also the Abûnâ for Ethiopia and the Metropolitan for Jerusalem. In the middle of the XXth century, the ecclesiastical leadership passed more or less into the hands of the monks of the Monastery of the Syrians in the Wâdî 'n-Naṭrûn.⁴ Four monks of this monastery have been consecrated to the episcopacy by Anbâ Kîrillus and have been placed into key-positions in the Coptic Church. Abûnâ Antûniûs as-Suriânî,⁵ now Anbâ Shanûdah, was consecrated Bishop for Theological and Educational Institutions of the Coptic Church (September 1962), Abûnâ Makarî as-Suriânî, now Anbâ Samwîl, is Bishop of Oecumenical, Social and Public Affairs of the Coptic Church (September 1962), Abûnâ Mitîâs as-Suriânî, now Anbâ Dumadiûs, was consecrated to the bishopric of al-Gizeh (March 1963), and Abûnâ Makariûs as-Suriânî,

⁴ *MMED*, 279-282.

⁵ *MMED*, 280, 281.

now Anbâ Athanâsiûs, received the diocese of Beni Suef and Bahnasa (September 1962).

Under the leadership of Anbâ Tawfilus, the Bishop of the Monastery of the Syrians, some of the younger monks seriously attempted to revive the coenobitic or Pachomian monastic life. This attempt, however, failed, and by 1961, the semi-anchoritic form of monasticism was adopted again by all the monks of the monastery. Since 1959, several old cells, those at the south-wall of the monastery, were abandoned and torn down. Eighteen new cells are completed, and additional cells are being constructed for the increasing number of monks, who have joined the monastery. In the near future, the XIXth century guest-house with the library and the museum will be torn down so as to make room for a new building. Moreover, it is hoped, that a new well will be drilled east of the qasr.

In 1961, the Supreme Council of Youth Welfare organized the first international youth-camp in the Wâdî 'n-Naṭrûn. The camp was established in the immediate proximity north of the Monastery of St. Bishoi and the Monastery of the Syrians. From July 1st until September 30th, 2,100 young people were engaged in agricultural projects, *i.e.* the planting of trees and the digging of irrigation canals.⁶ Repeatedly, both the Bishop of the Monastery of the Syrians as well as the patriarchate have tried to exert their influence with the authorities to have the youth-camp withdrawn from the proximity of the monasteries. However, these attempts have failed. The temporary camping facilities have been exchanged for permanent facilities and every summer an international youth-camp will be held in front of the desert monasteries.⁷ In order to protect the monastic discipline, Anbâ Tawfilus ordered in 1961 that the Monastery of the Syrians should be closed to all visitors. This restriction, however, was waved in 1964, and visitors are permitted to enter the Monastery of the Syrians, provided they have obtained a letter of introduction.⁸ On July 24th 1964, Kwame Nkruma, President of Ghana, visited the Monastery of the Syrians.⁹

The Monastery of the Syrians is inhabited by thirty monks. The *hegoumenos* of the monastery is Qummus Mitrî as-Surîânî, the sub-*hegoumenos* is Abûnâ Agatûn as-Surîânî, and the librarian is Abûnâ

⁶ *Egyptian Gazette*, March 30, 1963.

⁷ Incidentally, youth-camps are also established near monasteries and churches in Yugoslavia. Cf. "Report of a Visit to Yugoslavia by an Anglican Ordinand". *Sobornost*, Spring 1959, ser. 3, No. 24, 633.

⁸ Visitors are not permitted to enter the monastery during the seasons of fasting, *i.e.* the forty-three days before the Feast of the Nativity, the three days commemorating Jonah in the Whale, the fifty-five days of the Fast of Heraclius and Lent, the fast of the Holy Apostles and the fifteen days in commemoration of the Assumption of the Holy Virgin.

⁹ Mrs. Nkruma, who is from Egypt, is a Copt Catholic.

Antûnîûs as-Suriânî.¹⁰ Abûnâ Makariûs as-Suriânî is responsible for the twelve feddans of cultivated desert land south-east of the monastery. The printing-press under the famous tamarind tree of St. Ephraem is out of order, due to the lack of spare-parts. Ever since 1952, the Monastery of the Syrians has attracted young educated Copts to enter the monastic life. In 1963, nine monks joined the monastery, of whom five had completed their university education. These monks are: Abûnâ Antûnîûs (B. A. Com.), Abûnâ Mitîâs (B. A. Com.), Abûnâ Anastasius (B. A. Com.), Abûnâ Wissa (B. Sc.), Abûnâ Makariûs (B. A. Agr.), Abûnâ Zusîmûs, Abûnâ Misâil and Abûnâ Bidjîmî.

Since the death of Anbâ Basiliûs (December 1963), Bishop of the Monastery of St. Bishoi, Anbâ Tawfilus of the Monastery of the Syrians has held the administrative responsibilities for the Monastery of St. Bishoi.¹¹ The sub-hegoumenos of the Monastery of St. Bishoi is Abûnâ Makariûs al-Bishoi. For several years, the monks of the Monastery of St. Bishoi were troubled by administrative difficulties, in so far as the hegoumanship was frequently changed. Ever since the deposition of Anbâ Ghobriâl as head of the Monastery of St. Antony (1960), the bishop has lived in the Monastery of St. Bishoi.

Due to the temporary closing of the Monastery of St. Bishoi and the Monastery of the Syrians, the Monastery of St. Macarius (Dair Abû Maqâr) has received an increased number of visitors. In spite of the fact, that no single track leads through the desert to the monastery, several groups of visitors have succeeded to visit the ancient patriarchal residence. The Bishop of the monastery is Anbâ Mikhâil, who is also Bishop of Asyût.¹² In 1963, Abûnâ 'Abd an-Nûr al-Maqârî was relieved of the hegoumanship of the monastery, and Abûnâ Matta al-Maqârî became the new *hegoumenos*. In 1963, Abûnâ Timûtâûs al-Maqârî was appointed priest of the Church of St. Mark in Kuwait, Persian Gulf, in order to relieve Abûnâ Angelos al-Muharraqî.

With regard to the Monastery of Barâmûs (Dair al-Barâmûs), no basic changes have taken place.¹³ The bishop of the Monastery is Anbâ Makariûs, who resides in the monastic dependency at Tûkh al-Dalaka, and the *hegoumenos* is Abûnâ Tâdros al-Barâmûsî. Abûnâ Yuhannis al-Barâmûsî and Abûnâ Ibrâhîm al-Barâmûsî are still engaged in Coptic calligraphy and the drawing of Coptic crosses and designs, similar to those which can be seen in the famous "Book of Crosses" by the Patriarch Makariûs III (1942-1945) in the library of the Monastery of St. Bishoi. The copying of liturgical texts is done by Abûnâ Shanûdah al-Barâmûsî and Abûnâ 'Abd al-Masîh al-Barâmûsî. Abûnâ Yaqûb al-Barâmûsî,

¹⁰ Not to be confused with Abûnâ Antûnîûs, who is now Anbâ Shanûdah.

¹¹ *MMED*, 236-238.

¹² *MMED*, 204-210.

¹³ *MMED*, 150-156.

who represented the Pope and Patriarch in Alexandria, was consecrated bishop of Manfalût and Abnûb and assumed the name of Anbâ Luqa. On November 28th and 29th, 1964 fifty seminarians of the Coptic Catholic Theological Seminary of St. Leo the Great at Ma'âdi visited the Monastery of Barâmûs and participated in an ordination service, which was conducted by Anbâ Makariûs, the Bishop of the monastery. Abûnâ Antûniûs al-Barâmûsî has lectured for several years in church-history at the al-Aklirikiyah, the Coptic Orthodox Theological Seminary at Abbassiyah.

3. *The Monastery of the Holy Virgin* (Dair al-Muharraq)

Trouble, dissension and turmoil have characterized again the last five years of the history of the Monastery of the Holy Virgin (Dair al-Muharraq), which is situated in the Nile Valley, some 65 km. north of Asyût.¹⁴ This is not surprising, if one is aware of the internal tensions and difficulties within the monastery. On March 24th, 1959, Qummuş 'Abd al-Quddûs Armaniûs al-Muharraqî was murdered in his cell. Known throughout Upper Egypt for his practice of magic, the monk had collected an estimated fortune of LE 35.000 (\$ 100.000). Just two weeks before his assassination, he had purchased six hundred pounds of gold, which he kept in several suit-cases in his monastic cell.¹⁵ After the discovery of the murder, forty of the eighty monks left temporarily the monastery and dispersed all over the country. In December 1961, Qummuş Farag Mikhâil al-Muharraqî, who was in charge of the bakery, was assassinated. He was the first one to discover the murder of Qummuş 'Abd al-Quddûs Armaniûs. Farag Mikhâil was found with seventeen stabs in his face and body. In May 1962, Anbâ Bakhûm II, the Bishop of the Monastery of the Holy Virgin, was relieved of his responsibilities, and Anbâ Kîrillus VI appointed Qummuş Quzmân Bishaî al-Muharraqî head of the Dair al-Muharraq. Qummuş Quzmân Bishaî, who had served for several years as *pneumatikos* of the nuns of the five Coptic convents in Cairo, was at first prevented by the monks from entering the monastery. In order to enable Qummuş Quzmân Bishaî to enter the monastery, the Governor of Asyût ordered the police to open the gates. In protest to the Governor's orders, the monks became even more obstinate, until finally the police entered the monastery by fire-ladders. Protest against government interference was voiced by Anbâ Aghabiûs, Bishop of Dairût and Sanabû. In September 1964, Anbâ Bakhûm II died of "unknown reasons" (!). At the time of the death of Anbâ Bakhûm II, notice was served that the custom of consecrating abbots to bishops, which was begun by Anbâ Yûsâb II (1946-1956) would henceforth be abolished. Yet, at the same time, certainly not all the monks of the Monastery of the Holy Virgin

¹⁴ *MMED*, 295-301.

¹⁵ *Al-Akhbar*, March 29, 30, 31, 1959, April 1, 1959.

are "rebels." Abûnâ Angelos al-Muharraqî, one of the candidates for the patriarchate in 1959 and for many years librarian of the patriarchal library in Cairo, was commissioned by the Patriarch to Kuwait, Persian Gulf, to minister to the Copts working in the oil industry. In March 1963 Abûnâ Angelos was consecrated bishop of Qalyubiyah, and assumed the name of Anbâ Maksîmûs. Abûnâ Bulus al-Muharraqî has assumed the functions of Abûnâ Mitîâs as-Suriânî (now Anbâ Dumadîûs) as secretary to the Patriarch. In 1964, Dr. Wahîb Atalla Girgis, archdeacon and wakîl of the Theological Seminary, Abbassiyah, joined the Monastery of the Holy Virgin and became Abûnâ Bakhûm al-Muharraqî. After the death of Anbâ Aghabîûs (1964), Abûnâ Bakhûm was offered the diocese of Dairût and Sanabû. However, he declined and resumed his former functions at the Theological Seminary in Abbassiyah. In March 1965, Abûnâ Bulus al-Muharraqî was consecrated bishop of Dairût and Sanabû, and assumed the name of Anbâ Aghabîûs. Some months before, Abûnâ Aghabîûs al-Muharraqî was consecrated bishop of Ummdurman and Nubia, assuming the name of Anbâ Istâfânûs. In March, 1965, the Russian Orthodox deacon John Chrysostom joined the Monastery of the Holy Virgin and assumed the name of Abûnâ Diosqûrus al-Muharraqî.

4. *The Monastery of St. Samuel*

The most isolated of all the Coptic monasteries is still the Monastery of St. Samuel at al-Qalamûn, south of the Oasis of the Fayyûm.¹⁶ During the last few years, several Western geologists and land-surveyors studying the Wâdî Rayân have called on the monks. From 1956 to 1960, the monks of St. Samuel's were joined by Abûnâ Mattâ al-Maskîn and his group of six disciples. The reconstructions and repairs, *i.e.* the construction of the new Church of the Holy Virgin and the new cells, were carried out under the leadership of Abûnâ Mattâ al-Maskîn. However, following the suspension of Abûnâ Mattâ al-Maskîn and his group, because of their disobedience of the patriarchal order to return to the monasteries of their origin, Abûnâ Mattâ al-Maskîn and his disciples withdrew from the Monastery of St. Samuel. The *hegoumenos* of the monastery is Abûnâ Mînâ as-Samwîlî. Abûnâ Bûlûs as-Samwîlî died in 1961 at the age of one hundred and eight. At present, the monastery is inhabited by Abûnâ Bûlûs (the younger), Abûnâ Shanûdah, Abûnâ Istâfanûs, Abûnâ Salîb, Abûnâ Murqus, Abûnâ Butrus, Abûnâ 'Azâr and Abûnâ Rafâîl a'-Habashî.

5. *The Red Sea Monasteries*

The Red Sea Monasteries of SS. Antony and Paul had their normal personnel changes due to their practice of rotating their monks between

¹⁶ *MMED*, 326-332.

their dependencies at Bûsh in the Nile Valley and the desert monasteries. Normally, the monks spend two years in the dessert and one year in the dependency, though there are many exceptions to this rule. In 1960, Anbâ Ghobriâl, the Bishop of the Monastery of St. Antony, was relieved of his responsibilities, and Qummus Baniâmîn al-Antûnî resumed the functions of the head of the monastery.¹⁷ On April 18, 1965, Qummus Baniâmîn died and was replaced by Qummus Matta al-Antûnî. At the Monastery of St. Antony, the meteorological station near the unfinished Church of St. Paul has been withdrawn.

The Bishop of the Monastery of St. Paul is Anbâ Arsânîûs, who resides at the dependency in Bûsh.¹⁸ The *hegoumenos* of the monastery is Qummus Fîlibûs al-Bûlî. In 1960, the monks of St. Paul's built a guest-house *extra muros* so as to accommodate lady-visitors, who are not permitted to stay overnight within the walls of the monastery. Both Red Sea monasteries have received an increasing number of visitors over the past five years.

6. Hermits and Itinerant Monks

On account of the patriarchal order of 1960, monks are no longer permitted to leave their monasteries without the explicit permission by the bishop or the *hegoumenos*. However, there are some monks, who live as hermits or fulfil special ecclesiastical functions. Abûnâ 'Abd al-Masîh al-Habashî is the only anchorite in Egypt, who, over a period of thirty years (from 1935) has inhabited a cave some five kilometers south of the Dair al-Barâmûs in the Wâdî 'n-Naṭrûn.¹⁹ Anbâ Shanûdah, the Bishop for Theological and Educational Institutions, frequently returns for several weeks to his cave in the Wâdî al-Faregh, which is situated some 11 km. south-east of the Monastery of St. Bishoî.

From early mediaeval times onwards, hermits and monks have refused to accept ecclesiastical offices, e.g. bishop, metropolitan or patriarch, partly because of fear to be "exposed to the world," partly because of their concern to forfeit their genuine prophetic charismata. In the past, hermits and monks were forced to comply with the elections, and some candidates for ecclesiastical offices were even chained at the time of their consecration. This spirit of true humility was again demonstrated in the case of Abûnâ Antûnîûs as-Suriânî. For several years, Abûnâ Antûnîûs successfully withstood and avoided all pressures to be consecrated to the episcopacy. Because of some insignificant misunderstanding pertaining to the administrative affairs of the Dair as-Suriân, Abûnâ Antûnîûs was called to appear before the Patriarch. Persuaded by Anbâ Tawfilus, the

¹⁷ MMED, 77-85.

¹⁸ MMED, 108-116.

¹⁹ MMED, 154-156.

Bishop of the Monastery of the Syrians, Abûnâ Antûnîûs travelled to Cairo in order to apologize and receive forgiveness from the Patriarch. However, while kneeling in front of the Patriarch, expecting to be forgiven and requesting to be relieved from his administrative positions in the monastery and to be permitted to return to his cave, the Patriarch placed his hands upon the head of the hermit, thereby consecrating him Bishop of Theological and Educational Institutions of the Coptic Church. This consecration took place in the patriarchate on September 25th 1962. In reply to my letter of congratulation, Anbâ Shanûdah wrote:

"Grace and peace from our Lord and Saviour Jesus Christ be upon you. I thank you for your gentle words of congratulation sent to me. I can never forget your friendship and love. As a matter of fact, however, a letter of consolation – not of congratulation – was fit for the occasion. How may a monk be congratulated on leaving the calmness of the wilderness and abiding again amidst the disturbance of the city? How can anyone congratulate Mary if she leaves her place at the feet of Christ and goes to labour with Martha in the kitchen? For me, it is, indeed, a matter of shame. I remember that day of my consecration to the Episcopacy in tears and lamentation. Indeed, the glory of solitude and contemplation is above measure. It may not be compared with that of the Episcopacy or even that of the Papacy. The true consecration, my dear friend, is the consecration of the heart as a holy temple for the Lord, Who on the Last Day will not ask us for our pastoral grade but for our purity of heart. I write this letter from my beloved cave at Bahr al-Faregh in Wâdî 'n-Natrûn, in which I expect to stay till Epiphany, and then return to Cairo."

However, there are nowadays only a few monks in the Coptic Church, who are so dedicated to the monastic profession as Anbâ Shanûdah. In addition to the hermits, there are some itinerant monks. Abûnâ 'Abd al-Thalûth al-Habashî still inhabits a cell at Gebel 't-Tair, approximately 200 km south of Cairo on the east-bank of the Nile. His cell, which faces the Nile, is situated about 300 m north of the Church of the Holy Virgin of Gebel 't-Tair.²⁰ Another itinerant monk is Abûnâ Bûlûs al-Maqârî, who lives in al-Ghirizat near Sohâg. The administrative affairs at the Pilgrimage Shrine of St. Dimiana near Bilqâs, Mansûra, are carried out by Abûnâ Mînâ al-Antûnî.²¹

In February 1963, Abûnâ Mattâ al-Maskîn and his disciples (Abûnâ Mînâ, Abûnâ Istafânûs, Abûnâ Kîrillus, Abûnâ Mûsâ and Abûnâ Ish'ia) exerted significant upon the Coptic Patriarchate to cancel the proposed meeting of the Executive Committee of the World Council of Churches

²⁰ *CEAM*, 258–259.

²¹ *MMED*, 339–348.

in Cairo. The place for the meeting was subsequently changed to Geneva. Opposed to the Church's participation in the World Council of Churches, this group of conservative monks has published altogether three pamphlets accusing the World Council of Churches of weakening the patriotism of Christians and exhibiting an altogether too friendly an attitude towards the Jews (September 1962, October 1962, January 1963). Shortly after their withdrawal from the Monastery of St. Samuel in October 1960, Abûnâ Mattâ al-Maskîn and his group established themselves in several caves, which are situated about 30 km south-west of the Oasis of the Fayyûm. So far, this group of anchorites has prevented anyone from visiting them. Since 1964, the number of hermits of this group has increased. Two laymen, who joined the group are now Abûnâ Yeremiâh and Abûnâ Iliâh. Moreover, there are also two novices. Altogether, ten caves in the Wâdî Rayân are now inhabited. A large cave serves as a church, where Abûnâ Mûsâ and Abûnâ Mînâ celebrate the Divine Liturgy. The wooden altar-slab for the church was consecrated by Anbâ Baniâmîn, the late bishop of Minufiyah. More recently, this group has also established itself in the *Bait at-Takrîs li Khidmat al-Kirâzah* (The Fellowship of Consecration for the Service of the Church) in Helwân.²²

The implementation of the Republican Law of Agrarian Reform in 1961 has seriously diminished the land assets of some of the desert monasteries. So far, the monasteries are still permitted to retain up to two hundred feddans. Affected by this law are the Monastery of Barâmûs, the Monastery of St. Antony and the Monastery of St. Paul. The Monastery of the Holy Virgin (Dair al-Muharraḡ) has retained its 3,200 feddans.

7. The Coptic Patriarchate of Jerusalem

With regard to the Coptic Orthodox Patriarchate in Jerusalem and the Monastery of St. Antony and Dair as-Sultan in Jerusalem, there are the following recent developments.²³ In addition to Anbâ Basiliûs IV, the Coptic Archbishop of Jerusalem, the Copts have twenty monks in the Holy Land, of whom fifteen serve the Holy Places in Jerusalem, two monks are stationed in Jericho, one monk in the recently acquired Church of the Holy Virgin in Bethlehem, one monk in Jaffa and one monk in Nazareth. The *hegoumenos* of the Monastery of St. Antony is Qummuṣ Gaûrgiûs al-Antûnî, and the *oekonomos* is Qummuṣ Mattâ al-Barâmûsî. Whereas at one time, the Red Sea Monastery of St. Antony supplied almost exclusively the monks for the Coptic Patriarchate in Jerusalem, nowadays, most of the Coptic desert monasteries participate in the staffing

²² *MMED*, 334-335.

²³ Meinardus, O., *The Copts in Jerusalem*. Cairo: The Commission on Oecumenical Affairs of the See of Alexandria. 1960.

of the Monastery of St. Antony and the Coptic Holy Places in Palestine. Of the twenty monks, eight belong to the Monastery of St. Antony, five to the Monastery of St. Bishoi, two to the Monastery of the Syrians, two to the Monastery of Barâmûs, two to the Monastery of the Holy Virgin and one monk to the Monastery of St. Macarius. Qummuş Aqlâdiûs al-Antûnî, the *hegoumenos* of the Monastery of St. Antony in Jerusalem, was appointed secretary to the Pope and Patriarch in March 1965.

On November 13, 1964, Qummuş Yuakîm Hannâ al-Antûnî, the *hegoumenos* of the Coptic Monastery of St. Antony at Jaffa, was released from prison in Tel-Aviv. In June 1957, Qummuş Yuakîm was sentenced by the Israeli authorities to twelve years imprisonment on the charge of espionage against the Israeli Government, however, the sentence was commuted to eight years imprisonment.²⁴ The two Coptic sites in Israel, the Monastery of St. Antony in Jaffa and the Monastery of the Holy Virgin in Nazareth, are maintained by Abûnâ Girgis al-Antûnî and Abûnâ Isrâîl al-Antûnî, who are the only Egyptians resident in Israel.

8. *The Greek Orthodox Monastery of St. Catherine*

The Greek Orthodox Monastery of St. Catherine, Sinai is an autocephalous archdiocese, *i.e.* it is neither dependent upon the Patriarchate of Alexandria nor upon the Patriarchate of Jerusalem. The Archbishop of Sinai is His Beatitude Porphyrius III, who joined the monastery in 1903. The Sinai monastery is inhabited by eight monks and three novices. The *hegoumenos* and the oldest monk of the monastery is Archimandrite Nikeandros. Best known to visitors is Fr. Moises, the *xenodochos*. As Brother George the Hospitable he used to be in charge of the monastery-garden in the Oasis of Wâdî Feiran. The *skevophylactos* or treasurer of the monastery is Archimandrite Eugenius of Crete and the *oeconomos* is the Archimandrite Dionysius of Cyprus. The new calligraphic notices in the churches within and outside the monastery were painted by Fr. Andreanos of Greece. Fr. Basilios is in charge of the bakery. The responsibility for the churches within the monastery lies with Fr. Jeremias. Deacon Damianos serves as the librarian of the valuable manuscript collection.

Whereas prior to 1917, the Monastery of St. Catherine owned large properties in the Crimea and in Bulgaria, the monastery's wealth, though still considerable, has significantly decreased. The archiepiscopal residence with the Church of St. Catherine is situated at 18 Midân az-Zahîr, Cairo. The assistants to the archbishop are Archimandrite Gregorios and Archimandrite Daniel. At Tor, Sinai, the monastery maintains the Church of St. George, which is under the supervision of Fr. Andreas of Cyprus. On

²⁴ *Al-Akhbar*, Jan. 2, 1965.

the Island of Crete, the monastery possesses three churches, the Church of St. Matthew (Archimandrite Yakobos), the Church of the Holy Trinity (Deacon Elias, who until 1963 served as *oekonomos* at Sinai, and who constructed the water-pipe line from the Dair al-Arbain to the Monastery of St. Catherine), and the Church of the Holy Virgin (Archimandrite Eumenios). On the Island of Zakynthos, off the western shore of Greece, the monastery has the Churches of the Holy Virgin and St. Catherine, which are supervised by Fr. Chrysostomos, who, until 1963, served as *xenodochos* at Sinai. In Yannina (Epiros) in north-western Greece, the monastery's church is dedicated to St. Catherine and is supervised by Fr. Sophronios. On the Island of Chios, the monastery has one church, which is served by Archimandrite Clemens. On the Island of Cyprus, the Monastery of St. Catherine has altogether three properties, which are situated at Kouklia, the ancient city of Paphos, and at Kyrenia, where there are the Churches of St. Marina and St. Paraskevi (Archimandrite Agathangelos). The Church and the land in Tripolis, Lebanon, are maintained by Fr. Callistratos, and the Church of St. John the Baptist in Istanbul, Turkey, is served by Archimandrite Damianos.

Studien zu koptischen Pascha-Büchern

Der Ritus der Karwoche in der koptischen Kirche

Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung nach unveröffentlichten koptisch-arabischen Handschriften der National-Bibliothek zu Wien. Mit 7 Abbildungen (Fortsetzung)*

von

Maria Cramer

III. Vergleich der Wiener Handschriften Nr. 1, 2 und 3 mit Druckschriftentyp B und C

(Paschadirektorien und *Ṭurūḥāt* (vgl. *OrChr* 47, S. 123))

Ṭurūḥāt

1. Begriffsbestimmung des *Ṭarḥ*

Die Wiener Handschriften Nr. 1, 2 und 3 sind Reste von *Ṭurūḥāt*-Codices der Paschawoche. Unter einem طَرَح = *Ṭarḥ*, Plural طُرُوح = *Ṭurūḥ* oder طُرُوحَات = *Ṭurūḥāt*³⁸ versteht man in der koptischen Liturgie eine hymnenartige »Dichtung«, die »gesungen« wird im Anschluß an Oden, Theotokien und Evangelien-Perikopen³⁹. So enthält z. B. der unveröffentlichte Codex Copt. 4, Wien, aus dem Jahre 1553 die Psalmodie des Monats Kijahk = Dezember, d. h. »die Gesamtheit der liturgischen Gesänge zu Ehren Marias«⁴⁰ für den genannten Monat. Dort ist jedem der Theotokien ein *Ṭarḥ* beigegeben, d. h. eine Hymne, die den Inhalt des Theotokion variiert⁴¹. R. Tūkhî's *Theotokia* (Rom 1764) kennt diese *Ṭurūḥāt* nicht⁴². Nach A. Mallon's Vermutung sind sie erst beigelegt,

* Vgl. *OrChr* 47 (1963) 118–128.

³⁸ Die 3. Form von *ṭaraḥa* hat die Bedeutung »zum Gesang auffordern, sich unterhalten« (Wahrmund, Ad., *Arabisch-deutsches Wörterbuch*, 1877, s. v.), d. h. wohl singen in bezug auf einen anderen, Wechselgesang; »enseigner un air à quelqu'un« (Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, t. 2, 2. Ausg., 1927, 31b). H. Wehr, *Arab. Wörterbuch*, 1958, S. 503b, 3. Form mit jemand etwas austauschen. »jeter le cri d'alarme« (Belot, *Vocabulaire arabe-français*).

³⁹ Vgl. die Aufsätze von O. H. E. Burmester, *The Ṭurūḥāt of the Coptic Church* = *OrChrP* 3 (1937) 78 und *The Ṭurūḥāt of the Coptic Year*, ebda. 505. [Es gibt noch eine andere Kategorie von *Ṭurūḥāt* zu Ehren von Heiligen, die sich im »Antiphonarium« (= *Difnâr*) befindet. — J. M.]

⁴⁰ Vgl. G. Graf, *Verzeichnis arab.-kirchl. Termini*, a. a. O. 1954, S. 5.

⁴¹ Cod. Copt. 4, Wien, Bl. 38r, Theotokien; Bl. 42r, *Ṭarḥ*.

⁴² [Es ergibt sich aus einer eingehenden kritischen Studie des genannten Buches, daß R. Tūkhî leider keine vollständige Kenntnis des verwickelten Corpus der

als das Arabische bereits Umgangssprache war⁴³. In derselben Weise wie den Theotokien kann man auch Cantica oder Oden (2ⲱϥ-هوس = hōs) den Ṭurūḥāt hinzufügen, wie ebenfalls Wien, Copt. 4, zeigt⁴⁴.

Ganz ähnlich werden Evangelienabschnitte in poetischer Art durch ein Ṭarḥ wiederholt⁴⁵. Die »Lieder« geben in bestimmten rhythmischen Stanzen den Inhalt der Perikope wieder, die gerade nach der Bibel vorgetragen wurde. Es handelt sich bei den Ṭurūḥāt der Evangelientexte um z.T. recht freie Versionen, mit Auslassungen und Hinzufügungen. So wird z. B. in dem Osterṭarḥ ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ... der Verrat des Judas auf Beeinflussung von seiten seiner boshaften Frau zurückgeführt⁴⁶.

ϩⲱⲣⲏ ⲙⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉ̅
ⲛⲧⲉⲛⲛⲁⲥⲭ[ⲁ] ⲉ̅ⲟⲩ ⲫⲁⲗⲓ

Erste Stunde des 5. Tages
(Donnerstag) des hl. Pascha

[Bl 68r-71r]

Rezitiere:

ⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲧⲉⲛⲱⲉ ⲛⲁⲛ⁴⁷
ⲉⲥⲣⲏⲓ ⲉⲃⲁⲑⲁⲛⲓⲁ
ϩⲁ ⲛⲏⲓ ⲛⲉⲓⲙⲱⲛ
ⲉⲧⲁ ⲛ̅ⲭ̅ ⲧⲁⲗⲉⲟⲩ

Erhebt euch, und laßt uns
nach Bethanien gehen,
zum Hause des Simon,
den Christus heilte,

Theotokien hatte und ihm die praktische Einsicht in die weit aufgebaute Struktur des Theotokien-Offiziums fehlte. Außerdem war er immer bei der Herausgabe von liturgischen Büchern, was das Abschreiben der Hss. und die Festsetzung der Texte und der Rubriken betrifft, sehr eklektisch. Man konstatiert in seinen liturgischen Ausgaben viele willkürliche Auslassungen, Hinzufügungen und Textänderungen. Ohne Zweifel befanden sich diese Ṭurūḥāt in den von ihm abgeschrieben oder konsultierten Theotokien-Handschriften, die einst in den Nitrischen Klöstern waren. Der Plan seines Buches der Theotokien ist ganz verschieden von allen Theotokien-Handschriften und auch von der koptisch-orthodoxen Ausgabe (2 Bde., 'Ain Shams-Druckerei, Kairo, 1911-1921, 980 S., koptisch-arabisch). Diese Ausgabe enthält ein Ṭarḥ für jedes Theotokion. In einer Anmerkung (S. 683) steht geschrieben, daß die arabische Übersetzung dieser koptischen Ṭurūḥāt einer Ṭurūḥāt-Handschrift in der oberen Kirche des hl. Mercurius (auf der Kirche von Anbā Shanūdeh gebaut) Darb al-Baḥr in Altkairo entnommen ist (1139 M. = 1422/3 Ch.). Die Anmerkung lautet: معظم ترجمة الطروحات القبطية هي منقولة عن كتاب طروحات قديم خط تاريخه سنة ١١٣٩ للشهداء بكنيسة مرقوريوس ابو سيفين بأعلى كنيسة الشهيد انبا شنوده الارثيمندريتس بدرب البحر بفسطاط مصر المحروسة J. M.

⁴³ A. Mallon, *Les Théotokies ou office de la Sainte Vierge dans le rite copte* = Revue de l'Orient chrétien 9 (1904) 21. [Das Studium der respektiven Hss. erlaubt heute nicht mehr an seiner Vermutung festzuhalten. — J. M.]

⁴⁴ Bl. 134r.

⁴⁵ [Nicht alle Verse der Evangelien-Perikopen werden so durch ein Ṭarḥ wiederholt, sondern nur einige von ihnen, die das Wesentliche dieser Perikopen enthalten.]

— J. M.

⁴⁶ Vgl. dazu die Bemerkungen von Burmester in OrChrP 3 (1937) 88/9.

⁴⁷ Im gedruckten Ṭurūḥāt von 1914 kommt dieses Ṭarḥ nicht vor.

ΝΤΕΝΝΑΥ ΕΡΟΨ
 ΝΤΕΝΩΡΕΜ⁴⁸ ΜΠΕΡΘΟΙΝΟΥΨΙ
 ΧΕ ΛΟΥΨΙΜΙ ΘΑΨΨ
 ΜΠΕΜΘΟ ΝΝΗ ΕΘΡΩΤΕΒ

damit wir ihn (Christus) sehen
 und uns erfreuen an seinem Duft,
 denn eine Frau salbte ihn
 in Gegenwart der (zu Tische)
 Liegenden,

ΕΘΒΕ ΧΕ ΑΣΣΩΤΕΜ
 ΝΧΕ ΤΑΙΨΙΜΙ
 ΧΕ ΠΧ̄ ΟΥΧΙΝΙ ΠΕ
 ΕΨΟΙ ΝΑΤΤΙΜΗ

Weil sie gehört hatte,
 diese Frau,
 Christus sei ein Arzt,
 der keinen Lohn verlangte.

ΑΨΕΡΘΕΡΑΠΕΥΙΝ
 ΝΝΗ ΕΘΜΟΚΣΝΣΗΤ
 ΕΨΤΑΛΒΟ ΝΧΙΝΧΗ
 ΝΝΗ ΕΘΚΩ† ΝΣΩΨ

Er heilte
 die Traurigen,
 er heilte umsonst die,
 die sich an ihn wandten.

ΕΤΑΨΙ ΨΑΡΟΨ
 ΕΨΨΑΙ ΝΣΑΝΤΑΙΟ
 ΧΕ ΝΑΡΕΠΕΨΩΨΝΙ
 ΕΨΟΨΟ ΕΠΙΨΕΨΤ

Als sie zu ihm ging,
 brachte sie Geschenke mit,
 denn ihre Krankheit
 war schlimmer als der Aussatz.

ΟΥΨΟΧΕΝ ΝΝΑΡΑΟΨ
 ΜΠΙΨΤΙΚΗ ΕΨΨΟΨΙ
 ΕΝΑΨΕ ΝΣΟΥΝΨ
 ΕΨΧΗ ΣΕΝ ΟΥΜΟΚΙ

Eine Nardensalbe,
 echt, (und) sehr hoch
 im Preise,
 war in einem Gefäß,

ΑΘΗ ΕΤΕΜΜΑΨ
 ΣΟΜΣΕΜ ΜΠΙΜΟΚΙ
 ΑΨΧΩΨ ΜΠΙΨΟΧΕΝ
 ΕΧΕΝ ΤΕΨΑΨΕ

Jene (Frau nun)
 zerbrach das Gefäß,
 sie goß die Salbe aus
 über sein Haupt.

ΕΤΑΨΝΑΨ ΕΨΑΙ
 ΝΧΕ ΝΗ ΕΘΡΩΤΕΒ
 ΑΨΜΟΚΜΕΚ ΝΧΡΟΨ
 ΟΥΤΨΟΨ ΝΝΟΥΕΡΗΟΨ

Als das sahen
 die (zu Tische) Liegenden,
 überlegten sie listig
 untereinander und sprachen:

ΧΕ ΨΜΠΨΑ ΝΧΕ ΠΑΙΨΟΧΕΝ
 ΕΘΡΟΥΤΗΨ ΕΒΟΑ
 ΣΑ † ΝΣΑΘΕΡΙ
 ΝΤΟΥΤΗΤΟΨ ΝΝΙΣΗΚΙ

Diese Salbe wäre wert gewesen,
 daß man sie verkaufte
 für dreihundert Denare,
 um sie den Armen zu geben.

ΝΙΜ ΠΕ ΨΗ ΕΤΑΨΜΟΚΜΕΚ
 ΕΒΗΑ ΕΙΟΥΑΑΨ
 ΠΠΡΟΔΟΤΗΣ ΕΤΨΩΨ
 ΠΨΗΡΙ ΜΠΤΑΚΟ

Wer anders dachte so
 als Judas,
 der böse Verräter,
 der Sohn des Verderbens,

⁴⁸ ΩΩΛΕΜ und ΩΩΡΕΜ, Crum, Wörterbuch, 768, sich erfreuen an.

ΦΑΙ ΕΤΑΥΤΕΝΖΟΥΤΗ
 ΑΥΧΕΜΗ ΝΡΕΥΘΙΟΥΙ
 ΞΕΝΝΑΙ ΛΥΧΦΟ ΝΑΥ
 ΝΟΥΑΖΟ ΝΤΕ ΦΝΟΒΙ

dem man vertraut hatte,
 den erfand man nun als Dieb.
 So hatte er sich erworben
 sündhaften Schatz.

ΟΥΝΙΩ† ΛΛΗΘΩΣ ΠΕ
 ΠΤΑΙΟ ΝΤΑΙΣΙΜΙ
 ΕΤΑ ΠΕΣΕΡΦΜΕΥΙ ΨΩΨ
 ΕΒΟΛ ΞΕΝ ΜΑΙ ΝΙΒΕΝ

Wahrlich, groß ist
 der Ruhm dieser Frau,
 deren Andenken verbreitet ist
 an allen Orten.

ΑΥΖΙΩΨ ΜΠΕΣΡΑΝ
 ΞΕΝ ΝΙΛΑΚΖ ΝΤΕ ΠΚΑΖΙ
 ΙΣΧΕΝ ΝΙΜΑΝΨΑΙ
 ΨΑ ΕΖΡΗΙ ΕΝΙΜΑΝΖΩΤΠ

Ihren Namen verkündet man
 in den Winkeln der Erde,
 vom Osten
 bis zum Westen.

ΜΠΕΡ† ΞΙΣΙ ΝΑΣ
 ΠΕΧΑΥ ΝΧΕ ΠΧΣ
 ΧΕ ΑΣΕΡΨΟΡΠ ΝΘΩΖΟ
 ΜΠΑΣΩΜΑ ΕΠΧΙΝΚΟΣΤ

»Tut ihr kein Leid an«,
 sprach Christus.
 »Denn sie hat als Erste meinen Leib
 für das Begräbnis gesalbt.«

†ΧΩ ΜΜΟC ΝΩΤΕΝ ΔΕ
 ΠΕCΡΑΝ ΝΑΨΩΠΙ ΕΥΧΗΡ
 ΕΒΟΛ ΞΕΝΜΑΙ ΝΙΒΕΝ
 ΝΤΕ †ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ

»Ich sage aber euch,
 es wird ihr Name verbreitet werden
 an allen Orten
 der Welt.«

ΩΟΥΝΙΑ† Ω †CΣΙΜΙ
 ΕΥΖΟCΙ ΝΧΕ ΠΕΝΑΖ†
 ΑΥΨΩ† ΝΧΕ ΝΕΑΝΟΜΙΑ
 ΕΒΟΛ ΞΑΧΩΥ ΜΦΜΟΥ

Heil Dir, o Frau!
 Groß ist Dein Glaube!
 Deine Sünden werden getilgt werden
 vor dem Tode.

ΠΧC [ΠΕΝCΩΤΗΡ
 ΛΨΙ ΛΨΩΠΜΚΑΖ
 ΖΙΝΑ ΞΕΝ ΝΕΥΜΚΑΥΖ
 ΝΤΕΥCΩ† ΜΜΟΝ]⁴⁹

Christus, unser Erlöser,
 kam (und) litt,
 damit durch seine Leiden
 er uns errette.

Über die *Verfasser* der *Ṭurūḥāt* ist nichts bekannt. Man darf vielleicht annehmen, daß die »Dichter« Mönche waren, weil die Liturgie hauptsächlich in den Klöstern gepflegt wurde.

Bezüglich der Datierung läßt sich nur ein *Terminus ante quem* angeben. Der erste Hymnus vom Abend vor Palmsonntag⁵⁰ ist in saidischer Version im Ms. 575, pag. 106 der Pierpont Morgan Sammlung erhalten,

⁴⁹ Ergänzt nach der Wiener Hs. I, Bl. 5r; vgl. hier S. 128, OrChr 47. Es handelt sich um die immer wiederkehrende Refrainstrophe, in den *Ṭurūḥāt* von 1914 mit ΛΩΒΨ überschrieben.

⁵⁰ *Ṭurūḥāt* 1914, S. A-ε.

Datierung 893 AD⁵¹. Diese Lied-Strophen, oder jedenfalls Teile davon, müssen also im 9. Jh. existiert haben. Sämtliche Ṭurūḥāt der Karwoche sind im ersten Viertel des 14. Jh. vorhanden gewesen, weil Abu'l Barakat sie in seinem Werk »Die Lampe der Finsternis ... « (vgl. S. 119, OrChr 47 hier) erwähnt. Er starb um 1320–27⁵².

Die schönsten und bekanntesten Ṭurūḥāt der Karwoche sind der Karsamstags-Hymnus **ΛΥΕΘ ΠΕΝΤΩΡ** ...⁵³ und der Ostergesang **ΘΙΟΥΩΙΝΙ ΘΙΟΥΩΙΝΙ** ...⁵⁴. Beide müssen im 13. Jh. bekannt gewesen sein, denn sie befinden sich im ältesten erhaltenen Ms. eines Passah-Buches, Brit. Museum Add. 5997, Anno 1273⁵⁵. Das Karsamstagslied hat eine saidische Version, die Burmester in den Ṭurūḥāt of the Coptic Church veröffentlicht hat⁵⁶, nach einem Ms. des 13.–14. Jh.⁵⁷. Die saidische Version des Osterhymnus ist wahrscheinlich aus demselben Ms. verloren⁵⁸. Der **ΘΙΟΥΩΙΝΙ** Text sei hier wiedergegeben, weil ihn die Wiener Mss. Nr. 1, 2 und 3 nicht bringen. Es ist die Version aus dem gedruckten Ṭurūḥāt-Buch von 1914 gewählt (S **СНА**) mit Angabe der Abweichungen von Cod. Copt. 9 (Blatt 288vff.) und Brit. Mus. 5997 (Patrol. Orient. Bd. 25, S. 465 ff.).

ΘΙΟΥΩΙΝΙ ΘΙΟΥΩΙΝΙ
Ω ΠΙΤΩΟΥ ΝΤΕ ΝΙΧΩΙΤ
ΦΜΑΝΘΟΥ†⁵⁹ ΝΝΙΖΩΟΝ
ΕΤ ΘΕΩ⁶⁰ ΘΘΟΙΝΟΥΨΙ ΕΒΟΛ

Leuchte! Leuchte!
O Berg der Ölbäume,
Sammelplatz der Wesen,
Die Wohlgeruch verbreiten.

ΕΡΧΗ ΞΕΝ ΤΟΥΜΗ†
ΝΧΕ ΠΙΖΑΛΗΤ⁶¹
ΕΤΑ ΠΙΘΟΟΙ ΝΝΕΨΤΕΝΣ
ΜΑΣ ΝΙΧΩΡΑ ΤΗΡΟΥ

In Deiner Mitte
befindet sich der Vogel,
dessen Flügel-Wohlgeruch
Alle Länder erfüllt.

ΘΙΟΥΩΙΝΙ ΘΙΟΥΩΙΝΙ
Ω⁶² ΝΙΑΠΟCΤΟΛΟC ΕΘΥ⁶³
ΧΕ ΛΥΩΔΙ ΝΧΕ ΦΟΥΩΙΝΙ
Ν†ΑΝΑCΤΑCΙC

Freuet(leuchtet) Euch, Freuet Euch!
O Ihr heiligen Apostel,
Denn es erglänzt
Das Licht der Auferstehung.

⁵¹ Bd. 10 (14) der Pierp. Morg. Collection.

⁵² Burmester, The Ṭurūḥāt of the Coptic Church, S. 80.

⁵³ Wiener Hs. K. 11 231.

⁵⁴ Ṭurūḥāt 1914, S. **СНА**.

⁵⁵ Patrologia Orientalis, Bd. 25, S. 414 und 465.

⁵⁶ a.O. S. 83.

⁵⁷ Ebenda, nach Vat. Copt. Borg. 109, 99.

⁵⁸ Burmester, Ṭurūḥāt of the Copt. Church a.O. S. 88.

⁵⁹ Es müßte **ΘΩΟΥ†** heißen.

⁶⁰ Copt. 9 **ΘΕΙΩ**.

⁶¹ Copt. 9 und Brit. Mus. 5997 **ΑΛΛΟΗ**.

⁶² Copt. 9 **Ω** fehlt, ebenfalls 5997.

⁶³ Copt. 9 und 5997 **ΕΘ**.

ⲡⲬⲥ ⲡⲉⲛⲥⲱⲡ
 ⲁⲓⲧⲱⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲉⲛ ⲛⲏ
 ⲉⲙⲱⲟⲩⲧ⁶⁴
 ⲁⲓⲧⲁⲥⲑⲟ ⲛⲁⲗⲁⲙ
 ⲉⲡⲓⲡⲁⲗⲁⲓⲥⲟⲥ

Christus, unser Erlöser
 ist von den Toten erstanden,
 Er hat Adam zurückgeführt
 In das Paradies.

ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ
 ⲛⲓⲁⲓⲟⲩⲓ [ⲙⲓⲁⲓ ⲥⲟⲭⲉⲛ]⁶⁵
 ⲉⲓ ⲛⲛⲉⲧⲉⲛ ⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩⲩ
 ⲭⲉ ⲁⲓⲧⲱⲛⲓ ⲛⲭⲉ ⲡⲟ̅ⲥ

Freuet Euch! Freuet Euch!
 Ihr Salben tragenden Frauen,
 Nehmt Eure Wohlgerüche
 Denn es ist erstanden der Herr.

ⲛⲑⲟⲩ ⲁⲓⲟⲩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲓ⁶⁶
 ⲙⲉⲛ ⲑⲙⲏⲧ ⲙⲡⲓⲥⲱⲙ⁶⁷
 ⲁⲓⲥⲁⲭⲓ ⲛⲉⲙ ⲙⲁⲣⲓⲁ
 ⲧⲙⲁⲓⲁⲗⲁⲗⲓⲛⲏ

Er, der stand
 In der Mitte des Gartens,
 Er sprach mit Maria
 Aus Magdala.

ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ⲛⲧⲉⲧⲉⲛⲕⲁⲧ,
 ⲱ ⲛⲓⲕⲟⲥⲧⲱⲗⲓⲁ
 ⲭⲉ ⲁⲡⲟ̅ⲥ ⲧⲱⲛⲓ
 ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲙⲱⲟⲩⲧ⁶⁸

Freuet Euch und verstehtet
 O ihr Wächter,
 Denn der Herr ist erstanden
 Von den Toten.

ⲙⲉⲙ ⲡⲓⲥⲟⲩⲁⲗⲣⲓⲟⲛ
 ⲉⲩⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ⁶⁹ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ
 ⲭⲉ ⲁⲓⲧⲱⲛⲓ ⲛⲭⲉ ⲡⲟ̅ⲥ

Sehet die Linnen
 Und das Schweiß Tuch,
 Für jeden sind sie Zeugen,
 Daß der Herr erstanden ist.

ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ
 ⲱ ⲧⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲩ⁷⁰
 ⲭⲉ ⲁⲓⲧⲱⲛⲓ ⲛⲭⲉ ⲡⲉⲱⲏⲣⲓ
 ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲧⲑⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁⲩⲓ

Freue Dich! Freue Dich!
 O heilige Jungfrau,
 Denn es ist erstanden Dein Sohn,
 Der König des Himmels und der
 Erde.

ⲓⲥ ⲛⲉⲩⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ
 ⲙⲉⲛ ⲧⲁⲗⲓⲗⲉⲁ
 ⲁⲩⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ⁷¹
 ⲛⲛⲉⲩⲙⲕⲁⲩⲩ ⲛⲟⲩⲭⲁⲓ

Seht! (als) seine Jünger
 in Galiläa
 Betrachteten
 Sein heilbringendes Leiden,

⁶⁴ Copt. 9 und Brit. Mus. 5997: ohne ⲉⲃⲟⲗ.

⁶⁵ Zl. 2 der 2. Strophe ist ergänzt nach Copt. 9 und 5997.

⁶⁶ 5997: ⲛⲑⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲓ.

⁶⁷ Copt. 9: ⲙⲉⲛ ⲑⲙⲏⲧ ⲛⲧⲉⲱⲙ von (ⲉⲱⲙ aber masc.)

5997: ⲙⲉⲛ ⲙⲉⲛⲑⲙⲏⲧ ⲛⲧⲉⲱⲛⲉ.

⁶⁸ Copt. 9: ⲁⲣⲓ ⲉⲙⲓⲧⲉⲛ ⲭⲉ ⲡⲟ̅ⲥ [ⲁⲣⲓ ⲉⲙⲓ ⲛⲱⲧⲉⲛ ... ?] ⲧⲱⲛⲓ
 ⲙⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲙⲱⲟⲩⲧ 5997: ⲭⲉ ⲁⲓⲧⲱⲛⲓ ⲛⲭⲉ ⲡⲟ̅ⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲉⲛ ⲛⲏ
 ⲉⲙⲱⲟⲩⲧ.

⁶⁹ Copt. 9: ⲁⲩⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ, 5997: ⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ.

⁷⁰ Copt. 9: ⲉⲑⲩ 5997: ⲧⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛ ⲉⲑⲟⲩⲩⲁⲃ.

⁷¹ Copt. 9: ⲉⲁⲩⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ, 5997: ⲉⲩⲉⲣⲑⲉⲱⲣⲓⲛ.

ΛΗΝΙΘΙ ΞΕΝ ΠΟΥΣΟ
 ΝΟΥΠΝΑ ΕΦΟΥΔΒ
 ΛΗΤ ΝΩΟΥ ΝΟΥΧΟΜ
 ΝΕΜ ΟΥΣΟΦΙΑ ΜΜΗ

Hauchte er in ihr Antlitz
 einen heiligen Geist,
 Er gab ihnen Kraft
 Und wahre Weisheit.

ΛΧΟΥΟΡΠΟΥ ΕΒΟΛ⁷²
 ΕΠΙΚΟΣΜΟΣ⁷³ ΤΗΡΑ
 ΕΞΙΩΩ ΝΟΥΟΝ ΝΙΒΕΝ
 ΝΤΜΕΤΟΥΡΟ ΝΤΕ ΦΤ⁷⁴

Er sandte sie hinaus
 In die ganze Welt,
 Um allen zu verkündigen
 Das Königreich Gottes.

ΜΑΡΕΦΩΠΙ ΜΦΟΟΥ
 ΝΧΕ ΙΟΥΔΑΣ⁷⁵ ΠΙΣΚΑΡΙΩΤΗΣ
 ΧΕ ΛΥΤ⁷⁶ ΝΤΕΜΕΤΕΠΙΣ-
 ΚΟΠΟΣ⁷⁷
 ΝΤΟΤΑ ΝΚΕΟΥΔΙ

Heute möge beschämt sein
 Judas, der Iskariote,
 Denn man hat sein Episkopat
 Einem anderen gegeben.

ΤΕΦΚΣΙΜΙ⁷⁸ ΕΣΩΟΥ⁷⁹
 ΑΥΜΑΦΘΑΜ⁸⁰ ΝΝΕΣΒΑΛ
 ΧΕ ΑΣΤ⁸¹ ΝΟΥΣΟΒΝΙ ΝΑΦ⁸¹
 ΨΑΤΕΦΓΙ⁸² ΝΝΙΣΑΤ

Seiner boshaften Frau,
 Waren die Augen verschlossen,
 Denn sie gab ihm den Rat
 Die Silberlinge anzunehmen.

ΜΑΡΟΥΣΙΩΠΙ ΜΦΟΟΥ
 ΝΧΕ ΝΠΟΥΔΑΙ ΝΑΝΟΜΟΣ
 ΕΤΑΥΕΡΜΕΘΡΕ ΝΝΟΥΧ
 ΞΑ ΤΑΝΑΣΤΑΣΙΣ ΜΠΟΣ

Schämen sollen sich heute
 Die gesetzlosen Juden,
 Die falsches Zeugnis ablegten
 Über die Auferstehung des Herrn.

ΜΑΡΕΦΟΥΝΟΥ ΜΦΟΟΥ⁸³
 ΝΧΕ ΦΑΛΟΣ⁸⁴ ΜΠΙΣΤΟΣ⁸⁵
 ΠΙΣΑ ΜΒΕΡΙ
 ΝΤΕ ΝΙΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ⁸⁶

Heute möge sich freuen
 Das gläubige Volk,
 Das Neue Israel
 Der Christen

⁷² Copt. 9: ΛΧΟΥΟΡΠΟΥ ΜΜΩΟΥ.

⁷³ 5997: ΞΕΝΠΙΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡΑ.

⁷⁴ Copt. 9: Φ.

⁷⁵ Copt. 9: ΝΤΕΙΟΥΔΑΣ.

⁷⁶ 5997: ΛΗΤ.

⁷⁷ Copt. 9: ΝΤΕΦΕΠΙΣΚΟΠΟΣ.

⁷⁸ Copt. 9 und 5997: ΤΕΦΚΕΣΙΜΙ.

⁷⁹ Copt. 9 und 5997: ΕΣΩΟΥ.

⁸⁰ Copt. 9: ΕΥΕΜΑΦΘΑΜ.

⁸¹ Copt. 9 ΑΣΤ⁸¹ ΣΟΒΝΙ ΝΑΦ, ebenso 5997.

⁸² Copt. 9 und 5997: ΨΑΝΤΕΦΓΙ.

⁸³ 5997: ΜΑΡΕΦ ΟΥΝΟΥ ΜΜΟΥ.

⁸⁴ 5997: ΠΑΛΟΣ.

⁸⁵ Copt. 9 und 5997: ΝΝΙΠΙΣΤΟΣ.

⁸⁶ Copt. 9 und 5997: ΝΙΧΡΗΣΤΙΑΝΟΣ.

ΝΑΙ ΕΤΑ ΠΧ̄C
 † ΝΤΕΦΩΕΛΕΤ ΝΩΟΥ⁸⁷
 ΕΥΕΕΡΖΥΜΝΟC ΝΗΗΤC⁸⁸
 ΜΦΡΗ† ΝΗΙΑΓΓΕΛΟC

ΧΕ ΛΥΤΩΝΥ ΝΧΕ ΠΟC
 ΜΦΡΗ† ΜΦΗ ΕΤΕΝΚΟΤ
 ΛΥΦΑΡΙ ΝΝΕΥΧΑΧΙ
 ΝΠΟΥΔΔΙ⁸⁹ ΝΑΝΟΜΟC

ΝΗ ΕΤ ΉΕΝ ΝΙΦΗΟΥΙ
 CΕΕΡΖΥΜΝΟC ΜΦΟΟΥ
 ΧΕ⁹⁰ ΝΤΟΚ ΠΕ ΡΑΒΒΟΥΝΙ⁹¹
 ΠΟΥΡΟ ΝΤΦΕ ΝΕΜ ΠΚΑΖΙ

ΛΩΒΩ⁹²

ΕΘΒΕ ΦΑΙ ΤΕΝ†ΩΟΥ ΝΛΥ
 ΕΝΩΦ ΕΒΟΛ ΕΝΧΩ ΜΜΟC
 ΧΕ ΚCΜΑΡΩΟΥΤ Ω ΠΛΟC ΠΗC
 ΧΕ ΑΚΤΩΝΚ ΑΚCΩ† ΜΜΟΝ

Denen Christus
 Seine Braut (die Kirche) gab,
 Man soll Hymnen singen in ihr
 In der Weise der Engel,

Denn es erstand der Herr
 Wie einer der eingeschlafen war.
 Er hat seine Feinde geschlagen,
 Die gesetzlosen Juden.

Die Himmlischen
 Singen heute Hymnen,
 Denn Du bist der Herr,
 Der König des Himmels und der
 Erde.

Refrain:

Deswegen rühmen wir ihn
 Rufen aus und sagen:
 Sei gepriesen, o Herr Jesus,
 Denn Du bist erstanden und hast
 uns errettet.

Zeitpunkt der Rezitation der Turūhāt. Cod. Copt. 9 Wien bringt fol. 232 v, Zl. 1, am Ende der Lesungen der 12. Stunde des Karfreitags, eine praktische liturgische Bemerkung: »Darauf wird der Ṭarḥ gewohnheitsmäßig, koptisch »gesungen«. Der bestimmte, jetzt »gesungene rezitierte« Hymnus ist eine Paraphrase der vier vorhergehenden Perikopen des NT, der Leidensgeschichten nach Matth. Marc. Luk. und Joh. Der Zusatz كالعادات »nach Gewohnheit« weist darauf hin, daß man es für überflüssig hielt, auf die Rezitation der Turūhāt nach den Lesungen überhaupt ausdrücklich aufmerksam zu machen. Die Hymnen müssen in besonderen Bänden verzeichnet gewesen sein. Die Wiener Hss. Nr. 1, 2 und 3 (hier) sind solche Turūhāt – Codices – Reste. Nur die »Lieder« ΛΥΕΦ ΠΕΝCΩΡ ... und CIOYWINI CIOYWINI ... sind mehrfach mit in den Zusammenhang der Evangelientexte aufgenommen⁹³.

⁸⁷ Copt. 9: † ΝΩΟΥ ΝΤΕΦΩΕΛΕΤ.

⁸⁸ Copt. 9: ΛΥΕΡΖΥΜΝΟC ΝΗΗΤΥ.

⁸⁹ Copt. 9: ΝΤΕΝΠΟΥΔΔΙ, 5997: ΕΤΕΝΠΟΥΔΔΙ.

⁹⁰ Copt. 9: ohne ΧΕ.

⁹¹ 5997: ΧΕ ΝΤΟΚ ΠΕ ΠΕ ΡΑΒΒΙ.

⁹² Fehlt in Copt. 9 und Add. 5997, Brit. Mus.

⁹³ Copt. 9 ΛΥΕΦ ΠΕΝCΩΡ ... Bl. 256 v und CIOYWINI CIOYWINI ... Bl. 288 v. — Ferner beide Hymnen in Brit. Mus. 5997, vgl. Patrol. Oriental. Bd. 25, S. 414 und 465. — Das gedruckte Direktorium von 1920 und das Buch des Ritus der Schmerzenswoche von 1898 enthalten nur den CIOYWINI Text, S. CNA (1920 und S. 122 (1898).

Der Reihenfolge der Bibellesungen in den Hss. und den gedruckten Pascha-Ritualen muß die Abfolge der Rezitation der Ṭurūḥāt entsprechen. So stimmt Cod. Copt. 9 in seinen Perikopen mit den Ṭurūḥāt von 1914 überein bis auf die Terz am Montag und die 11. Stunde am Dienstag [siehe die »Vergleichs-Tabelle bestimmter Perikopen in Cod. Copt. 9 mit dem Ṭurūḥāt-Buch von 1914 und der Ṭurūḥāt-Hs. K 11 231 (hier Hs. Nr. 1 S. 128 OrChr 47, Bl. 114)«]. Die Wiener Hs. K 11 231 (hier Nr. 1) ist keine vollständige Parallele zu Copt. 9. Daraus ergibt sich, daß diese Ṭurūḥāt einer anderen Pascha-Buch-Version angehören. Die Wiener Hss. K 11 252 (hier Nr. 2) und K 11 261 (hier Nr. 3) sind nicht in dem Ausmaß erhalten, daß man sie einer bestimmten Pascha-Buch-Art zuweisen könnte.

2. Art des Vortrags der Ṭurūḥāt

Melodie, Metrum und Ton. Welche koptischen und arabischen Ausdrücke geben die Art und Weise des Vortrags wieder? In dem gedruckten Ṭurūḥāt-Buch, Kairo, 1914, entspricht durchschnittlich einem $\Psi\Delta\Lambda\iota$ $\text{HXOC } \Delta\Delta\Delta\Delta\text{M}$ ein $\text{طرح ابصالي بلحن ادا م}$. $\Psi\Delta\Lambda\iota$ wäre mit طرح ابصالي wiedergegeben, wobei das Wort طرح nicht immer notwendig zur Erklärung erscheint, denn es ist öfter eingeklammert oder ausgelassen⁹⁴. Es bedeutet wohl nur »ein Ṭarḥ« (?). Die Hss. schreiben das »Ṭarḥ« überhaupt nicht⁹⁵. Das Wort ابصالي wäre also das wesentliche. Es gibt natürlich im Koptischen wie im Arabischen das griechische $\psi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ wieder⁹⁶. Liturgisch dürfte man es zunächst wohl nur auf den Vortrag der Psalmen angewandt haben. Leider bringt das Dictionnaire grec-français des noms liturgiques ...⁹⁷ die Bedeutung des Ausdrucks nicht. Später hat man vielleicht das Wort auf die Art und Weise des Vortrags aller liturgischen poetischen Texte angewandt(?).

HXOC entspricht arabischem لحن . Griechisch-Liturgisch bedeutet $\tau\acute{\eta}\chi\omicron\varsigma$: Sorte de mélodie renfermée dans une certaine étendue de sons. C'est la prédominance de l'un de ces sons et non l'ensemble des rapports mélodiques auxquels ils donnent lieu qui est indiquée par le mot $\tau\acute{\eta}\chi\omicron\varsigma$ tonus, modus⁹⁸. Die griechische Liturgie unterscheidet bekanntlich acht solcher Töne. »Der $\tau\acute{\eta}\chi\omicron\varsigma$ der spätgriechischen Hymnographen bezeichnet die Tonart, nicht eine Melodie, ... und so wird die Melodienangabe ge-

⁹⁴ Ṭurūḥāt 1914 $\overline{\text{IB. } \overline{\text{A}\overline{\text{Z.}} \text{ N}\overline{\text{A.}}}$ u. a. eingeklammert, $\overline{\text{IH}}$ ausgelassen.

⁹⁵ Wien (hier) Nr. 1., 2. und 3.

⁹⁶ Grundbedeutung: berühren, rufen, zupfen. — Ein Saiteninstrument spielen.

⁹⁷ Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église Grecque. Hrsg. Léon Clugnet, Paris 1895. (Hier zitiert als Clugnet).

⁹⁸ Clugnet, Lexicon a. O. S. 61.

wöhnlich beigelegt», schreibt H. Junker⁹⁹. لَحْن ist im Arabischem gleich Ton, Klang, Note, Akkord, Melodie, Modulation, Gesang u. a. (nach Wahrmund W B). Liturgisch (christlich) bedeutet es nach G. Graf »liturgische Gesangsweise, Kirchenton«¹⁰⁰.

Nach Durchsicht verschiedenartiger koptischer Pascharituale (Hss. wie Druckschriften¹⁰¹) hat sich ergeben, daß die Ausdrücke لَحْن und HXOC (koptisch, *nicht* griechisch) im liturgischen Bereich folgende Bedeutungen haben können:

1. Melodie und Metrum des Ṭarḥ.
2. Metrum des Ṭarḥ.
3. Melodie des Ṭarḥ.
4. Ton des Ṭarḥ.

1. In der Doppelbedeutung Melodie und Metrum ist لَحْن laḥn, HXOC, in den Ṭurūḥāt der Karwoche in all den Fällen gebraucht, wo die Überschrift des Ṭarḥ nur lautet ابصالي بلحن ادام

ⲡⲁⲓ HXOC ⲁⲁⲁⲙ

Rezitiere in Metrum und Melodie »Adam«, d.h. das Ṭarḥ hat die Melodie und das Metrum »Adam«. Melodie und Metrum sind hier wiedergegeben durch die gleichbedeutenden Worte laḥn und HXOC. Diesen Vermerk tragen die meisten der Ṭurūḥāt der Karwoche¹⁰².

2. Wenn unter laḥn — HXOC nur das Metrum des Ṭarḥ verstanden sein soll, so wird zwischen Melodie und Metrum unterschieden. »Melodie« wird in dem Falle durch طريقة ṭarīka ausgedrückt. Über dem Trauerhymnus vom Karsamstag ⲁⲩⲉⲩⲱⲛⲉⲛⲥⲱⲡ̅ steht der liturgische Vermerk: ⲡⲁⲓ HXOC ⲁⲁⲁⲙ ابصالي بلحن ادام (طرح) ابصالي بطريقة. »Sag nach dem Evangelium in der Methode. Es wird vorgetragen nach dem Evangelium in der Melodie ⲉⲓⲟⲩⲱⲛⲓ (Leuchte ...)«¹⁰³.

»Adam« ist der Anfang des ersten Liedes der Montagstheotokie¹⁰⁴ ⲁⲁⲁⲙ ⲉⲁⲓ ⲉⲓⲟⲓ ⲛⲉⲙⲕⲁⲛⲉⲛⲥⲱⲡ̅ »Adam war noch im Herzen betrübt« — (da erbarmte sich der Herr und suchte ihn heim mit seiner Gnade)¹⁰⁵.

⁹⁹ Koptische Poesie des 10. Jh. S. 83.

¹⁰⁰ Verzeichnis der arab. kirchl. Termini unter لَحْن.

¹⁰¹ Ṭurūḥāt, Kairo, 1914. — Direktorium 1920. — Direktorium 1900. — Ritus der Schmerzenswoche 1898. — Wiener Hss., hier Nr. 1, 2, 3 und 4.

¹⁰² Vgl. Ṭurūḥāt 1914 und die Wiener Hss. (hier) Nr. 1, 2 und 3.

¹⁰³ Ṭurūḥāt 1914 CMG.

¹⁰⁴ De Lacy O'Leary, The Coptic Theotokia, 1923, S. 21. — Junker, Kopt. Poesie des 10. Jh., S. 21 (Bd. I).

¹⁰⁵ Junker, Poesie, I, S. 22.

Mit **ϩΙΟΥΩΙΝΙ ϩΙΟΥΩΙΝΙ** beginnt die zweite Strophe eines im Rituale von Tuki verzeichneten Liedes¹⁰⁶. »Die Melodie dieser Strophe gilt als Trauermelodie«¹⁰⁷. Es liegt also eine klare Scheidung vor zwischen Metrum und Melodie.

Dieselbe Auffassung von lahn und **HXOC** läßt sich feststellen aus der Überschrift des bekannten Ostertarḥ **ϩΙΟΥΩΙΝΙ ϩΙΟΥΩΙΝΙ** Dort sind für das Metrum die Ausdrücke lahn und **HXOC** gebraucht, für Melodie aber **ṭarīkatun**¹⁰⁸.

Das Direktorium von 1920 setzt für Melodie ebenfalls **ṭarīkatun ϩΙΟΥΩΙΝΙ**. **وبعد تفسیر الانجیل يطرح الطرح بطريقة** »Nach der Erklärung des Evangeliums wird das Tarḥ in der Melodie »Leuchte« »gesungen«¹⁰⁹. 3. Mit lahn kann aber, wie es scheint, auch nur die Melodie eines liturgischen Stückes gemeint sein. Beispiele finden sich im Direktorium von 1920, **ϩϩ**: **لايقال مزموز ١٥٠ بل يقال عوضه هذه القطع من المزامير بلحن** **ΠΙΣΜΟΤ ΓΑΡ ΜΦ† ΦΙΩ†** »Der Psalm 150 wird nicht rezitiert, sondern an seiner Stelle werden diese Teile der Psalmen gesprochen (oder »gesungen«) in der Melodie: »Die Gnade Gottes des Vaters ...«. Ähnlich heißt es **ϩΓ**: »man singt (يقولون) dieses in der Melodie (lahn) **ΕΒΟΛ ΉΕΝ ΤΦΥΛΗ ΝΙΟΥΔΑΔ ΤΒ ΝΩΘΟ** aus dem Stamme Juda 12000«¹¹⁰. Es handelt sich hier aber nicht um das Singen von **Ṭurūḥāt**, sondern um die Rezitation sonstiger liturgischer Stücke. Leider läßt es sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob mit den genannten koptischen Zeilen Liedanfänge gemeint sind. Jedenfalls scheint lahn hier die Bedeutung »Melodie« zu haben¹¹¹.

4. Problematisch ist auch der Ausdruck lahn in der Bedeutung »Ton«. Im »Buch des Ritus der Schmerzenswoche« von 1898 S. 122 hat der Osterhymnus **ϩΙΟΥΩΙΝΙ ϩΙΟΥΩΙΝΙ** ... die Überschrift **وبعده يطرح** **هذا الطرح بلحن الفرح** »danach wird dieses Tarḥ im Tone der Freude rezitiert«. Im Direktorium von 1920, S. **ϩΝΑ** heißt es bezüglich des Ostertarḥ **وبعده يقال هذا الطرح بلحن الفرح** »Darauf wird dieses Tarḥ im Tone der Freude gesprochen«. In diesen beiden Fällen kann lahn wohl nur die Bedeutung »Ton« haben, weil Metrum und Melodie des Osterhymnus **ϩΙΟΥΩΙΝΙ ϩΙΟΥΩΙΝΙ** ... in den **Ṭurūḥāt** von 1914 S. **ϩΝΑ** bereits festgelegt sind.

¹⁰⁶ S. **ϩΟΖ**.

¹⁰⁷ Junker, Poesie, I, S. 27.

¹⁰⁸ **Ṭurūḥāt** 1914 **ϩΝΑ**.

¹⁰⁹ S. **ϩΑ**, ähnlich **ϩΡΒ** und **ϩΓ**.

¹¹⁰ Ähnliches Beispiel S. **ϩΙΑ**.

¹¹¹ Sicherheit dürfte es in diesen Fragen wohl nur dann geben, wenn man in koptischen Kirchen und Klöstern die Rezitations- und Gesangsweisen vergleichen könnte.

3. Die koptischen Kirchentöne

Nach G. Graf¹¹² kennt die Liturgie der Kopten folgende Kirchentöne:
 — لحن: ادم — واطس — الفرح — الحزن — التجنيز — القيامة — ادريي —
 سنجاري — كيهكي — الكبير

Von diesen sog. »Tönen« scheiden **AAAM** ادم und **BATOC**¹¹³ واطس nach dem Vorhergehenden aus. Sie sind — jedenfalls im Bereiche der Liturgie der Karwoche — Melodien und Metren, nicht Töne.

Freudenton: In diesem Ton wird das Osterŕarĥ **GIOYWINI GIOYWINI**¹¹⁴ vorgetragen. Psalmen¹¹⁵ und Evangelientexte können ebenfalls in diesem Ton rezitiert werden:

يرد الانجيل بلحن الفرح

»Das Evangelium wird im Freudenton respondiirt«¹¹⁶.

Trauerton: Der Trauerton لحن الحزن ist in den *Ṭurūḥāt* 1914, S. **KB** erwähnt. Es heißt dort:

الرّبع البحري يتدى بلحن حزائي (ادم)

Der unterägyptische Vers wird im Trauerton begonnen [Metrum und Melodie] (Adam): **ⲕⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲛⲧⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛⲟⲩⲙⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲛⲱⲛⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲛⲛⲁ ⲉⲟⲩ**.

»Im Namen der wesensgleichen (ὁμοούσιος) Dreiheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes«.

وبعدہ القبلي يرد هكذا بلحن حزائي ادم

»Danach wird der oberägyptische (Vers) auf diese Weise respondiirt, im Trauerton, [Metrum und Melodie] Adam: **ⲛⲓⲟⲩⲱⲛⲓ ⲛⲧⲁⲫⲙⲛⲓ ⲫⲛ ⲉⲧⲉⲣⲟⲩⲱⲛⲓ ⲉⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲟⲛⲛⲟⲩ ⲉⲛⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ** »Das Licht der Wahrheit, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt (κόσμος) kommt«. Ein Bibeltext kann auch im Trauerton gelesen werden wie Direktorium 1920, **ⲡⲉ** zeigt (Apostelgeschichte 1, 15).

Begräbniston: Häufiger ist der Begräbniston vertreten لحن التجنيز. Am Palmsonntag werden in diesem Ton Bibeltexte (AT und NT) »ge-

¹¹² Verzeichnis kirchl. arab. Termini, 1954, S. 101.

¹¹³ **BATOC** ist der Anfang der 5. Donnerstags-Theotokie. Vgl. De Lacy O'Leary, *The Coptic Theotokia*, 1923, S. 42: „Der Dornbusch (βάζτος), den Moses sah, mitten in der Wüste, der voll Flammen war und dessen Zweige nicht verbrannten, der ist ein Bild Mariens.«

¹¹⁴ Vgl. hier S. 90.

¹¹⁵ Direktorium 1920 **CMZ** und **CZΛ**

¹¹⁶ Vgl. Copt. 9 (Wien), Bl. 290r, unten Zl. 1.

sprochen « **قرأ** (und **قال**). In den letzten drei Tagen der Karwoche wird der Ton zu demselben Zweck verwendet¹¹⁷.

Der Auferstehungston **لحن القيامة** kommt für die Ostertage in Frage¹¹⁸.

Nach Städten benannt sind der Athribis- und Sandscharton

لحن ادريي — لحن سنجاري

Am Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag werden Propheten- und Psalmentexte im Athribiston »rezitiert«¹¹⁹, (**قرأ — طرح**).

Zu Sandschar bemerkt G. Graf¹²⁰ daß es sich um eine unterägyptische Stadt handelt, die im Jahre 1117 bei einer Nilüberschwemmung zu Grunde ging. Der Sandscharton gilt auch für Psalmentexte¹²¹. Für die von G. Graf S. 78 (Verzeichnis) angegebenen Töne **كياهكي** *kijahki* »Ton des Monats Dezember« und **كبير** *kabir* »großer Ton« sind im Pascharituale keine Beispiele zu finden.

Im Paschabuch vorkommende, von G. Graf im Verzeichnis nicht angegebene Töne, sind folgende: Paschaton, Palmenton, Kreuzigungston, Ton **αγιος**, der bekannte Ton, der jährliche Ton und der Pauluston.

Im Paschaton **لحن البصخة** wird das **ΚΕ** = Kyrie eleison am Palmsonntag gesprochen (**قال**)¹²².

An diesem Tag dient der Palmenton **لحن الشعانين** zum »Singen« verschiedenartiger Refrainverse¹²³. Am Abend vor Palmsonntag rezitiert man das **Ταρχ ΜΑΘΕ ΝΑΚ ΖΙΧΕΝ ΝΙΤΩΟΥ** ... in demselben Ton¹²⁴.

Das **αγιος ο θεος**, arabisch wiedergegeben durch **اجيوس اوθائوس**¹²⁵, wird in den letzten drei Tagen der Karwoche im Kreuzigungston **لحن الصليب** vorgetragen¹²⁷. Der Ton **αγιος**, **اجيوس** findet Verwendung zur Rezitation des **ΑΟΞΑ ΠΑΤΡΙ** am Gründonnerstag¹²⁸.

¹¹⁷ Direktorium 1920 **ΠΖ, ΠΘ, ΡΙΖ, ΡΙΘ, CΑ, CΒ, CΑ**.

¹¹⁸ Ebenda **CMH, CΞΛ**.

¹¹⁹ Ebenda **ϞΕ, ΡΙΖ, ΡΜΛ, CΑ**.

¹²⁰ Verzeichnis 1954, S. 61.

¹²¹ Direktorium 1920 **ΠΛ, CΝΛ**.

¹²² Direktorium 1920 **ϞΖ — ϞΗ**.

¹²³ Ebenda **ΙΖ, ΚΓ, ΛΛ, ΠΛ**.

¹²⁴ Ebenda **ΚΑ**. Vgl. auch **Ταρχ** 1914 S. **Α**.

¹²⁵ Graf, Verzeichnis 1954, S. 4.

¹²⁶ Ebenda S. 54, **ṣalbūt** = Darstellung der Kreuzigung.

¹²⁷ Direktorium 1920, **ΡΙΒ, ΡΚΗ, ΡΜ, CΑ**.

¹²⁸ Ebenda **ΡΙΒ**.

Der jährliche Ton لحن السنوي^{129} ist gebräuchlich beim Vortrag eines Gesangsstückes قطعة genannt¹³⁰ und bei der Rezitation von Psalmen am Palmsonntag¹³¹.

Am Karfreitag¹³² und Karsamstag¹³³ singt man das Alleluja im bekannten Ton لحن المعروف . Das قطعة genannte Gesangsstück kann auch in diesem Ton vorgetragen werden¹³⁴, ebenfalls bestimmte, häufiger wiederkehrende Lobpreisungen¹³⁵.

Im Paulus-Ton werden sog. Canones verlesen¹³⁶.

Bei der Durchsicht der gesamten koptischen liturgischen Literatur würde man wohl die Zahl der »Töne« noch erweitern können. Im Liturgie-Kompendium des Abu 'l-Barakāt sind in den Kapiteln 16–19 die »Töne« angegeben.¹³⁷ Zwischen »Metrum« und »Ton« wird nicht unterschieden. Kapitel 24 behandelt die acht Töne der griechischen Liturgie. L. Villecourt unterscheidet in seinen »Remarques sur les tons«¹³⁸ nicht zwischen »Metrum«, »Ton« und »Melodie«. So dürften die Zeilen für diese Arbeit belanglos sein.

Einzelne »Töne« — so der Freuden- und Trauertone — kommen auch als »Melodien« vor. Sie werden dann mit dem Ausdruck طريقة wiedergegeben. Es liegt also eine klare Scheidung zwischen »Ton« und »Melodie« vor. Das Alleluja kann in der Freudenmelodie »gesungen« werden (يقال)¹³⁹. Die Trauermelodie gilt für zwei Refrainverse, die am Ende eines jeden Ṭarḥ der Karwoche wiederholt werden ⲛⲓⲕ ⲛⲉⲛⲕⲟⲡ ... und ⲙⲁⲣⲉⲛⲧⲱⲟⲩ ⲛⲁⲓ ... ¹⁴⁰

¹²⁹ Graf, Verzeichnis 1954, S. 101.

¹³⁰ Ebenda S. 70, Direktorium 1920, ⲛ .

¹³¹ Direktorium 1920 ⲛⲉ , es heißt المخلص أو السنوي (mulahḥaš »abgekürzt«) بلحن . Was hier لحن المخلص bedeutet ist mir nicht klar. لحن المخلص hat Graf nicht.

¹³² Cod. Copt. 9 (Wien) Bl. 233r.

¹³³ Direktorium 1920, ⲛⲙⲉ .

¹³⁴ Ebenda ⲛⲓⲕ .

¹³⁵ Ebenda ⲛⲙⲓⲕ .

¹³⁶ Direktorium 1900 ⲛ und ⲛ . Über Canones siehe S. III.

¹³⁷ Darunter auch einige der im Pascharituaie genannten. Vgl. Le Muséon, Bd. 36, S. 266. (L. Villecourt).

¹³⁸ Ebenda S. 264.

¹³⁹ Cod. Copt. 9 (Wien) Bl. 290 r, Zl. 3.

¹⁴⁰ Ṭurūḥāt 1914, S. ⲕⲕ und Direktorium 1920, ⲙⲓ .

4. Zum Rhythmus und Bau der Ṭurūḥāt

Seitdem A. Erman¹⁴¹, H. Junker¹⁴² und W. Czermak¹⁴³ über die koptische Poesie geschrieben haben ist es klar, daß der Rhythmus auf dem Wortakzent beruht. Die Hebungen sind ausschlaggebend, die Senkungen, die in beliebiger Anzahl vorhanden sein können, nebensächlich. Das Karsamstagstarḥ ⲁⲩⲉⲱ ⲡⲉⲛⲥⲱⲡ¹⁴⁴ zeigt folgende rhythmische Struktur:

auēš pensotér	~ - - - -
epšé nte pistauros	~ - - - - -
auīši nemáf	~ - - - -
nkesóni snaú	~ - - - -
wái satef wínam	- - - - -
kewái satef ġagé	~ - - - - -
pchristós chen tuméti	~ - - - - -
efcha nóbi eból	~ - - - - -

Zwei Hebungen sind für diese Vierzeiler maßgebend. Im Falle dieser zwei Strophen stimmt der Wortakzent mit dem Satzakzent überein. Das muß nicht immer so sein. Notwendig sind jedenfalls um der einheitlichen Struktur willen zwei Hebungen. In der folgenden (3.) Strophe ist es deshalb erlaubt, dem zweiten Vers eine Hebung hinzuzufügen:

apilátos s-chái	~ - - - -
nuépigraphé (ἐπιγραφὴ)	~ - - - -
chiġén pistauros	~ - - - -
sa pšói mpensotér	~ - - - - -

Nicht minder ist eine Reduktion auf zwei Hebungen erlaubt, wenn auch der Wortakzent drei verlangt, Strophe 5, Zl. 1:

alla s-chái ntók	~ - - - -
ġe pháí pe etafġós	~ - - - - -
ġe anók pe Jesús	~ - - - - -
pe uró nnijudai	~ - - - - -

Es bleibt der Wahl des Einzelnen überlassen, welches Wort er enttonen will, Strophe 6:

apilátos sáġi	~ - - - -
nem nijudái nánomos	~ - - - - -
ġe phē etais-chētef ais-chētef	~ - - - - -
apihób ġök eból	~ - - - - -

¹⁴¹ Bruchstücke koptischer Volkspoesie. Abhdlg. der Preuss. Akad. der Wiss., 1897.

¹⁴² Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts, I, II, 1908, S. 35 ff.

¹⁴³ Der Rhythmus der koptischen Sprache. Wiener Akad. der wiss. Phil. hist. Klasse. 213. Sitzungsber. 2. Abhdlg. 1931.

¹⁴⁴ Wiener Hs. K 11231, hier Nr. 1, Text S. 155.

In diesem Falle ist es gewiß angebracht eból zu betonen, um das Zusammentreffen zweier Hebungen zu vermeiden. Auch sucht sich »in echt koptischem Rhythmus die Kraft immer an das Ende zu konzentrieren«¹⁴⁵. Viele Zeilenenden weisen Wörter auf, die den Akzent auf der letzten Silbe tragen. Im Ṭurūḥāt-Buch von 1914 zeigen alle Strophen die hier angegebene rhythmische Struktur.

Die Hymnen der Wiener Hss. (hier Nr. 1–3) weisen durchschnittlich denselben rhythmischen Bau auf. Es gibt natürlich auch Strophen, die sich durchaus nicht in dieses Schema einzwängen lassen. Man kann aber doch eine bestimmte rhythmische Ordnung hinein bringen, Hs. Nr. 1, Bl. 1v:

aniui mpǧóis nuóu nem utaijó
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 aniui mpefrán etwáb
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 aniui mpǧóis nnimetjōt téru nte niéthnos
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 nuóu ném utaijó
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~

Hier wechseln also vier und drei Hebungen miteinander ab.

Es sind auch Strophen vorhanden, deren Zeilen regelmäßig drei Hebungen aufweisen, Bl 2r, Hs. Nr. 1:

ǧe hosánna pšérin David
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 hosánna chen né etgósi
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 fsmaróut nǧe phé ethnēw
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~
 chen phrán mpǧóis nte niǧóm
 ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~

Durchschnittlich sind die Strophen vierzeilig, (ربع) vgl. Graf, Verzeichnis, S. 39).

Das Ṭurūḥāt-Buch 1914 kennt auch dreizeilige Strophen, S. III (vgl. auch hier Hs. Nr. 1, 2 v):

ⲙⲓⲙⲉⲩⲓ ⲉⲧⲁⲩⲱⲩⲛⲓ:
 ⲙⲓⲙⲓⲟⲩⲁⲗⲓ ⲛⲁⲛⲟⲙⲟⲥ:
 ⲉⲟⲩⲉ ⲛⲉⲛⲱⲩⲧⲏⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣⲟ ⲛⲭⲥ

»Die Ansichten, die die frevelhaften Juden über unsern Erlöser hatten, unsern König, Christus.« Es ist nicht recht einzusehen, warum hier nach ⲱⲩⲧⲏⲣ nicht eine Zeile abgetrennt wird, rhythmisch ergeben sich dann

¹⁴⁵ Czermak, Rhythmus der kopt. Sprache, S. 243.

für jeden Vers zwei Hebungen. Dasselbe ließe sich zu der Strophe sagen (ebenda): **ΕΡΕ ΣΑΝΜΑΤΟΙ ΝΕΜ ΣΑΝCΠΗΡΑ** ... wo nach **ΜΑΤΟΙ** zwei Punkte gesetzt werden könnten.

Die Anzahl der Strophen der einzelnen Ṭurūḥāt schwankt durchschnittlich zwischen 11 und 33. Die längsten Hymnen haben 49 und 65 Strophen. Das Ṭarḥ der 49 Strophen ist der Gesang der 6. Stunde am Karfreitag¹⁴⁶. 65 Strophen hat der Hymnus der neunten Stunde vom Montag der Karwoche¹⁴⁷. Der Gesang behandelt einen Teil des Schöpfungsberichtes der Genesis, die Erschaffung des Menschen und den Sündenfall. Er beginnt mit einem Zwiegespräch zwischen Adam und Gott, das den eigentlichen biblischen Bericht einleitet. Das Ṭarḥ ist in neun Abschnitte von verschiedener Strophenzahl eingeteilt, die jedesmal mit einem Refrain enden (**ΛΩΒΩ**, المَرَد). Am Schluß des ganzen Hymnus stehen zwei Refrainstrophen, die die Ṭurūḥāt 1914 beide mit **ΛΩΒΩ** überschreiben (S. 3H):

1. **ΠΧ̄C ΠΕΝCΩΤΗΡ:**
ΑΥΙ ΑΥΩΕΠ ΕΜΚΑ2:
ΣΙΝΑ ΉΕΝ ΝΕΥΜΚΑΥ2:
ΝΤΕΥCΩ† ΜΜΟΝ

Christus, unser Erlöser,
 er kam und litt,
 damit durch sein Leiden¹⁴⁸
 er uns errette.

2. **ΜΑΡΕΝ†ΩΟΥ ΝΑΥ:**
ΤΕΝCΙCΙ ΜΠΕΥΡΑΝ:
ΧΕ ΑΥΕΡΟΥΝΑΙ ΝΕΜΑΝ:
ΚΑΤΑ ΠΕΥΝΙΩ† ΝΙΝΑΙ

Laßt uns ihn ehren
 und seinen Namen preisen,
 denn er hat uns begnadet
 nach seiner großen Barmherzigkeit.—

Strophe Nr. 1 heißt مَرَدَ الْبَحْرِيّ und Nr. 2 مَرَدَ الْقِبْلِيّ unter- und oberägyptisches Responsorium¹⁴⁹. Diese beiden Strophen bilden in den Ṭurūḥāt von 1914 den Schluß fast aller Hymnen. Nur fünf Gesänge machen eine Ausnahme: die beiden Ṭurūḥāt vom Abend vor Palmsonn-

¹⁴⁶ Ṭurūḥāt 1914 CIZ, in den Hss. nicht erhalten.

¹⁴⁷ Ebenda ΝΑ, hier Hs. Nr. 1, Bl. 24rff.

¹⁴⁸ Im Text plural.

¹⁴⁹ Vgl. Graf, Verzeichnis 1954, S. 52 »nach einer in Nord- und Süd-Ägypten gebräuchlichen Singweise«.

tag¹⁵⁰ und das Țarḥ vom Palmsonntag-Morgen¹⁵¹ verzichten überhaupt auf den Refrain. Die Hymnen **ΛΥΕΩ ΠΕΝCΩP** und **CΙΟΥΩΙΜΙ CΙΟΥΩΙΜΙ** haben andersartige **ΛΩΒΩ**-Strophen¹⁵².

Zusammenfassung: Ein Țarḥ ist ein liturgisches, hymnenartiges Gesangsstück, das aus vierzeiligen Strophen verschiedener Anzahl besteht. Den Schluß bilden zwei Refrainstrophen. Der Inhalt ist biblisch, wird aber frei mit Hinzufügungen und Auslassungen wiedergegeben. Der Rhythmus beruht auf dem Wortakzent. Die Verse zeigen meistens zwei, zuweilen auch drei Hebungen. Die Vortragsweise vollzieht sich (jedenfalls in den Țurūḥāt der Karwoche) in der Melodie und im Metrum Adam. Nur die beiden Hymnen des Abends vor Palmsonntag (Țurūḥāt 1914 **Α** ff) werden in der Melodie und im Metrum Batos gesungen. Sind Melodie und Metrum verschieden, so wird die Melodie mit طريقه *ṭariqa* ausdrücklich angegeben (vgl. **ΛΥΕΩ ΠΕΝCΩP** Țurūḥāt 1914, **CME**).

5. Andere hymnenartige Gesänge im Pascha-Rituale

Außer den Țurūḥāt enthält das Paschabuch der koptischen Kirche eine Anzahl anderer hymnenartiger Gesänge, die arabische oder arabisierte griechische und koptische Namen tragen.

Die ابصالية *Abṣālīja* (ψάλλω) ist ein mehrstrophiges »Lied«, dessen einzelne Strophen aus vier Versen bestehen, ähnlich den Țurūḥāt. Sie können im Metrum Batos und Adam rezitiert werden. Es gibt Abṣālījāt mit und ohne Refrain. Das dürfte ein wesentlicher Unterschied gegenüber den Țurūḥāt sein, die ja mit wenigen Ausnahmen am Schlusse eines jeden Țarḥ einen Refrain haben. Die Abṣālījāt haben entweder gar keinen Refrain, oder sie bringen ihn als Schlußzeile jeder einzelnen Strophe, z. B. Direktorium 1920, **NZ**, 1. Strophe:

ΑΜΩΙΝΙ ΤΗΡΟΥ Ω ΝΗΠΙCΤΟC
ΝΤΕΝ†ΩΟΥ ΝΗC ΠΧC
ΝΕΜ ΝΙΛΛΩΟΥΙ ΝΤΕ ΝΙΖΕΒΡΕΟC
ΧΕ ΩCΑΝΝΑ ΞΕΝ ΝΗ ΕΤCΟCΙ

Kommt alle, o ihr Gläubigen
 und preist Jesus Christus
 mit der Jugend der Hebräer:
 Hosanna in der Höhe usw.

¹⁵⁰ Țurūḥāt 1914, **ΑΙ—Α**.

¹⁵¹ Ebenda **ΙΒ—ΙΖ**.

¹⁵² Ebenda **CN** und **CNE**. — Hs. Nr. 1 (hier) hat am Schlusse eines jeden Țarḥ nur eine Refrainstrophe und zwar die erste der Strophen der Țurūḥāt von 1914 **ΠΧC ΠΕΝCΩP** ... (vgl. Bl. 5r). Die Hs. schreibt häufiger in gekürzter Form am Schluß des Țarḥ nur **ΠΧC**. Der Hymnus des Montag-Morgen hat beide **ΛΩΒΩ**-Strophen der Țurūḥāt von 1914, dreht aber die Reihenfolge um (vgl. Bl. 20 r).

Die letzte Zeile wiederholt sich in jeder Strophe als vierter Vers. Dieser Palmsonntagshymnus preist den Einzug Christi in Jerusalem, aber in freierer Form als die Ṭurūḥāt, die sich enger an den Wortlaut des NT anschließen¹⁵³. Man kann von frei komponierten »Gedichten« sprechen, deren Inhalt allerdings durch die Liturgie in großen Linien gegeben ist. Weitere Abṣālījāt mit folgenden Refrainversen befinden sich im Direktorium 1920:

- S. $\overline{\rho\eta\mu}$: $\Sigma\omega\varsigma \epsilon\rho\omicron\varsigma \alpha\rho\iota\sigma\omicron\gamma\omicron \beta\lambda\alpha\varsigma$
 Preist ihn, mehrt seine Ehre! (wörtl. sein Erhobensein). (Karsamstag, Auferstehungshymnus).
- S. $\overline{\rho\eta\mu}$: $\lambda\gamma\iota\omicron\varsigma \lambda\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\nu$
 Heiliger (ἅγιος), Unsterblicher (ἀθάνατος), erbarme dich unser! (Karsamstag, Auferstehung).
- S. $\overline{\kappa\kappa\theta}$: $\overline{\eta\chi\varsigma} \overline{\pi\chi\varsigma} \lambda\gamma\tau\omega\nu\eta$
 Jesus Christus ist auferstanden. (Ostern, Auferstehung).
- S. $\overline{\kappa\alpha\mu}$: $\overline{\pi\chi\varsigma} \lambda\nu\epsilon\tau\iota \epsilon\kappa \kappa\epsilon\kappa\rho\omega\nu$
 Christus ist von den Toten auferstanden (Ostern, Auferstehung).
- S. $\overline{\kappa\omicron\alpha}$: $\overline{\eta\chi\varsigma} \overline{\pi\chi\varsigma} \lambda\gamma\tau\omega\nu\eta$
 (1. Sonntag nach Ostern).

Die erste Abṣālīja des Direktoriums von 1920 (S. $\overline{\epsilon}$): $\lambda\mu\omega\iota\mu\iota \tau\eta\rho\omicron\gamma \dots$ hat keinen Refrain in diesem Sinne, sondern läßt jede Strophe mit dem Worte »Lazarus« endigen:

$\lambda\mu\omega\iota\mu\iota \tau\eta\rho\omicron\gamma \nu\tau\epsilon\nu\sigma\omega\varsigma$
 $\omicron\gamma\omicron\varsigma \nu\tau\epsilon\nu\epsilon\rho\psi\alpha\lambda\iota\nu \epsilon\pi\omicron\varsigma$
 $\overline{\eta\chi\varsigma} \overline{\pi\chi\varsigma} \pi\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$
 $\phi\eta \epsilon\tau\alpha\gamma\tau\omicron\gamma\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\lambda\alpha\alpha\rho\omicron\varsigma$

$\beta\omicron\nu \nu\iota\beta\epsilon\nu \varsigma\epsilon\uparrow\omega\omicron\gamma \kappa\alpha\kappa$
 $\omega \pi\iota\omega\eta\rho\iota \kappa\alpha\iota\alpha\iota\omicron\varsigma$
 $\omicron\gamma\omicron\varsigma \pi\iota\omega\omicron\gamma \varphi\epsilon\rho\omega\gamma \kappa\alpha\kappa$
 $\chi\epsilon \alpha\kappa\tau\omicron\gamma\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\lambda\alpha\alpha\rho\omicron\varsigma$

4. Strophe:

$\lambda\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma \epsilon\tau\alpha\varsigma\epsilon\mu\iota \nu\chi\epsilon \mu\alpha\rho\theta\alpha$
 $\beta\epsilon\nu \pi\chi\iota\mu\iota \mu\pi\epsilon\nu\omicron\varsigma \overline{\eta\chi\varsigma}$

$\lambda\varsigma\rho\iota\mu\iota \chi\epsilon \lambda\alpha\kappa$ ¹⁵⁴ $\chi\eta \mu\pi\alpha\iota\mu\alpha$
 $\mu\pi\epsilon\gamma\mu\omicron\gamma \pi\alpha\varsigma\omicron\nu \lambda\alpha\alpha\rho\omicron\varsigma$

¹⁵³ Dieselbe Abṣālīja zeigt das Direktorium von 1900, $\overline{\iota\zeta}$.

¹⁵⁴ $\epsilon\lambda\alpha\kappa \chi\eta \mu\pi\alpha\iota\mu\alpha \nu\alpha\rho\epsilon \pi\alpha\varsigma\omicron\nu \nu\alpha\mu\omicron\gamma \lambda\alpha\nu \pi\epsilon$ Joh. 11. 21.

Kommt alle, laßt uns
loben und preisen den Herrn,
Jesus Christus, den Logos,
der erweckte den Lazarus.

Jeder preist dich
o ewiger (ἄιδιος) Sohn,
und Ehre ziemt dir
denn du erwecktest den Lazarus.

Wahrlich, als Martha erfuhr
von dem Kommen unsres Herrn Jesus.
sagte sie weinend: wärest Du hier gewesen,
so wäre mein Bruder Lazarus nicht gestorben. (Joh. 11, Samstag vor
Palm-Sonntag).

Von den Abšālijāt ohne Refrain sind fünf Palmsonntagshymnen¹⁵⁵.
Die übrigen sind Ostergesänge zum Preise des Auferstandenen¹⁵⁶. Die
rhythmische Struktur der Ṭurūḥāt und der Abšālijāt ist die gleiche. Verse
mit zwei und drei Hebungen sind das Gebräuchliche.

Die دكصولوجية Doxologie (δοξολογία) ist ein dem Ṭarḥ und der
Abšālija sehr ähnlich gebauter Hymnus: vierzeilige Strophen mit einer
Refrain-Strophe am Schluß¹⁵⁷.

Das Direktorium von 1900 (S. Α) bezeichnet eine Hymne auf die Er-
weckung des Lazarus als »Doxologie«, die das Direktorium von 1920
(S. ΠΗ) قطعہ kut'a, Gesangsstück nennt¹⁵⁸. Das »Lied« besteht aus
vierzeiligen Strophen, mit je einem Refrainvers am Schluß. Man könnte
also in dieser Art Doxologien auch Abšālijāt sehen:

ΛΑΖΑΡΟΣ ΑΜΟΥ ΕΒΟΛ
ΠΧΣ ΑΗΜΟΥ† ΕΡΟΚ
ΒΕΝ ΤΕΥΦΩΝΙ ΝΡΕΥΤΑΝΒΟ
ΧΕ ΛΑΖΑΡΟΣ ΑΜΟΥ ΕΒΟΛ

ΛΑΖΑΡΟΣ ΑΗΜΟΥ ΟΥΟΞ ΔΥΧΛΑ
ΒΕΝ ΠΙΜΣΛΥ ΝΔΝΕΞΟΟΥ
Α†ΣΜΗ ΝΤΕ ΠΟC ΦΟΞ ΦΑΡΟΛ
ΧΕ ΛΑΖΑΡΟΣ ΑΜΟΥ ΕΒΟΛ

ΠΙΜΗΦ ΕΤΑΥΘΩΟΥ† ΜΜΑΥ
ΕΘΡΟΥΝΟΜ† ΝΝΕΥCΩΝΙ
ΑΥCΩΤΕΜ ΝΤΕ ΠΟC
ΧΕ ΛΑΖΑΡΟΣ ΑΜΟΥ ΕΒΟΛ

¹⁵⁵ Ebenda ΙΖ, ΜΓ, ΜΗ, ΝΒ, ΞΖ.

¹⁵⁶ Ebenda: S. CΚΑ, CΚΕ, CΛΖ, CΜΒ, CΞΑ und CΞΕ.

¹⁵⁷ Direktorium 1920: S. Ι, ΟΒ, ΟΑ und ΟΞ (Palmsonntag).

¹⁵⁸ Graf, Verzeichnis 1954, S. 91.

Lazarus komm heraus,
Christus hat dich gerufen
mit seiner belebenden Stimme
»Lazarus, komm heraus«.

Lazarus starb, und man legte ihn
vier Tage lang in das Grab.
Da kam die Stimme des Herrn zu ihm:
»Lazarus, komm heraus!«

Die Menge, dort versammelt
um seine Schwestern zu trösten,
hörte den Ruf des Herrn:
»Lazarus, komm heraus!« usw.

Die beiden 20C (هوس)¹⁵⁹ (*hūs*) »Lobgesang« genannten Lieder des Direktoriums von 1920¹⁶⁰ sind Palmsonntags- und Auferstehungshymnen, in die die vier ersten Verse des 95. Psalmes hineingearbeitet wurden. Der Palmsonntagsgesang beginnt gleich mit den Psalmversen¹⁶¹, der Osterhymnus aber verwendet die Verse nur gelegentlich¹⁶². Die Strophen haben unregelmäßige Verszahlen, und am Schluß jeder einzelnen wird Alleluja gesungen.

Ein Karfreitags- und ein Osterlied des Direktoriums von 1920¹⁶³ werden برلكس *barlakas* genannt. Das Wort ist das arabisierte παραλεις Schriftlesung¹⁶⁴. Es handelt sich aber nicht um Perikopen in Prosa, sondern um Gesänge teils mit, teils ohne Refrain. Das Karfreitagscanticum¹⁶⁵ besteht aus vierzeiligen Strophen ohne Refrain, der Ostergesang¹⁶⁶ aber hat nach jeder Strophe einen dreizeiligen Refrain:

3. Strophe: CNA

ΠΧ̄C ΔΥΤΩΝΥ ΟΥΟZ ΔΥΕΡZΜΟΤ ΝΑΝ
ΜΠΙΩΝZ ΕΥΜΗΝ ΕΒΟΛ ΨΑΕΝΕZ
ΔΥΚΩΡΥ ΜΦΜΟΥ ΞΕΝ ΤΕΥΜΕΘΝΟΥ†
ΔΥZΩΜΙ ΝΤΕΥCOΥΡΙ ΞΕΝ ΤΕΥΧΟΜ
ΧΕ ΠΕΝΟC ΙΗC ΠΧ̄C
ΠΙΖΙΗΒ ΜΜΗ
ΔΥΤΩΝΥ ΕΒΟΛ ΞΕΝ ΝΗ ΕΘΜΩΟΥ†

¹⁵⁹ Graf, Verzeichnis 1954, S. 116.

¹⁶⁰ S. ΛΑ und CIΠ.

¹⁶¹ S. ΛΑ.

¹⁶² S. CIΞ und CIZ.

¹⁶³ S. ΠΑΒ und CNM.

¹⁶⁴ Graf, Verzeichnis 1954, S. 22, und Tuki, Pontifikale, S. ΠΠΖ.

¹⁶⁵ S. ΠΑΒ.

¹⁶⁶ S. CNA.

ⲛⲱⲩⲣⲏ ⲙⲑⲟⲩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲕⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ¹⁶⁷

ⲁⲥⲓ ⲛⲭⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲙⲉⲁⲩ

ⲁⲥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲱⲛⲓ ⲉⲁⲩⲥⲕⲉⲣⲕⲱⲣⲉ

ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲱⲃⲥ ⲉⲩⲭⲏ ⲉⲣⲛⲓ

ⲭⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ ... usw.

Christus erstand, und erwies uns Gnade
des Lebens, das ewig währt.

Er vernichtete den Tod durch seine Gottheit,
er zertrat seinen Stachel durch seine Macht.

Denn unser Herr, Jesus Christus,
das wahre Lamm,
er erstand von den Toten.

In der Sonntagsfrühe,
ging Maria zum Grabe.

Sie sah den Stein hinweggewälzt
und die Kleider unten liegen.

Denn unser Herr, Jesus Christus,
..... usw.

Die *قانون*, pl. *قوانين* *Canones* (ⲭⲁⲛⲱⲛ) genannten Stücke unterscheiden sich
im Aufbau von den bisherigen dadurch, daß die Strophe nicht vier,
sondern fünf Verse aufweist mit zweizeiligem Refrain:

ⲣⲁⲩⲓ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲥⲓⲱⲛ ⲧⲃⲁⲕⲓ

ⲃⲓⲉⲣⲟⲩⲟⲧ ⲟⲩⲟⲩ ⲑⲉⲗⲏⲁ

ⲉⲛⲛⲓⲉ ⲓⲁⲣ ⲡⲉⲟⲩⲣⲟ ⲉⲣⲛⲏⲟⲩ

ⲁⲩⲧⲁⲗⲏⲟⲩⲧ ⲉⲭⲉⲛ ⲟⲩⲭⲏⲭ

ⲉⲩⲩⲱⲥ ⲙⲁⲭⲱⲣ ⲛⲭⲉ ⲛⲓⲁⲗⲱⲟⲩⲓ

ⲭⲉ ⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ⲙⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲧⲃⲟⲥⲓ

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙⲡⲓⲕⲁ

Sei froh! Freue dich! Sion, o Stadt!

Sei heiter und juble!

Denn siehe, dein König kommt.

Er sitzt auf einem Eselsfüllen,
die Kinder preisen ihn und sagen:

Hosanna, in der Höhe!

Dies ist der König von Israel!

(Ehre sei dem Vater ...) (Direktorium 1920, S. ⲁⲗ)

Die folgenden Strophen wiederholen stets als Refrain »Hosanna ...
...« mit folgendem **ⲕⲁⲓ ⲛⲩⲛ** jetzt und in Ewigkeit Amen.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Joh. 20, 1: ⲛⲉⲣⲏⲓ ⲁⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲟⲩⲣⲁ ⲛⲛⲓⲕⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲙⲁⲓ-
ⲁⲗⲗⲓⲛⲏ ⲁⲥⲓ ⲉⲡⲓⲙⲉⲁⲩ ...

¹⁶⁸ Das Direktorium von 1900 verzeichnet S. ⲕ denselben Canon.

In der zwölften Stunde am Karfreitag¹⁶⁹ und am Karsamstag¹⁷⁰ werden ähnliche Canones gesungen (قرا).

Am Palmsonntag und Karsamstag rezitiert man je eine مديحة, einen Lobgesang, *madīḥa*¹⁷¹, der nur arabisch verzeichnet ist¹⁷². Alle übrigen bisher genannten »Lieder« sind koptisch und arabisch wiedergegeben, und werden auch wohl in beiden Sprachen vorgetragen worden sein. Es heißt ausdrücklich: وهذا الطرح الواطس بلحن الشعانين قبطياً وعربياً.

Dieses Ṭarḥ (im Metrum) Batos, im Palmenton, koptisch und arabisch¹⁷³.

Zwei altertümliche *Litaneion* طَلَبَة *ṭalba* des Paschabuches hat W. Heffening im Oriens Christianus, Bd. 36, 1941, S. 74 ff. veröffentlicht. Sie sind im Direktorium von 1920, S. 90 arabisch verzeichnet. Zwar gehören sie nicht zu den hymnenartigen Texten, sollen aber hier nicht unerwähnt bleiben.

6. Die arabischen Ausdrücke der Vortrags-Weisen

Bei der Durchsicht der arabischen Worte für die Rezitations- und Gesangsweisen ergibt sich durchaus kein einheitliches Bild. Es sind folgende Ausdrücke in Gebrauch¹⁷⁴:

تَلَا	talā	= rezitieren, Koran lesen.
رَتَل	ratila	= II psalmieren (Dozy), in der Kirche singen, tartil Kirchenlied.
رَدَّ	radda	= wiederholen, antworten.
طَرَحَ	ṭaraḥa	= III zum Gesang auffordern, sich unterhalten. rivaliser avec un chanteur (Dozy).
قَرَأَ	qara'a	= lesen, rezitieren, besonders den Koran.
قَالَ	qāla	= sagen, rezitieren. Nach Dozy auch Verse rezitieren, singen, III chanter des répons.

Es seien nur einzelne Beispiele genannt über den anscheinend planlosen Gebrauch der Ausdrücke:

¹⁶⁹ Direktorium 1920, S. PMB.

¹⁷⁰ Ebenda S. CA.

¹⁷¹ Graf, Verzeichnis 1954, S. 104.

¹⁷² Direktorium 1920, S. P und P9Z.

¹⁷³ Ebenda, S. KX.

¹⁷⁴ Übersetzung der arab. Worte nach Lane, Edw., Arabic-English Lexicon, 1867. — Wahrmund, Ad., Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache, 1877. — Dozy, R., Supplément aux diction. arabes, 1927. Wehr, H., Arabisches Wörterbuch, Wiesbaden 1958.

Mit *kāla* wird bezeichnet die Vortragsart der *Ṭurūḥāt*, und zwar auch dann wenn die Melodie angegeben ist *يُقَال ... بطريقة* »gesprochen ... in der Melodie ...«¹⁷⁵. Das Oster τ arḥ $\text{ϩ}\text{I}\text{O}\text{Y}\text{W}\text{I}\text{N}\text{I}$ $\text{ϩ}\text{I}\text{O}\text{Y}\text{W}\text{I}\text{N}\text{I}$... wird »gesprochen«¹⁷⁶. Die Vortragsweise der *Abṣālijāt* und der $\text{ϩ}\text{O}\text{C}$ kann auch mit dem Prädikat *kāla* belegt werden¹⁷⁷. Ferner erhält das hymnenartige Canticum *barlaka*s die Bezeichnung *kāla*¹⁷⁸. Die Rezitation einer Litanei, des *Kyrie eleison*¹⁷⁹ und des XOZA NATPI ¹⁸⁰ wird *kāla* genannt. Auch der Gesang des Alleluja ist ein »Sprechen«, sogar dann wenn die Melodie ausdrücklich angegeben ist¹⁸¹. Der lateinische Ritus bietet eine interessante Parallele. In der Benediktiner-Regel heißt es Kap. XV: Alleluja quibus temporibus dicatur. Kap. XVIII heißt es bezüglich der Psalmen: Quo ordine ipsi Psalmi dicendi sunt¹⁸². Im orientalischen Pascharituale werden die Psalmen ebenfalls »gesprochen«¹⁸³. Diese Vortragsarten können unmöglich alle in derselben Weise stattgefunden haben, weil sie mit dem Ausdruck *kāla* benannt sind. Man darf wohl annehmen, daß *kāla* im koptisch-liturgischen Sinne jede Art eines liturgischen Vortrags bezeichnen kann, sei es nun Gesang, Rezitation oder einfaches Sprechen.

Die Vortragsweise des Oster τ arḥ $\text{ϩ}\text{I}\text{O}\text{Y}\text{W}\text{I}\text{N}\text{I}$ $\text{ϩ}\text{I}\text{O}\text{Y}\text{W}\text{I}\text{N}\text{I}$... wird außer durch *kāla* auch durch *ṭaraḥa* ausgedrückt¹⁸⁴. Beide Worte müssen also hier dasselbe bedeuten. Die *Ṭurūḥāt*-Rezitation kann auch *ṭaraḥa* benannt werden: *ويقرأ الانجيل ويفسّر عربياً وبعده يطرح هذا الطرح بلحن الفرح*. »Das Evangelium wird verlesen und arabisch erklärt. Danach trägt man dieses *Ṭarḥ* im Tone der Freude vor«¹⁸⁵. Auch das Singen der Psalmen wird mit *ṭaraḥa* benannt¹⁸⁶. *ḳara'a* heißt mehrfach der Vortrag der Psalmen¹⁸⁷. Bibel-Texte werden »gelesen«¹⁸⁸. Jedoch bezeichnet man ebenfalls die Rezitation der Canones mit *ḳara'a*¹⁸⁹.

¹⁷⁵ *Ṭurūḥāt* 1914 $\overline{\text{CM}\overline{\text{E}}}$.

¹⁷⁶ Direktorium 1920 $\overline{\text{CNA}}$.

¹⁷⁷ Direktorium 1900 $\overline{\text{KI}}$ und 1920 $\overline{\text{CI}}$.

¹⁷⁸ Direktorium 1920 $\overline{\text{CNI}}$.

¹⁷⁹ Ebenda $\overline{\text{QZ}}$.

¹⁸⁰ Ebenda $\overline{\text{PIB}}$.

¹⁸¹ Cod. Copt. 9 (Wien, hier Hs. Nr. 4), Bl. 290 r.

¹⁸² Sancti Benedicti Regula Monasteriorum. Hrsg. Cuthb. Butler. 3. Aufl. Freiburg 1935. Kap. XVII heißt es allerdings Quot: psalmi per eadem horas canendi sunt.

¹⁸³ Direktorium 1920 $\overline{\text{CE}}$.

¹⁸⁴ Cod. Copt. 9, Bl. 288 v.

¹⁸⁵ Buch des Ritus der Schmerzenswoche S. 122.

¹⁸⁶ Cod. Copt. 9 Bl. 152 r, unten. — Direktorium 1920, $\overline{\text{PA}}$, $\overline{\text{PE}}$ und $\overline{\text{CNA}}$.

¹⁸⁷ Direktorium 1920 $\overline{\text{QE}}$ und $\overline{\text{CB}}$.

¹⁸⁸ Ebenda $\overline{\text{QZ}}$ und $\overline{\text{C-CA}}$.

¹⁸⁹ Ebenda $\overline{\text{CA}}$.

Mit *radda* wird das Respondieren der Evangelien¹⁹⁰ und das »Sprechen« bestimmter Responsorien benannt¹⁹¹. Die Refrainstrophen am Schlusse der Ṭurūḥāt heißen مَرَدّ maradd (ΛΩΒΩ)¹⁹².

Rattala bedeutet wohl wirkliches Singen: التَّسْبِيحَةُ بِطَرِيقَةٍ يَرْتَلَوْنَ بِهَذَا. ΠΝΟΥΤΕ ΞΝΩΚ(?) »Man singt dieses Canticum (tasbiḥa¹⁹³) in der Melodie . . .« Das Wort wird aber auch gebraucht zum Ausdruck der Vortragsweise bestimmter Responsorien: Man rezitiert (يَرْتَلُونَ) im Palmenton ΕΥΛΟΓΙΜΕΝΟC . . .¹⁹⁴. Das Sprechen des Kyrie eleison wird mit *rattala* bezeichnet¹⁹⁵. Der Vortrag eines Canon heißt auch *rattala*¹⁹⁶.

Talā wird selten gebraucht: وفي صَبْحَةِ الشَّبْتِ يَتْلَوُ التَّسَابِيحَ »Am Morgen des Sabbat »rezitieren« sie die Gesänge . . .«¹⁹⁷.

Die Verwendung der arabischen Ausdrücke für die verschiedenartigen Vortragsweisen ist also keine eindeutige. Wie aus den Beispielen hervorgeht läßt sich fast jedes Wort für alle Vortragsarten verwerten. H. Junker weist in der Koptischen Poesie I, S. 56 darauf hin, daß nach allem was wir über den liturgischen Gesang der Kopten wissen, er von »denkbarster Einfachheit« ist. Die aus Hss.- und Druck-Schriften des Pascharituale sich ergebende ziemlich komplizierte Unterscheidung zwischen Metrum, Ton und Melodie, die große Anzahl der koptischen Kirchentöne, der verschiedenartige rhythmische Bau der einzelnen Gesangsstücke und die Anzahl der arabischen Ausdrücke der Vortragsweise lassen das Urteil Junkers nicht unbedingt zu recht bestehen. Allerdings solange keine Gelegenheit geboten ist, die Art und Weise des Vortrags zu hören und an Ort und Stelle zu überprüfen, läßt sich überhaupt kein sicheres Urteil fällen.

IV. Codex Copt. Nr. 9, Wien, National Bibl. Hss. Slg., hier Hs. Nr. 4

1. Beschreibung

292 Blätter, Papier, Folio, 26 zu 37 cm., vollständig, mit alter Paginierung, z. T. weggeschnitten, so daß nur noch Reste erkennbar sind. Schrift groß und grob, aber deutlich, zahlreiche Ornamente. Die koptisch-arabischen Überschriften teils rot, teils schwarz. Die Texte sind

¹⁹⁰ Cod. Copt. 9, Bl. 290 r.

¹⁹¹ Ṭurūḥāt 1914, S. KB.

¹⁹² Ebenda S. KΛ.

¹⁹³ Graf, Verzeichnis 1954, S. 57. — Copt. 9, Bl. 252 r.

¹⁹⁴ Direktorium 1920, S. IZ und ΛΛ.

¹⁹⁵ Ebenda S. KΓ.

¹⁹⁶ Direktorium 1900, S. H.

¹⁹⁷ Cod. Copt. 9, Bl. 232 v. Es folgen Ps. 151, Ex. 15, 1–21; Dan. 3, 1–97.

in koptischer Sprache gegeben. Arabische Begleittexte haben die poetischen Stücke wie Ps. 151 (Bl. 233rff.), Ex. 15, 1–21 (Bl. 234rff.), Dan. 3, 1–97 (Bl. 236vff.), ferner eine Zusammenstellung verschiedenartiger Psalmenverse (Bl. 269vff.).

Der Codex ist datiert laut einer arabischen Beischrift auf fol. 291 r:

كملت (٢) بعون الله وحسن توفيقه هذه البصخة المقدسة بسلام من الرب
وعلينا رحمته الى الابد امين (٣) وكان الفراغ منها في العشر الاوسط من
شهر كيهك سنة ١٩٨ [Ⲭⲥⲁⲗ] للشهداء الاطهار رزقنا الله (٤) بركاتهم امين

Dieses hl. Paschabuch wurde mit Hilfe Gottes und (unter) seiner guten Führung vollendet, im Frieden des Herrn. Sein Erbarmen sei mit uns bis in Ewigkeit, Amen.

Es wurde fertiggestellt im mittleren Zehntel des Monats Kihak, im Jahre 1264 der reinen Märtyrer (20. Kihak 1264 AM = 16. Dezember 1547). Gott gewähre uns ihre Segnungen, Amen.

¹⁹⁸ L. Stern, Kopt. Gram., Taf. zu S. 470.

(Fortsetzung folgt)

Medieval Inscriptions in the Vicinity of Antioch on-the-Orontes

by

W. Djobadze

The inscriptions published here (with the exception of Nos. X, XI, XII, and XIV) were found either during the preliminary work in the late summer of 1962 or during the process of excavations carried out from June 11 to July 14, 1963, in an eleventh century medieval Georgian church located in the southeastern part of Musa Dag in the western end of the Black Mountains, 25 km west of Antioch on-the-Orontes.¹ Nos. X and XII were located and copied in the summer of 1924 by the present director of the French archeological institute in Beyrouth, Professor Henri Seyrig. The first was found in a grotto situated in a ravine westward of the town Kaboussie northeast of Seleucia Pieria; the second in the above mentioned Georgian church. The copies of both inscriptions, which are now destroyed, were kindly put at my disposal by Mr. Seyrig.

Nos. XI and XIV I found during the excavation in the monastery of S. Barlaam on the eastern slope of Mount Casios, located southwest of Antioch-on-the-Orontes. The first was found in a burial chamber, located south of the basilical church of St. Barlaam on the 26th of July 1963; the latter in the basilica itself on the 26th of August 1963.

All the inscriptions except Nos. III₃, XIII and XIV (which are Greek) are Georgian. Nos. VI to IX were executed simultaneously in the late thirties or early forties of the eleventh century; the rest range from the middle of the eleventh to the twelfth century, except No. XIV.

The inscriptions are divided into two parts. The first part deals with Georgian, the second with Greek inscriptions. In the text published here the brackets indicate a lacuna; the dots within them indicate the approximate number of letters that have been lost. The damaged or incompletely restored letters are placed in a small half square bracket on the top of the restored letters. A parenthesis is employed to resolve the abbreviations. In cases where the photograph is inadequate, the copy of the text is furnished, which was executed at the place in original size to facilitate the reading of the inscriptions. The exact dimensions of the letters are also offered except for Nos. VII and VIII. The phonetical system was adapted for the transcriptions of the Georgian text.

¹ On archeological activities in this church see my "Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes" in *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts in Istanbul*, Vol. 15, 1965.

Georgian inscriptions

The majority of inscriptions are grafitti which were found in one very limited area, 3.00×4.00 m in front of the southern entrance to the church. Most of the grafitti are extremely low or obliterated through natural causes to such a degree that in some cases it is impossible to restore the original text. This is particularly true of those which are badly damaged and distorted by scratches or irregularities, but since these grafitti are usually very short and of invocational character, in some instances the restoration of the original text is possible, which I have subsequently offered only when the remaining traces were relatively certain.

In all cases the inscriptions are executed on the smooth surface of square or rectangular limestones. On one block inscriptions were found on two adjacent sides, evidently a cornerstone. The grafitti are executed in so-called *nuskhuri* or minuscule and in certain instances reflect the sure hand of a trained calligrapher. Although the inscriptions are executed on a relatively hard material, in some instances the inclination of the scribe to ligate the words, is observed (for instance No. II). Since the relatively hard material (limestone) does not offer natural possibilities for ligation, in at least three instances the traditions of manuscripts can be detected, but the ligation appears rather artificial. Since some stones contain more than one grafitti, I employ Roman and Arabic numerals; the first indicate the stone, the second the number of inscriptions on the surface of this specific stone block.

The second group of inscriptions are executed in accurate calligraphic concave *mrgwelowani* letters. They display characteristic paleographic features (triangular and rhomboidal endings) widely used in Georgian epigraphy during the first half of the eleventh century.

I₁

The inscription is executed by one scribe in calligraphic *nuskhuri*. Originally it consisted of four lines of which the fourth is almost completely obliterated. From the first three lines only a few letters can be identified:

1. ქე წდა უფის ძე ბუ ///
ქ(რისტ)ე წ(მი)და უფ[ლ]ის ძე
ბუ
2. მა
3. ქე შე
ქ(რისტ)ე შ(ეიწყალ)ე

1. "Christ, son of the Holy Lord ...
bu"
2. ma
3. Christ have pity ..."

The second letter of the first line “ე” is very elongated (0.05 m) and larger than the following letters, which vary from 0.014 to 0.007 m. The elongation of the first letter confirms my observation, supported by other cases, that the inscription could have been executed by a person trained in manuscript writing.

I₂

The inscription is executed in *nuskhuri* writing; length: 0.095 m; height varies from 0.025 to 0.06 m.

ქე კპრიაღე
ქ(რისტ)ე კ(ვ)პრიაღე

“Christ, Kyprian...”

I₃

This inscription is located beneath I₂. The stone is badly weathered and the inscription obliterated. This is particularly true of the second line. The still detectable length: first line 0.95 m, the second 0.99 m; the height of the letters is 0.02 m.

1. იეს ქე მწიგრი გი ///
ი(ეს)მ ქ(რისტ)ე მწიგრი გი[ორგი]
2. ბთ ... თრა ///

1. Jesus Christ, stranger Giorgi...”

2. bth ... thra

A peculiarity from the paleographic viewpoint is the letter ზ, on the right side of the inscription the traces of two letters survived: r and i (რ, ი).

I₄

The inscription is in *nuskhuri*. It is badly damaged and chipped through irregular scratches.

ღთო მე დვალო
ღ(მე)ოთ მ(ე)იწყალე დვალო

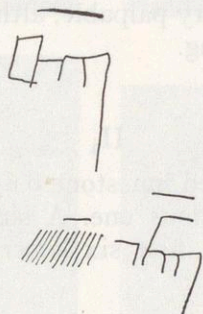
“Lord have mercy upon Dvali!”

In this instance, the most peculiar paleographic characteristic by which it differs from all other grafitti, is the writing of (d); i.e. the neck of "d" does not rise from the middle line of the circle as usual, but from the right side, and the line on the top of the neck is not horizontal, but tapering from left to right. A similar paleographic characteristic is also observed in the Georgian MS S 1698 (end of XI century)² which contains commentaries of the S. Matthew's Gospel.

This is the second time that the name Dvali is mentioned in almost the same place, but clearly distinguished paleographic characteristics confirm that it was executed by two different hands. In regard to the identification of Dvali we are in the same position as in another grafitti.³ One may assume a priori that one of the Dvalis mentioned in the grafitti could be associated with the modest name of "Monk Dvali" which appears in MS A 484 copied in 1054 in this very monastery where the grafitti were found.

I₅

The two separated abbreviated words are executed in *nuskhuri*. Both are the same in size: length 0.032 m; height 0.025 m.



² The majority of the manuscripts quoted herein are presently in the Institute of Manuscripts of K. Kekelidze in Tbilisi except No. 76, which is in the University of Kutaisi and P 3 in Leningrad. Two manuscripts, No. 45 and No. 84 are in the monastery of Iviron in Athos.

The photocopies of the colophons (Anderdzi) of the Institute of Manuscripts in Tbilisi I obtained from the director of the same institution, Prof. Dr. Ilija Abuladze and Prof. Dr. Helen Metreveli. To both scholars I express my sincere thanks for their kindness.

The manuscripts Nos. 45 and 84 from the monastery of Iviron [P. Blake, Catalogue des Manuscrits Géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos, in *Revue de l'Orient Chrétien*, IX (XXIX) 1933-1934 pp. 238, 239, 267, 268] I studied personally and photographed them in 1963 and 1964 while visiting the monastery. I express in this place the Igumen of the monastery, Father Athanasius, who generously placed the above mentioned manuscripts at my disposal, my gratitude.

³ *infra*, inscription II₁.

1. $\overline{\text{თე}}$
 $\overline{\text{თ(ეოლორ)ე}}$
 2. $\overline{\text{იხე}}$
 $\overline{\text{ი(ოვა)ნე}}$

1. Theodore (= Theodor)

2. Iovane (= John)

We have no additional clues whatsoever to the identification of these laconic names. There is a manuscript copied in the scriptorium of this very church in 1040, in which both "Brothers Theodor and John" are mentioned.⁴ Besides, in the *vita* of George Athonite we read a very interesting passage which may throw light on the problem of the identification of Theodor. This passage tells us that one of his students named Theodor was sent by the famous George Reclus from the Black Mountain to the Georgian monastery, Iviron, in Mount Athos with a message to his student George Athonite. This event could have taken place in the early forties of the eleventh century, around 1042-43, in the period when George Athonite was engaged not on literary activities,⁵ but on hard and humilitating labor. In addition to the MS P 3 mentioned above, John appears as a scribe of MS A 484 copied in 1054. If we keep in mind that the documents mentioned above are very close chronologically, and that they are executed at the same place, then the identification of Theodor⁶ and partly that of John is very palpable, although dependable and direct historical evidence are lacking.

II₁

Evenly cut smooth surfaced limestone $0.65 \times 0.66 \times 0.54$ m found at the same place as the previous one. A single inscription in *nuskhuri* 0.195 m long; height of the first six letters 0.07-0.08 m; the rest ca. 0.015 m.

ჰე შე კე დვალი თე' სელიკელი
 ქ(რისტ)ე შ(ეიწყალ)ე კ(ვრიკ)ე
 დვალი თე' სელიკელი

ჰე შე კე დვალი თე' სელიკელი "Christ have mercy upon Kvirike
 ქ(რისტ)ე შ(ეიწყალ)ე კ(ვრიკ)ე Dvali from Theselika"
 დვალი თე' სელიკელი

⁴ MS P 3; the manuscript is not paginated.

⁵ P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, in *Anal. Boll.* Vol. XXXVI, XXXVII, 1917-1919 (1922), p. 93₅₋₁₀, p. 94₄₋₈. In regard to the date see K. Kekelidze, *History of Georgian Literature* (in Georgian) I, Tbilisi 1951, p. 195.

⁶ Cf. *infra*, inscription III₂.



Oben: I,1
Unten: I,4

Medieval Georgian Inscriptions near Antioch on the Orontes

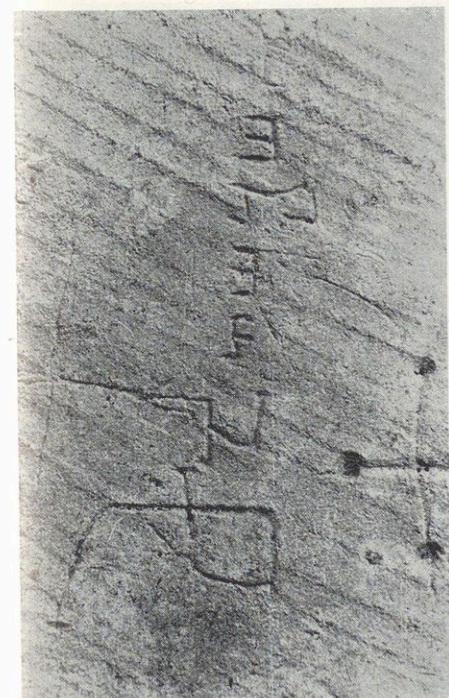
Oben: I,2/I,3
Unten: I,5



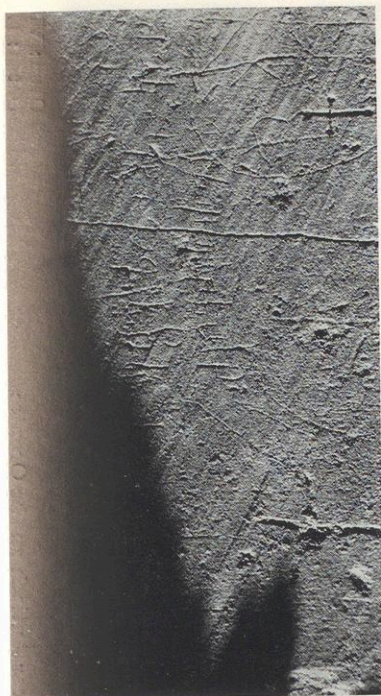
II, 1



III, 1



Oben: III,²
Unten: IV

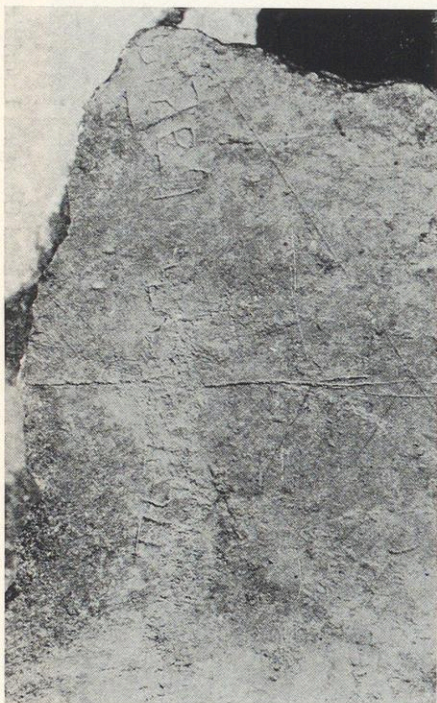


Oben: III,⁴
Unten: V



Medieval Georgian Inscriptions near Antioch on the Orontes





Oben: VI
Unten: VIII



Oben: VI
Unten: VIII



Oben: VII
Unten: IX

Medieval Georgian Inscriptions near Antioch on the Orontes

The abbreviated first name ($\overline{\text{კ}}\overline{\text{ვ}}$) I read as *Kvirike*, because this name is more common, although it could be any other name starting with კ (k) and ending with ე (e) as for instance *Kvile*.

We do not have any document which mentions Kvirike Dvali in the Black Mountain or any other Georgian monasteries in the vicinity of Antioch. The testament of the Georgian MS A 484 copied in 1054 mentions Dvali among other copists or scribes, although his first name is not Kvirike but John.

Among prominent personalities in the Georgian monastery in the Black Mountain we see *Kvirike Beri* (Monk Kvirike), but without a surname, which is no help to us; although some possibility exists that the name *Kvirike Beri* could be identical with Kvirike Dvali.

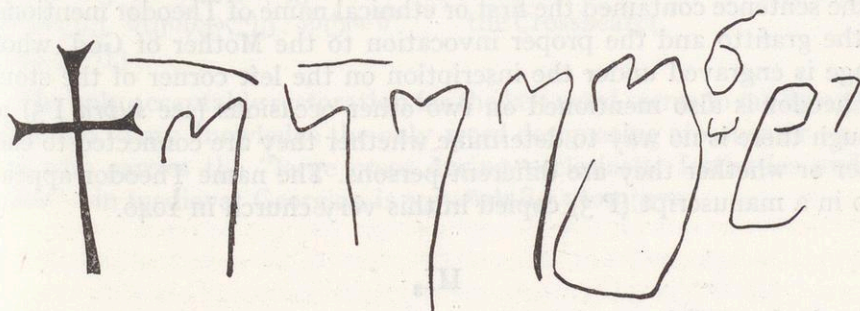
III

Evenly cut stone $0.495 \times 0.535 \times 0.660$ m found in the southern portico seventeen cm under the ground level. The inscriptions are executed in *nuskhuri*. On the lower left corner the image of the Mother of God, in half size and placed in a half circle, is engraved. The surface of the stone front is accurately and smoothly shaped, and has besides twenty one crosses of various sizes and shapes inscribed on it.

III₁

The *nuskhuri* inscription is engraved on the upper left corner of the stone. With its broken lines and unacademic peculiar calligraphy it differs from other, more accurately executed inscriptions. On the other hand, this is one of the few exceptions where the reading of all the letters is certain.

Length of the inscriptions is 0.152 m; height of the letters varies from 0.05–0.06 m except two ბ , ა (n, a), which are 0.01 m high and are added in vertical position between g and t.



$\overline{\text{ქ}}\overline{\text{ე}}$ $\overline{\text{შ}}\overline{\text{ე}}$ ეგნატო

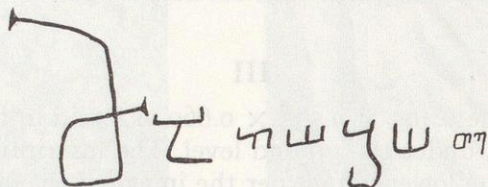
$\overline{\text{ქ}}(\text{რისტ})\overline{\text{ე}}$ $\overline{\text{შ}}(\text{ეიწყალ})\overline{\text{ე}}$ ეგნატო

“Christ have mercy upon Egnat”

From the colony of Georgian monks established in the Black Mountain, Miraculous Mountain, and Mount Casius, we know only of one Egnat, who is mentioned once in the testament of the Georgian MS A 484, copied in the Georgian monastery of the Mother of God in Calipos. In this manuscript Egnat is mentioned as one of the three commissioners of the manuscript.

III₂

Nuskhuri inscription engraved on the right middle part of the stone. Length of inscription ca. 0.083 m; height of the first letter is 0.035 m, second and fifth 0.017 m, the rest 0.01 m.



მარია თე///

მ(არია) ლ(მროთისმშ)ობ(ელ)ო თე

[ოდორე შიიწყალე]

“Mary, Mother of God, have mercy upon Theodor”

The last two abbreviated shallow letters (ო, ე) are smaller and less deeply cut than the preceding ones; they are placed also slightly lower than the preceding letters. This distinction may indicate that it is not an original part of the sentence. But if we disassociate them from the whole, then the remaining six letters will be incomplete and senseless.

Another difficulty concerning the reading of this inscription consists in the fact that the sentence discontinues due to natural damages, although we have some extremely poor traces of letters still barely visible, but it is impossible to reconstruct them. The number of the lost letters could have been six to eight. It seems plausible to suggest that the lost part of the sentence contained the first or ethnical name of Theodor mentioned in the grafitto and the proper invocation to the Mother of God, whose image is engraved under the inscription on the left corner of the stone.

Theodor is also mentioned on two other occasions (see *supra* I 5) although there is no way to determine whether they are connected to each other or whether they are different persons. The name Theodor appears also in a manuscript (P 3) copied in this very church in 1040.

III₃

In the lower left corner is the engraved image of the Mother of God. She wears the usual *mandilion* and is represented in three-fourth position in half figure. The whole image is placed in a circle of 0.086 m in diameter.

On both sides of the image is the corresponding monogram in Greek:
 ΜΡ ΘΥ

III₄

On the adjacent side of the same stone is an inscription in two lines; the first is 0.115 m, and the second is 0.057 m in length. The height of the letters is 0.016 to 0.005 m.

✠ 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

- | | |
|--|--|
| 1. ქე შე ზოსმე კრხი
ქ(რისტ)ე შ(ეიწყალ)ე ზოს[ი]მე
კ(უ)რ(თ)ხ(ე)ულო | 1. "Christ, have pity upon blessed Zosime, |
| 2. მწყრს ძე
მწყ(ე)რ(ად)ს ძე | 2. Mcqeraisdze." |

IV

The slightly weathered, but still clearly legible inscription is located upon the stone (in *situ*) in the south wall 0.535 m east from the eastern wall of the southern portico, on the third row from the ground level. The surface of the stone is 0.533 × 0.635 m; the inscription is located on the upper right corner of the stone. The length of the inscription is 0.058 m; the height of the letters is 0.008 m.

✠ 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| ქე შე ანტონ'ნ' მეჯ[...] | "Christ, have mercy upon Anton |
| ქ(რისტ)ე შ(ეიწყალ)ე ანტონ'ნ' | the Crossbearer" |
| მეჯ[უარ] | |

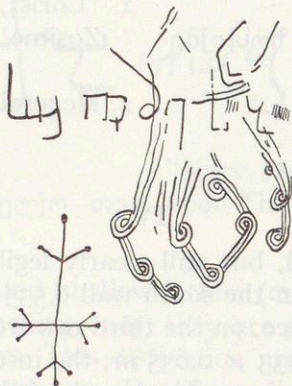
The only acceptable restoration for the last word seems to me მეჯუარე, although to my knowledge the only word designating crossbearer—a person who carries the "large cross during ecclesiastic festivities and lit-anies"—in medieval Georgian is ჯუარის-მტვრთველი.

V

This inscription is placed on the narrow side of the block which was evidently a cornerstone of the south portico. The inscription is 0.09 m long and 0.035 m high. The surface of this stone is very instructive in

some ways. First, there are not less than nine crosses engraved in different sizes and various fashions, never repeating the same type. Secondly, the inscription in relation to the crosses, is upside down, which suggests the possibility that the inscription was executed during the process of construction of the church, before the stone was placed in its proper position. The possibility that the inscription could have been added later—after the destruction of the church—is ruled out, because the stone was found under the debris of large blocks, 1.5 m deep on the groundlevel of the church. On the right side of the inscription there is an intricate ornamental motive of unique character for this place, possibly a preliminary study of the architect. This interlace is repeated in slight modification in the ornamentation of the lower belt of the drum.

The inscription is clearly legible:



სულძე ს[.]ბ[.]
სულ(აბს)ძე ს[ა]ბ[ა]

“Sulaisdze Saba”

Our attention is attracted by the ligation of the first two letters (su and la) which indicate that the author could not have been an inexperienced person, but rather, a trained calligrapher, one of the prominent members of the monastic colony. Indeed, Ephrem the Small, who by his contemporaries was regarded as one of the most renown men of letters in this area, writes in one of his original works that: in his youthful years he was taught by the famous monk from the Black Mountains—Saba Sulaisdze Tukhareli. We do not have the exact date as to when this schooling took place, but since Ephrem died before 1103, this training “in my youthful years” should have occurred around 1050, which leaves a short chronological margin between the construction of the church when our inscription was engraved, and the schooling of Ephrem. Therefore it would not be mistaken to assume that the person mentioned in our inscription and by Ephrem could be identical, since we have the coincidence of both, the first name and the surname. Unfortunately, the manuscripts written

in the monastery of Calipos, which are at my disposal, are silent about Sulaisdze. Although MS P 3, written in 1040 in the monastery of Calipos, mentions Sulamaize (not Sulaisdze), his first name is Theodor. I might add that the first name, Sula, is mentioned twice in manuscripts copied in the monastery of Calipos, in P 3 and A 484, fol. 313 v.

VI

An extremely instructive inscription was found on the upper part of a pendentive cut out of solid stone which was located in the interior of the church near the south east pier. The inscription in one line containing two words is executed in rather large *mrgwlowani* letters. It starts approximately from the middle of the surface and runs to the right edge. The lateral sides of the pendentive are roughly picked. The upper part, however, where the inscription is located, is well smoothed. The frontal part is decorated with a vivid plant ornament growing out of a vase, demonstrating the high skill and accurateness of workmanship.

The middle part of the first word is partly covered with a thin lime deposit, under which some traces of letters can be detected. The first word is in full, the second abbreviated, which is confirmed with the adequate sign of abbreviation clearly visible on top of the letter ბ (*h*) and რ (*r*). The length of the sentence is 0.40 m; height 0.07 m, incision 0.0015 m deep.

ეკლესიაში ს(ა)მხროთ

ეკლესიაში ს(ა)მხროთ

“(in the) church (toward) south”

The first five letters and the last of the first word are easily legible, but the identification of the rest of the letters within the word (three in number) is a matter of some difficulty due to their unorthodox shape. The overelongated upper part of ი (*i*) and ს (*s*) which is like მ (*m*) are puzzling, but basing on the first legible five letters ეკლეს (ekles) and the last letter ი (*i*), there is no alternative but to reconstruct the first word as ეკლესიაში (in the church).

This inscription, no doubt, is the mason's mark indicating the place of the pendentive for which it was destined. Since all key parts of architecture and structurally important parts are cut with extreme accuracy and superb precision to fit each other, using only a very thin layer of fine mortar, this kind of marking is necessary. This is indicated by the extensive use of mason's marks on surviving architectural fragments of the church and by Georgian letters in the lower belt of the drum. Since ornamental blocks were not covered with frescoes, the esthetical factor

and optical effect required utmost precision in the planning and execution of architectural parts.

The three remaining pendants were spotted 1.5 miles west in a town called Yogun Oluk, in the eastern part of a basilical church, converted into a coal deposit. (The western part of the church is used as a Mosque.) These three pendants, along with other ornamental stones originating from the church of the Virgin in "Calipos", are placed in the apsis. After cleaning the barely visible ornamental blocks of black dust and a very thick layer of whitewash, I was amazed at the wonderful assortment of ornamental motifs, among which I found also the three pendants. The removal of the pendants embedded in the wall of the apsis and their examination may offer additional proof for our conclusion that the inscription in the pendant is the marking of the architect.

Since the inscription was cut by the mason, it is contemporary with the church. This is also evident by the use of triangular ends on both sides of the abbreviation sign, a phenomenon which is also manifested by other inscriptions. Naturally, the quality of the letters is much lower and the technique of execution differs from other inscriptions, but this is explained by the purpose of the inscription. This inscription was seen in 1935 and consequently published by the distinguished scholar, P. Peeters, without photographic reproduction or by a detailed account. He reads the inscription as follows ეკელეგი არს ს[ო]მხ[უ]რო //⁷ and offers also its translation: «L'église est aux Somkhurs».⁸ Even before starting my expedition to the Black Mountain, I was puzzled by the strange inscription and by Peters' conclusion. Based on his own reading, which is obviously incorrect, Peeters assumed that the church was built by chalcedonic Armenians. This erroneous assumption, which was occasionally reiterated by the author, is based not only upon the incorrect reading of the inscription itself, but it lacks real factual evidence and reveals methodological weaknesses. First of all, why should Armenians have used Georgian letters to announce that the church was built by themselves? And why should they have "hidden" the inscription high in the masonry? If they needed it, as Peeters thinks, as evidence against the possible danger of confiscation of the church by the Greeks, they could have never shown it to their opponents without destroying the church itself. Besides, what documentary value would two Georgian words have for the Armenians? Even if one recognized its documentary value, who could have remembered its existence after a few generations? On the other hand, the incorrect grammatical structure of the inscription and the use of the Armenian word ეკელეგი for church instead of the Georgian ეკლესია supported Peeters' assumption that the church was Armenian.

⁷ P. Peeters, *Le tréfonds Orientale de l'Hagiographie Byzantine*, *Subsidia Hagiographica*, 25, 1950. p. 162.

⁸ *Ibid.*, p. 163.

Finally, according to Peeters' reading, the Georgian inscription should have contained three words comprising fifteen letters. Since the last word ს[ო]მხ[უ]რო (as Peeters reads it) is divided from the preceding (second) word არს, it would be normal to expect that similarly the (second) word არს, should have been separated from the preceding (first) word ეკელეცი, which is technically impossible, because the amount of letters given by Peeters simply will not fit in the 0.40 m space allotted to the inscription. Furthermore, Peeters' reading of the Georgian inscription is not only wrong, but also incorrectly translated by the author through his faulty reading. If we want to translate the Georgian inscription as "the church belongs to the Armenians", then the last (third) word in the Georgian sentence should not be სომხურო but სომეხთა.

It is obvious that one cannot depend on the farreaching theories about Georgian monastic colonies on the Black Mountain—developed by Peeters—which are based on a confusing translation of an incorrectly read Georgian inscription.

VII

On the frontal part of the northwestern inner buttress of the church at a height of ca. 1.50 m, I found, after cleaning the wall of the bushes which had grown about it, a very accurately executed, although slightly damaged, but clearly legible inscription in *mrgwlowani*. Length 0.17 m, height 0.032 m, depth 0.005 m.



ქე მყე ბსილო

ქ(რისტე)ე მ(ეიწ)ყ(ალ)ე ბ(ა)სილო

"Christ, have mercy upon Basil"

The skilled workmanship, preciseness, and highly developed esthetical qualities make this inscription very important for the study of Georgian epigraphy, and it possesses valuable historical importance for the study of Georgian monastic colonies established in the vicinity of Antioch and particularly in the region of the Black Mountain. Certain stylistic characteristics strongly indicate that this inscription should have been executed in the first half of the eleventh century. It would be safe to assume that it is contemporary with the church.

For this assumption we have two dependable reasons: the first is the peculiar epigraphic style, and the second, its relationship with two fragments of an inscription originating from the same church. The characteristic and very distinguishable phenomenon for this inscription is the application of triangular cuneiform endings at the edges (ends) of the

letter and on both ends of the abbreviation sign. In some instances arrowshaped triangles are placed inside of circular shaped letters as in ♂ (t) for instance. By the use of these signs, the letters are breaking the barriers of restrained coolness and evoke illusions of vivacity. A certain contrast is manifested between the monotonous fluidity of clam lines and sudden curves, endowing the inscriptions with effects of impulsive movements and organic life.

Evidently this epigraphic novelty was established in the very beginning of the eleventh century and was applied to architectural monuments almost to the end of that century, although surviving specimens of this style demonstrate that it was more extensively used in the first half of the same century. For instance:

1. The inscription of Bishop Melchisedek I in the portico of the Cathedral in Mtskheta (1010-1029)
2. Several inscriptions in the church of Manglisi (first quarter of the XI century)
3. The inscription of Bishop Melchisedek I upon the columns in Shio Mgwime (first quarter of XI century)
4. The inscription of Ilarion Tschortschaneli in the church of Samtavisi (1030).

Additional examples are to be found in inscriptions of *Samtavisi* (1030), *Khvizi* (1002), and *Katskhi* (1010-1014). Since all these examples are found in eastern Georgia (*Kartli*) it may indicate that this calligraphical school emerged in this very province.⁹ If this proves to be true, then we may have one or more indications for our hypothesis that the architect of the church of the Mother of God in Calipos came from *Kartli*.

Additional proof that the Basil's inscription was contemporary with the church is supported by two fragments of limestone with a badly chipped inscription in semicircular form, evidently the fragment of the arch of the western portico. The measurements of these fragments, their relation with certain ornamental slabs, and their parentage with the decor used in the church, confirm that Basil's inscription is contemporary with the church.

Identification of Basil

The only accessory which we have for the identification of Basil is his first name, which makes it difficult to arrive at a satisfactory final answer. Yet there are some specific factors which may lead our inquiry to at least a partial success. The fact that only one monumental inscription was cut

⁹ To the same group belongs a beautiful, but little known fresco inscription executed in 1036 in the dome and apsis of the church of Oshki, which I visited briefly on July 28, 1964.

on the interior wall of the church is a definite indication and palpable possibility that Basil was a prominent personality and one of the most honorable organizers of this monastic colony, or the immediate superior of this new monastic center. This argument is supported by the skill and high quality of the inscription, which was evidently cut by a specialized craftsman during the construction of the church, a possibility which is supported also by the stylistic and paleographic similarities between the inscription of Basil and these of the portico. In any event, this Basil should have played a very important role in the early stages of this monastery. This is confirmed by the manuscripts which were copied in the scriptorium of this very monastery in the eleventh century. For instance, the testament of the MS A 484 copied in 1054 mentions among the spiritual fathers Egnat, Anton, and Basil. According to the testament, the second MS N 76, written in 1050, was copied by Basil Thorel-Kophili (Basil having been Thoreli). The third MS, A 384, copied in the middle of the eleventh century, mentions "Basil Superior of the monastery of Calipos", who ordered this manuscript for the monastery of the "Holy Mina".

Since all the manuscripts implying the name of Basil in some form were copied before 1060 or in the very beginning of the monastery's existence, it will be safe to assume that the Basil inscribed in the church and mentioned in the testaments of these manuscripts is the same person.

VIII-IX

On the path leading to Suruthme and Suwaidiye, 1.5 km west of the Georgian church, in the small town called Yogun Oluk, an Armenian barn church (Hallenkirche) is located. This church is now divided into two compartments; the western half is used as Mosque, while the eastern part is converted into a coal depot. Here, on July 12, 1963, in the eastern half of the northwestern end of the semicircular apsis, ca. 0.50 m from the floor level, I found the fragment of an arch built into the wall.

On the exterior of the arch on the evenly cut, curved flat rectangular moulding (width 0.065 m, length 0.775 m) that follows the shape of the arch, is located a Georgian inscription executed in excellent *mrgwlowani* letters. The letters, 0.041 m in height, are accurately placed between two narrow strips of the moulding. The beginning and the end of the inscription is broken off. The length of the remaining two incomplete, separated words is only 0.35 m. In two instances the signs of abbreviation are still visible. The interval between the words is 0.0333 m.

I found the second architectural fragment in the southeastern part of the Georgian church during my first visit to the church on October 15, 1962. The comparison in measurements, shape, ornamental motives, as well as characteristic features of this fragment with the previous one (no. VIII) confirms beyond a doubt that they are inseparable parts, and

that both pieces were executed by one single hand and evidently once, with other similar fragments now lost, were embodied in the western portico of the Georgian church.¹⁰ The only departure from the general rule can be detected in the first two letters (წ, ყ) of the last word of the second fragment. These two letters are the longest (0.053 m) and narrowest (0.017 m). In both fragments the free space between words varies from 0.031 to 0.04 m.

Despite the severe mutilation inflicted upon the inscription, it is easy to detect definite epigraphic characteristic, which place this monument among the best achievements of Georgian epigraphy and at the same time facilitate the dating of the inscription. This inscription belongs, together with no. VII, to the late thirties of the eleventh century. The carefully rendered, sumptuous letters and the masterful combination of curved and straight lines evoke the sensation of calm, dignified tension as well as of restrained balance. Triangular and rhomboidal accents at the end of the letters endow this remarkable monument with refreshing esthetic qualities, complementing the diversified and rich architectural program.

The analysis of the text indicates that the fragment from Yogun Oluk precedes the second, although there is no unmistakable proof for such an assumption. In the above suggested chronological order the inscription reads:

- | | |
|---|--|
| 1. [...]თესთა გლბთ ^ა [...]
[უზ(ე)შ]თ(ა)ესთა გ(ა)ლ(ო)-
ბ(ა)თა [...] | 1. "The supreme hymns |
| 2. [...]დთ 'ღს'ა და 'რ'ა წყრო
[...]
[უგ(ა)ლ(ო)ბ]დ(ო)თ ღ(მერ)თ-
(ს)ა და რ(ათ)ა წყრო[მა] | 2. chant to God in order that
wrath..." |

"Chant the supreme hymns to God, and in order that wrath ..."

The direct origin of this incomplete inscription can be hardly detected. On the other hand, we know that in some cases in Georgian churches the porticos and annexes upon the lintels of arches bear inscriptions which are not precisely copied, but that are abbreviated and modified compilations of two merged verses of psalms.¹¹ If this rule could be valid for our church, it is not difficult to realize that our inscription reflects the free interpretation or adaptation of the idea conveyed in psalms II, 11-12.

¹⁰ *supra*, note 1.

¹¹ For the verification of my reading I am indebted to Prof. Th. Barnaveli.

Besprechungen

Dumbarton Oaks Papers 14 (1960). Washington. 10.00\$

Dieser Band ist Mr. und Mrs. Bliss, den Gründern von Dumbarton Oaks [vgl. OrChr 40(1956)131] aus Anlaß ihrer Goldenen Hochzeit gewidmet. Deswegen be-
fassen sich verschiedene Beiträge mit Kunstgegenständen, welche sich gerade in
der Dumbarton Oaks Collection befinden. Den Reigen eröffnet (S. 3-16) Ernst H.
Kantorowicz mit einer reizvollen Studie „*On the Golden Marriage Belt and the
Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection*“: aus der römisch heidnischen
Zeit treten uns in den Darstellungen von Trauungen auf Münzen und Sarko-
phagen, in den Schilderungen der Texte als „*pronuba*“ oder „*pronubus*“ entgegen:
Concordia = Homonoia, Juno, Sol invictus, Amor, Hercules, einzelne Kaiserinnen
und Kaiser. In christlicher Zeit werden alle abgelöst durch Christus pronubus.
Das ist aber nicht nur ein äußerlicher Wandel, sondern greift in die Substanz der
Ehe ein, welche durch ihr Urbild (der Verbindung Christi mit der Kirche) in eine
ganz neue Seinssphäre erhoben wird. Das zeichnet sich auch nach außen hin ab
durch die Hinzufügung von ek theu zu homonoia und durch den Hinweis auf Vor-
bilder aus dem Bereich des Heiligen und Übernatürlichen. So ist es sehr lichtvoll,
im byzantinischen Ritus in der apolysis der Eheschließung den Hinweis auf die
Verbindung Christi mit seiner Mutter und Kaiser Konstantins mit seiner Mutter
Helena anzutreffen.

S. 17-43: Ernst Kitzinger, *A Marble Relief of the Theodosian Period*. Das
Relief, welches Christus darstellt, wie er einen Blinden heilt, erweist sich als
Bruchstück einer 29 cm breiten Umrandung einer kreis- oder sigmaförmigen Platte
von etwa 1,80 m Durchmesser. Es gehört zu den hervorragendsten Stücken, welche
zur Zeit eines Theodosius d. Gr. aus den Werkstätten Konstantinopels hervor-
gegangen sind. Es steht in Verbindung mit jenen Elfenbeinskulpturen, deren
Höhepunkt die Kathedra Maximinians in Ravenna darstellt.

S. 43-68: Kurt Weitzmann, *The Survival of Mythological Representations in
Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography*.
Darstellungen aus der antiken Mythologie kamen in der altchristlichen und der
byzantinischen Kunst nicht besonders zur Verwendung. Dafür lebte diese Kunst
vor allem aus der Frömmigkeit des AT und NT und der Heiligengeschichte. Um
so beachtlicher ist ein Einfluß mythologischer Darstellungen auf die Gestaltung
christlicher Motive in der Ikonographie. Der Vf., der über einen ausgezeichneten
Ruf als Kenner der Miniaturalerei verfügt, erläutert diese Tatsachen an trefflich
ausgewählten Beispielen. Besonders wichtig ist die Beobachtung, daß Abweichun-
gen vom biblischen Text oft nur durch den Rückgriff auf solche Vorbilder aus der
Antike erklärt werden können!

S. 69-86: Die bekannte Kunsthistorikerin Sirarpie Der Nersessian untersucht
eine Elfenbeinplastik (Maria mit dem Kind, zwischen Johannes d. T. und Basilius
d. Gr., die sich bittend vor ihr neigen) und ein Steinrelief (Mutter Gottes als
Hagiosoritissa-Typ in der Deesis-Haltung), stellt beide Stücke in einen größeren
Zusammenhang und fügt weitere sachkundige Bemerkungen bei.

S. 87-119: Otto Demus, *Two Palaeologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks
Collection*. Es handelt sich um eine Darstellung der 40 Märtyrer und eine des Jo-
hannes Chrysostomus. Ein erster Teil handelt über tragbare Mosaikikonen im
allgemeinen. Tragbare Mosaikikonen gehören zu den seltensten und kostbarsten
Gegenständen der byzantinischen Kunst. Man scheidet sie in eine „Große Gruppe“
(23:34 cm bis zu 62:95 cm) und eine „Kleine Gruppe“ (6:10 bis zu 18:26 cm).

Die kleine Gruppe ist sowohl hinsichtlich der dargestellten Gegenstände wie ihrer künstlerischen Ausführung für einen erlesenen Kreis bestimmt, für eine höfische Welt. Keine einzige dieser Mosaikikonen ist datiert. Als terminus ante quem darf die Mitte des 14. Jh. angesprochen werden. — Die Ikone der 40 Märtyrer darf als Erzeugnis der Paläologenzeit gelten: sowohl wegen der hellenistischen Züge bei der Darstellung der Gesichter wie auch der etwas einförmigen Farbengebung. Darstellungen des letzten Gerichtes haben auf Einzelheiten eingewirkt. — Bei der Ikone des hl. Johannes Chrysostomus fällt auf, daß jeglicher Anklang an Antike oder Renaissance fehlt. Sie ist daher in die Zeit zu versetzen, da die Wiederentdeckung der Kunst des Hellenismus bereits vorbei war. — Noch viele andere ausgezeichnete Bemerkungen machen den Beitrag zu einem wahren Lehrstück.

S. 121–146: André Grabar, *Une pyxide en ivoire à Dumbarton Oaks. Quelques notes sur l'art profane pendant les derniers siècles de l'empire byzantin*. Es handelt sich um eine ganz kleine Elfenbeinpyxis (Höhe: 2,95 cm; Durchmesser 43 cm). Mit gewohnter Meisterschaft erläutert G. die Darstellungen auf dem Fries, der senkrecht um die Pyxis läuft. Zwei Gruppen von je drei Personen bilden den Mittelpunkt: es sind Joannes VI. Kantakuzenus mit Gemahlin und Sohn Andronikus und Joannes V. Palaeologus mit Gemahlin und Sohn. Johannes VI. nimmt in einem Fest (daher die Musiker und Tänzer) 1347 die Übergabe der Reichshauptstadt entgegen. Scharfsinnig leitet G. aus dem Vergleich der Darstellungen mit dem Gang der Ereignisse ab, daß der ursprüngliche Auftrag nach der Änderung der politischen Lage eine Änderung in der Darstellung zur Folge hatte. So erklärt sich, daß das Schriftband über dem zweiten Prinzen unbeschrieben blieb (*damnatio memoriae*). — Aufschlußreiche Weiterführungen geben dem Ganzen einen weiten Rahmen und machen die Lektüre um so ergiebiger.

S. 147–77: Jean Meyendorff, *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et légat Paul*. Der Bericht wirft helles Licht auf die klare Sicht, mit welcher der Kaiser sowohl die religiösen wie die politischen Belange beurteilt. Manche seiner Worte könnten sogar für unsere Tage gesprochen sein. — Die Edition erfolgt nach Athos, Lavra A 135 (15. Jh.). Sachkundige Erläuterungen schaffen den großen historischen Rahmen.

S. 179–201: Ihor Ševčenko, *The Author's Draft of Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discours in Parisinus Graecus 1276*. — Der Vf. hatte 1957 eine erstmalige Gesamtausgabe dieses Traktates veranstaltet (vgl. OrChr 43 [1959] 139). Kurz danach wurde er darauf aufmerksam gemacht, daß der Traktat auch im Par. gr. 1276 enthalten sei, jedoch unter dem Namen des Patriarchen Philotheus Kokkinus und in einer ganz durcheinander geratenen Seitenfolge. Vf. geht diesen Dingen mit liebender Eindringlichkeit nach. Von den fol. 81–99 gehören fol. 88–95 einem ganz anderen Traktat an: einer Abhandlung gegen Akyndinus. fol. 83–86 gehören zum Werk des Kabasilas, sind aber von einer zweiten Hand hier eingefügt. Ursprünglich folgten sich: fol. 81–82–96–97–98–99–87! Vf. nennt diese Fassung den ersten Entwurf. Ihm folgt der zweite, kenntlich durch die eben erwähnte Einfügung von zweiter Hand. Darauf der dritte Entwurf (mit den Korrekturen der dritten Hand). Auf dieser Fassung beruhen die übrigen Hss. — Am Schluß wird noch ein unbekanntes Bruchstück eines unbekannten Verfassers ediert, das sich ebenfalls in der Hs. Par. gr. 1276 findet.

S. 203–22 schließt Paul A. Underwood seine *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul* ab. In der Hagia Sophia wurden freigelegt:

1. an der Westmauer des Schiffs ein Feld mit einer aedicula, die von einem Baldachin überdacht ist.
2. zwei angrenzende Porphyrfelder
3. die drei Bronzetüren zum inneren Narthex; die Inschrift darüber wahrscheinlich nachjustinianisch.
4. die inzwischen berühmt gewordene Darstellung des Kaiser Alexander in Mosaik in der Nordgalerie.

S. 223–31: David Oates, *A Summary Report on the Excavations of the Byzantine Institute in the Kariye Camii: 1957 and 1958*. Das amerikanische Byzantinische Institut zu Istanbul hat schon seit langem der Kirche des Choraklosters seine Aufmerksamkeit zugewandt. Während die Untersuchungen sich zunächst mit den Malereien befaßten (vgl. OrChr 42 [1958] 150f.), wurde in den Grabungen der Jahre 1957 und 1958 der Bau und seine Geschichte erforscht. Es zeigte sich, daß die älteste, an diesem Platz errichtete Kirche erst dem 11. Jh. angehört, ältere bauliche Konstruktionen, die bereits ins 6. Jh. hinaufgehen, dienten anderen Zwecken. Die Nachbildung, welche Schmit und van Millingen 1906 und 1912 vorlegten, ist mehr oder weniger ein Phantasieprodukt. — Die Nüchternheit der Darlegungen besticht.

S. 233–45 bietet John Parker nach Escorial Y-II-10 erstmalig Edition und englische Übersetzung einer Ekphrasis der Hagia Sophia zu Konstantinopel, welche der Rektor der dortigen Patriarchal-Akademie Michael zwischen 1140 und 1150 bei der Jahresfeier der Kirchweihe gesprochen hat. Eine Einleitung unterrichtet näher über diese Persönlichkeit. Im Kommentar erläutert Cyril Mango mit großer Sachkenntnis einige Einzelheiten.

S. 247/9 teilen Cyril Mango und Ihor Ševčenko den Fund einer Hs. von De Ceremoniis Konstantins VII. Porphyrogenitus mit. Die auseinandergerissenen Blätter dienten in ungeordneter Folge als Schreibmaterial für griechische Ephrämtexte und bilden als solche den Cod. Chalcensis S. Trinitatis (125) 133 der Bibliothek des Ökumenischen Patriarchats zu Konstantinopel. Die bisher entzifferten Stellen gehören dem 1. und 2. Buch von De Ceremoniis und dem Cletorologion an. Die Schrift scheint dem 11. Jh. zuzuweisen zu sein. Weitere Untersuchungen werden in Aussicht gestellt.
H. Engberding

Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. Wolfgang Voigt. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Band IV: Armenische Handschriften. Beschrieben von Dr. Julius Aßfalg und Dr. Josef Molitor. 1962. XVI, 148 Seiten, 2 Farbtafeln und 4 Lichtdrucktafeln, Ln. 44,— DM.

Band V: Syrische Handschriften. Syrische, karšunische, christlich-palästinensische, neusyrische und mandäische Handschriften beschrieben von Julius Aßfalg. 1963. XXI, 255 Seiten, 1 Farbtafel und 8 Lichtdrucktafeln. Ln. 100,— DM.

Die hier zu besprechenden Bände sind zwei hervorragenden Kennern christlich-orientalischer Sprachen anvertraut worden. Aßfalg hat sich des gesamten syrischen Materials angenommen, Molitor 20 von den insgesamt 38 armenischen Hss. beschrieben. Dabei konnte sich Molitor auf Unterlagen stützen, welche der frühere Lektor für Armenisch Artasches Abeghian († 13. 3. 1955) 1934 für die damalige Preussische Staatsbibliothek niedergeschrieben hatte. Aßfalg erfuhr — allerdings erst reichlich spät — wertvolle Hilfe durch den Katalog, welchen Isaak Wajnberg um 1916 für dieselbe Bibliothek sehr gewissenhaft und ausführlich angefertigt hatte.

Die drucktechnische Vollandung ist bei beiden Bänden über jedes Lob erhaben; das gilt besonders für die Farbtafeln.

Der eigentlichen Beschreibung geht eine kurze, aber gehaltvolle Einleitung voraus, die uns über die Geschichte der einzelnen Bestände, Herkunft und Inhalt einzelner Hss. unterrichtet.

Ausführliche Register am Schluß erschließen den Stoff nach den verschiedensten Seiten.

Allenthalben kann man von der Vorzüglichkeit, ja Vorbildlichkeit dieser beiden Bände lesen. Wir möchten diesen Lobsprüchen hier durchaus keinen Abbruch tun, aber auch nicht Längstgesagtes unnötig wiederholen. Wir hoffen dadurch Raum zu gewinnen für Dinge, welche anderswo nicht zu lesen sind.

I. für den syrischen Bereich

1. Von S. 94 an erscheint des öfteren die Angabe „Missale Chaldaicum“ (ohne weiteren Zusatz). Im Literatur- und Abkürzungsverzeichnis wird für diese Benennung angegeben: *Missale Chaldaicum ex decreto Sacrae Congregationis de Propaganda Fide editum* (Romae 1767). Dasselbe ist auf S. 87 zu lesen. Eine andere Deutung dieser Benennung habe ich nirgendwo gefunden. Wenn also ein unerfahrener Leser auf S. 94 die gleiche Angabe findet, kann er nicht anders als die dort angeführte Anaphora im gleichen *Missale Chaldaicum* zu suchen! Aber o weh! Im letzteren Fall handelt es sich um das *Missale Chaldaicum iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum* (Rom 1592/94); also um ein Buch des maronitischen Ritus, während das erstgenannte *Missale Chaldaicum* dem ostsyrischen Ritus verpflichtet ist! Vielleicht ist diese Verwechslung dadurch zustande gekommen, daß Baumstark an der auf S. 94 zitierten Stelle als Fundort nur MCh angibt. Aber Baumstark verstand darunter, wie in seinem Verzeichnis der Abkürzungen zu lesen ist, das maronitische *Missale*, während er an der Stelle, wo er das zuerst genannte *Missale* anzuführen hatte, den Titel vollständig ausdrückte!

2. Auf S. 210 wird zu **ܐܠܗܐ ܡܪܝܬܐ** angemerkt: „Abkürzung: *κύριε* oder *κύριε ἐλέησον*?“ Weder das eine, noch das andere! Sondern *θεὸς κύριος*! Damit ist das bekannte Troparion aus dem byzantinischen Orthros gemeint, welches zum Kennwort der Nicht-Fasttage geworden ist. Vgl. N. W. Pigulewskaia, *Katalog der syrischen Hss. zu Leningrad* S. 154, wo **ܐܠܗܐ ܡܪܝܬܐ** ganz ausgeschrieben ist.

3. Auf S. 73 erscheint ein „Montag des Sabbats der Sabbath“. Sabbath kann im Syrischen auch „Woche“ bedeuten. Und das ist hier der Fall. Die Osterwoche ist die „Woche der Wochen!“ Vgl. Bedjan, *Breviarium Chaldaicum* 2, **ܡܬܝܬܐ**.

4. In vielen Fällen fehlt jeglicher Hinweis auf etwa vorhandene Ausgaben oder Übersetzungen. Selbst wenn ein solcher Hinweis nur lauten müßte: „nicht gleich...“, wäre dem Forscher sogleich ein erheblicher Dienst erwiesen:

S. 80 erscheint unter nr. 16 der „ordo auctionis gratiae ...“. Man vermißt die Angabe, daß Assemani diesen Ritus in seiner *Bibliotheca Orientalis* 3, 2, 277 nach der vom Vf. angeführten Hs. der Vaticana veröffentlicht hat. Denzinger, *Ritus orientarium* hat Bd. 2, 518 den Text Assemanis abgedruckt.

Wie ganz anders würde auf S. 208 die Musterstrophe zur 1. Ode des kanon katanyktikos des Montag des 1. Tones in die Augen springen, wenn hinter dem syrischen Text der Wortlaut der griechischen Vorlage erschiene: *σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιὰ θεοπρεπῶς ἐν ἰσχύϊ δεδόξασται* oder ähnlich auf S. 210 das Kontakion auf griechisch: *ὁ μήτραν παρθενικὴν ἀγίασας τῷ τόκῳ σου καὶ χεῖρας τοῦ Συμεὼν εὐλόγησας, ὡς ἔπρεπε*.

Wie verhält sich:

auf S. 85 „das Gebet über eine Frau 40 Tage nach der Entbindung“ zu Assemani, *Codex Liturgicus* 1,204 oder zu *Liber ritualis usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum* (Scharfeh 1922) 76?

auf S. 85 „das Gebet einer Frau, welche um das Gebet der Kirche bittet“ zu Assemani a.a.O. 1,214 oder zu *Liber ritualis* a.a.O. 77?

auf S. 85 „das Gebet, das über eine Braut gesprochen wird, wenn sie nach 40 Tagen die Kirche betritt“ zu Denzinger a.a.O. 2,450?

auf S. 85 „der Segen, der über einen Knaben und seine Mutter gesprochen wird, wenn 40 Tage nach seiner Geburt verstrichen sind“ zu Denzinger a.a.O. 1,383?

auf S. 88 der Ritus einer „Altarweihe ohne Öl“ zu der Fassung im chaldäischen Pontifikale (Rom 1957) 62 ff.?

auf S. 88 der „Ritus der Waschung nach 7 Tagen“ zu Assemani a.a.O. 3,190 bzw. Denzinger a.a.O. 1,359?

auf S. 88 der „Ritus der Weihe des Tauföls“ zu anderen bekannten einschlägigen Texten?

auf S. 89 das „jakobitische Rituale der letzten Ölung“ zu Denzinger a.a.O. 2,506ff.?

auf S. 96 der „Trauungsritus“ zu Denzinger a.a.O. 2,385–418?

auf S. 97 das „maronitische Ferialbrevier“ zu den zahlreichen gedruckten Ausgaben? usw. usw.

Besonders schmerzlich hat mich die Kürze der Angaben bei nr. 109 und 110 berührt. Ich konnte mir auf grund des Gebotenen nicht einmal ein sicheres Urteil darüber bilden, ob der mindestens 6mal vorkommende, wichtige Ausdruck „Kanon“ ein Stück der liturgischen Dichtung zum Inhalt hat oder die Ordnung eines Offiziums bezeichnen will. Dabei würde gerade die Eigenart dieses Dokumentes nach einer größeren Ausführlichkeit geradezu gebieterisch rufen. — Das initium „Abend voll des Friedens“, das hier auf S. 213 erscheint, findet sich als enjana zum Ps. 50 in der Vesper des Mittwochs im maronitischen Brauch (Officium feriale. Beirut 1902, S. 242) und — in etwas abweichender Fassung — als onitha im Breviarium Chaldaicum (Paris 1886) 184* eines jeden Bandes.

Dieser unser Wunsch nach ausführlicheren Angaben kommt uns um so weniger unbillig vor, als wir an anderen Stellen eine geradezu vorbildliche Reichhaltigkeit an solchen Hinweisen entdecken konnten. So wird Bedjan, Breviarium Chaldaicum sogar mit Angabe der Zeilen zitiert! Ebenso werden die Abweichungen von Bedjans Text nicht übergangen!

Unklar ist mir auf S. 88, Z. 5 der Hinweis „Baumstark 20“ geblieben. An der angeführten Stelle habe ich weder etwas über Basilius von Cäsarea noch über den „Kurzen Taufritus in Todesgefahr“ zu finden vermocht.

II.

Auch für den Katalog der armenischen Hss. gilt mein Wunsch nach gelegentlicher größerer Ausführlichkeit der Angaben. So fehlt in nr. 13 jeglicher Hinweis auf die Möglichkeit, aus der Akrostichis des Hymnus den Vf. zu ermitteln. Tisserant hat in seinem Katalog der armenischen Hss. der Vaticana bei der Behandlung einer gleichartigen Hs. diese Ermittlung gewissenhaft durchgeführt. Daher brauchen wir hier nur darauf zu verweisen. Daraus ergibt sich weiter, daß die Ligatur auf S. 66 oben **ԻմԹ**, welche der Bearbeiter mit **Ի(սլիսի)Թ** (?) aufgelöst hat, nichts anderes bedeutet als **ԻմԹեոսէ**.

Bei der Beschreibung des „Narek“ (nr. 10) wird zwar auf die französische Übersetzung hingewiesen. Aber eine Nachprüfung zeigte, daß — wenigstens auf Grund der angegebenen initia — die Übereinstimmung nur zu einem Teil vorhanden ist. Der französische Text kennt 95 Gebete; unsere Hs. nur 21. Von diesen 21 konnte ich auf Grund des initium die Nummern 8, 11, 15, 16, 17, 18, 20 und 21 nicht identifizieren. Diese Feststellung erscheint mir nicht unwichtig.

Auch hätte ich gern eine Angabe gefunden, wie sich der Ritus der Aussegnung einer Wöchnerin und der der Beerdigung (S. 78f.) zu den entsprechenden Texten bei Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) verhalten.

S. 42 wird **Ի՛՛՛ ծաղուղէք** mit **μεγαλυνετε** wiedergegeben. Das **ք** ist doch hier wohl Pluralzeichen einer Verbalform, die wie ein Nomen behandelt wird. Also nicht 2. Person Plural des Verbum. So bleibt nur übrig, im Deutschen „Gesänge zum **μεγαλύνει**“ zu sagen!

Unglücklich erschien mir auch auf S. 61 der „Merke(rius)“. Wenn man schon in der Wiedergabe die armenische Wortform beibehalten will, dann muß man auch konsequent bleiben bis zum „Merke(rius)“!

Für die rasche Erfassung der Eigenart der Anordnung des armenischen Psalters (8 Teile; nach jedem einzelnen Teil eine Ode) wäre es besser gewesen, die Jonas-Ode nicht mit nr. 15 zu bezeichnen, sondern nr. 14 in a und b aufzuspalten. Dann stände am Schluß: 15. Ps. 119–147. 16. Ode des Habakuk!

H. Engberding

École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Mémorial du Cinquantenaire 1914–1964, Paris (1964) Bloud & Gay (= Travaux de l'Institut Catholique de Paris 10), 247 Seiten, 2 Tafeln.

Vor 50 Jahren wurde am Institut Catholique eine eigene École des Langues Orientales Anciennes (ÉLOA) errichtet, zu deren 50jährigem Bestehen Professoren, ehemalige Schüler und Freunde dieses Institutes sich zu dieser würdigen Festschrift zusammengefunden haben.

In der Vorrede (S. 7–10) beschreibt S. E. Kardinal E. Tisserant, selber prominenter Schüler der ÉLOA, seinen Weg zur christlichen Orientalistik, deren Studium er am Institut Catholique mit dem Diplom der 5 semitischen Sprachen (Hebräisch, Syrisch, Arabisch, Äthiopisch und Assyrisch) abgeschlossen hat. F. Graffin, seit 1951 Prof. für Syrisch und Herausgeber der *Patrologia Orientalis*, gibt (S. 11–26) eine sehr dankenswerte Geschichte der Schule („Brève histoire de l'école“) einschließlich ihrer Vorgeschichte ab 1878, als nämlich J.-P. P. Martin als Professor der hl. Schrift mit Vorlesungen über Hebräisch und Syrisch begann. Heute zählt die École Lehrstühle für folgende Sprachen: Akkadisch-Sumerisch (seit 1886), Aramäisch (1950), Ägyptisch (1908), Biblisches Griechisch (1908), Hebräisch (1878), Rabbinisches Hebräisch (1961), Hethitisch (1930), und aus dem Bereich des Christlichen Orients: Arabisch (1891), Armenisch (1926), Koptisch (1908), Äthiopisch (1895), Georgisch (1941) und Syrisch (1878). Eine imponierende Zahl von Lehrstühlen, wie sie sich nur an der Universität Löwen und am Päpstl. Orient. Institut in Rom wiederfindet und zum Vergleich mit der Bundesrepublik herausfordert, wo nicht einmal für die Sprachen des Christlichen Orients insgesamt ein Lehrstuhl besteht. Die Leistungen der ÉLOA sind beträchtlich, wie aus den Werken ihrer Professoren und ehemaligen Schüler ersichtlich ist, die sich in den meisten Ländern Europas finden, während zu Deutschland offenbar so gut wie keine Beziehungen bestehen. Unter den Professoren finden sich so weithin bekannte Gelehrte wie etwa E. Revillout (†1913), R. Graffin (†1941), der Begründer der *Patrologia Orientalis* und der *Revue de l'Orient Chrétien*, L. Delaporte (†1944), S. Grébaut (†1955), M. Brière (†1960) und É. Drioton (†1961), um nur einige hervorzuheben.

Die auf den Seiten 31–208 folgenden Beiträge von Professoren, ehemaligen Schülern und Freunden der Schule sind nach sachlichen Gesichtspunkten angeordnet, und zwar nach Sprachen des biblischen Orients (S. 31–120) und Sprachen des christlichen Orients (S. 121–208). Während wir die Würdigung der 8 Aufsätze der 1. Abteilung den Spezialisten der biblischen Sprachen überlassen, sei hier kurz auf die 8 Aufsätze über den christlichen Orient eingegangen.

Y. Moubarac, seit 1964 Professor für Arabisch an der ÉLOA, untersucht in seinem interessanten Überblick „Note sur les chrétiens et les lettres arabes“ (S. 123–130) die Rolle der Christen im arabischen Schrifttum, und zwar im vorislamischen Arabien und z.Zt. Mohammeds, in der klassischen Periode der arabischen Literatur und in der Gegenwart.

M. Leroy, „Les mots arméniens en -arēn“ (S. 131–133) zeigt die Herkunft dieses armenischen Suffixes aus iranisch *ā-ḍayana (persisch -āḍin, -āyin) „Art, Weise“ mit dem auch sonst bekannten Wechsel von intervokalischem -ḍ- im Iranischen zu -r- im Armenischen.

C. J. F. Dowsett, einem ehemaligen Schüler der ÉLOA, gelingt in seinem Bei-

trag „Armenian tēr, tikin, tiezerk“ (S. 135–145) m.E. die Erklärung der Komponente ti, welche diesen drei Wörtern gemeinsam ist. D. bringt, wie schon E. Lidén (1906), armenisch ti zusammen mit der indogermanischen Wurzel *di, Tiefstufe von *dā(i) „teilen“, von der sich, neben deutsch „Zeit“, auch griechisch *δῆμος* ableitet. So erschließt D. für ti die Bedeutung „Teil von Zeit oder Raum, a plot of land“; tiayr > tēr also etwa „landlord“, parallel dazu das Feminin tikin. Für tiezerk' ergeben sich dann die Bedeutungen „boundaries of a plot of land > the inhabited world > the universe“. Auch die Struktur der 3 Wörter wird von D. ausführlich besprochen.

P. du Bourguet, seit 1953 Professor an der Schule, bemüht sich in seinem Beitrag „L'Apport des Coptes au patrimoine universel“ (S. 147–57) die vielfach unbekannten Verdienste der Kopten zu würdigen. In der Tat ist der Beitrag der Kopten zur Weltkultur, besonders auf dem Gebiete der Kunst, nicht gering: z.B. spielt die Darstellung der Isis mit dem Horusknaben eine wichtige Rolle als Vorbild für die Darstellung Mariens mit dem Jesuskind; das Bild des Drachenkämpfers Georg hat sein Vorbild in dem Kampf des Horus gegen Seth; die Darstellung der 4 Evangelistensymbole, die bei den Kopten das Bild der 4 Söhne des Horus ersetzen, wurde vielleicht von den Kopten in die christliche Kunst eingeführt. Bedeutend ist die Rolle der Kopten auch in der Entwicklung des Reliefs, der Stuckmalerei, der Weberei, der künstlerischen Holzbearbeitung und der Baukunst. Schließlich übten die Kopten durch das bei ihnen entstandene Mönchtum und die daran anknüpfende Mönchsliteratur einen ungeheuren Einfluß auf die ganze christliche Welt aus.

B. Velat, seit 1952 Professor für Äthiopisch, bringt in seinem Beitrag „Le mawāše't et les livres de chant liturgique éthiopien“ (S. 159–170) höchst erwünschte Nachrichten über den Inhalt bis jetzt nur wenig erforschter liturgischer Bücher der äthiopischen Kirche. Das Qeddāsē (etwa Missale, dessen Hauptteil die 16 gegenwärtig gebrauchten Anaphoren bilden) und das Zemmārē, eine Sammlung von Psalmmodien, sind für die Feier der eucharistischen Liturgie bestimmt. Für das übrige Offizium finden Verwendung das Me'raḥ (etwa das Commune des äthiopischen Offiziums), das Degguā (Antiphonar für das ganze Jahr mit Ausnahme der Fastenzeit), das Šoma Degguā (Antiphonar der Fastenzeit) und die Mawāše't, eine Art Antiphonar, das sich von den anderen Antiphonaren durch begrenzteren Gebrauch (etwa an 50 Festen) und die Anordnung unterscheidet. Nach einer Untersuchung über Gebrauch und Eigenart der mawāše't wird eine Auswahl dieser Texte in Übersetzung geboten. Über Verfasser und Alter dieser Texte läßt sich noch nichts Sicheres sagen, da die Forschung eben erst begonnen hat. Doch scheinen sie noch vor dem Ende des 15. Jahrhunderts entstanden zu sein. Es ist sehr zu wünschen, daß der Verfasser seine wichtigen Studien auf diesem noch wenig bearbeiteten Gebiet fortsetzt.

Nur am Rande zum christlichen Orient gehört der interessante Aufsatz von G. Charachidze „Survivances mazdéennes chez les montagnards géorgiens“ (S. 171–186), der sich mit einigen „Totenhäusern“ im nördlichen Chevsurien und mit einem Teil der Jenseitsvorstellungen der Chevsuren befaßt. Beide Erscheinungen sind aus dem Bereich des Mazdaismus eingeführt. Dabei kommt im letzteren Fall Georgien als Vermittler in Frage, bei den Totenhäusern scheint aber der Weg komplizierter zu sein und weitere Forschungen zu verlangen.

A. Guillaumont, „De l'eschatologie à la mystique, histoire d'une sentence d'Évagre“ (S. 187–192), verfolgt in Weiterführung seiner vielbeachteten Forschungen über die Kephalaia gnostica des Evagrius Ponticus die Umdeutung der 11. Sentenz der 1. Centurie dieser Sammlung. Der ursprüngliche Text, noch in der vollständigen syrischen Übersetzung greifbar, wird in der gewöhnlichen syrischen Version, dann bei Babai dem Großen und schließlich bei Joseph Hazzāyā (8. Jh.) völlig in das Mystische verkehrt und so mit der offiziellen Lehre in Einklang gebracht.

L. Leloir, "La pensée monastique d'Éphrem le Syrien" (S. 193–206), setzt seine früheren Studien über diesen Gegenstand fort. Neben den bisher bekannten Quellen, die in letzter Zeit zum Teil von ihm selbst, zum Teil von E. Beck herausgegeben worden sind, stützt er sich hier auf die 1961 von L. Mariès und Ch. Mercier veröffentlichten „Hymnes de Saint Éphrem conservés en version arménienne“ und stellt aus diesen Schriften die Ansichten Ephräms über die äußeren Bedingungen und die Tugenden des Mönches zusammen.

G. Troupeau, „Note sur les manuscrits de Séert conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris“ (S. 207f.), bringt die gute Nachricht, daß 23 Handschriften (19 syrische und 4 arabische) der 1915 zerstörten Bischöflichen Bibliothek von Seert (Türkei) in die Nationalbibliothek von Paris gelangt sind.

19 Biobibliographien ehemaliger Professoren der ÉLOA (S. 209–245) beschließen den inhaltsreichen Band. Die Festschrift ist ein eindrucksvolles und würdiges Zeugnis der gediegenen und weit ausgedehnten wissenschaftlichen Arbeit dieses Instituts. Möge die ÉOLA auch in den folgenden Jahren weiterhin eine günstige Entwicklung nehmen und eines der wichtigsten Zentren der christlich-orientalischen Studien bleiben!

Julius Aßfalg

Collectanea Nr. 8^o. Studi-Documenti-Bibliografia (Studia Orientalia Christiana), Cairo 1963, IV + 548 Seiten, 22 Tafeln (Edizioni del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani).

Mit erfreulicher Regelmäßigkeit bringt das Centro Francese di Studi Orientali Cristiani in Kairo alljährlich einen neuen, inhaltsreichen Band seiner Collectanea heraus, die sich längst einen festen Platz bei der Erforschung des Christentums in Ägypten, Äthiopien und deren Randgebieten erobert haben.

Der diesjährige Band bringt unter den Studi (S. 1–262) zunächst die Untersuchung „La preghiera nella Chiesa Copta“ (S. 3–77 + 20 Tafeln mit 42 Abbildungen) vom Direktor des Centro G. Giamberardini. Es werden untersucht: Begriff und Notwendigkeit des Gebetes, äußere und innere Gebetshaltung, Ort, Zeit, Privatgebet, monastisches Gebet, liturgisches Gebet und Wirksamkeit des Gebetes. Von besonderem Interesse ist der ausführliche Bildteil, der von den ältesten Denkmälern bis in die Gegenwart führt. Die ausgewertete Literatur in koptischer und arabischer Sprache ist in einer Reichhaltigkeit benützt, die wohl nur an Ort und Stelle möglich ist. Auch der ausführliche Bildteil, der besonders die Gebetsorte und die Gebetsgebärden veranschaulicht, zeigt den großen Vorteil, den die unmittelbare Nähe der koptischen Kirche bietet. Bei der Besprechung der Straußeneier, die in der koptischen Kirche als Warnung vor dem unandächtigen Gebet gelten, könnte man auch die entsprechende Stelle der „Ordnung des Priestertums“ (herausgegeben von J. Aßfalg, Kairo 1955, S. 24 und 96f.) und mehrere kürzere Beiträge in der Zeitschrift „L'Orient Syrien“ 3 (1958), 391f., 483–487; 4 (1959) 110 bis 114, anführen.

P. Mario da Abiy-Addi, „La dottrina della Chiesa Etiopica sulle nature di Cristo in alcuni documenti letterari“ (S. 79–89) bringt als Ergänzung zu seinem 1956 in Rom erschienenen Buch „La dottrina della Chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica“ noch drei weitere äthiopische Gedichte (Qēnē), eines zugunsten der Sekte der Dabralibanesen, eines für die Sekte der Goddshamesen und ein drittes über die Naturen in Christus im allgemeinen. Diese Texte bieten einen weiteren interessanten Beitrag zur Lehre der genannten Sekten in Äthiopien. Die drei Gedichte sind bereits in die amharische Ausgabe (Asmara 1951 = 1959 A.D.) des obengenannten Buches aufgenommen worden.

Vor allem für die Missionsgeschichte von Interesse ist die gründliche Studie von P. G. Sanità, „La Barberia e la Sacra Congregazione "De Propagande Fide" (1622–1668) con particolare riguardo all'origine e allo sviluppo della Missione Franciscana in Libia (1668–1711)“ (S. 91–262).

Die urkundlichen Belege zu dieser Arbeit werden mitgeteilt im 2. Teil „Documenti“ (S. 263–437) und zwar unter dem Titel „Rapporti e decretali sulle Missioni di Barberia“ (ed. dal P. G. Sanità)“ (S. 267–348).

O. H. E. KHS-Burmester, „A Folio from an XIth–XIIth Century Vellum Manuscript of the Arabic Psalter“ (S. 349–359 + 2 Tafeln), macht ein interessantes arabisches Psalterfragment (Ps. 47, 7–49, 7) in Text und Übersetzung bekannt. Arabische Psalmenübersetzungen auf Pergament sind selten. Das Blatt stammt aus dem Makarios-Kloster in der nitrischen Wüste. Die arabische Übersetzung geht auf eine koptische Vorlage zurück, weist aber nähere Verwandtschaft mit der alten sahidischen Übersetzung als mit der gegenwärtigen bohairischen auf.

P. G. Giamberardini, „I Viaggiatori Francescani attraverso la Nubia dal 1698 al 1710“ (S. 361–437), zeigt an Hand der hier veröffentlichten Dokumente Reisen frankiskanischer Missionare durch den Sudan auf. Das Ziel dieser Reisen war, die Reste der nubischen Christen zu finden, Verbindung mit den portugiesischen Christen aufzunehmen, die unter Negus Fasiladas (1632–1667) aus Äthiopien vertrieben worden und in den Sudan geflohen waren, und schließlich den Landweg nach Äthiopien, vor allem zur damaligen Hauptstadt Gondar, zu erkunden, Verbindung mit den äthiopischen Christen zu suchen und die Arbeit an der Union der äthiopischen Kirche mit Rom wieder aufzunehmen.

Von ganz besonderem Wert ist wie immer die „Bibliografia Copta 1962“ (S. 439–544), in der über 800 Veröffentlichungen von orthodoxen, protestantischen und katholischen Kopten zusammengestellt sind. Es handelt sich, neben einigen Büchern, in der Hauptsache um Aufsätze aus 17 arabischen Zeitschriften, die nach 10 Sachgebieten geordnet sind. Eine derartige Bibliographie und solche „Collectanea“ möchte man sich auch für die anderen orientalischen Kirchen wünschen.

Julius Aßfalg

J. Molitor, *Glossarium Ibericum in quattuor evangelia et actus apostolorum antiquioris versionis etiam textus chanmeti et haemeti complectens*, 3 Bde. Louvain, 1962, 1963, 1964 (= CSCO, vol. 228, 237, 243 = Subsidia 20, 21, 23) VII + S. 1–232; S. 233–453; II 3 S. Frs. belg. 650, 610, 300.

1952 erschien in Rom das Werk: „Altgeorgisches Glossar zu ausgewählten Bibeltexten“ von J. Molitor, das längst zum unentbehrlichen Arbeitszeug aller gehört, die sich ernstlich mit Altgeorgisch befassen. In noch höherem Maße wird das von dem eben in 3 Bänden erschienenen neuen Werk des unermüdlichen Verfassers, dem hier anzuzeigenden „Glossarium Ibericum“, gelten, das alle Vorzüge des „Altgeorgischen Glossars“, wie gewissenhafte Ausschöpfung des Materials und genaue Analyse der Verbalformen, in sich vereint, es aber an Umfang und auch an Ausstattung noch erheblich übertrifft.

Seit 1952 haben im Westen die georgischen Studien im allgemeinen und die Erforschung und Edition georgischer Bibeltexte im besonderen recht erfreuliche Fortschritte gemacht: In der Patrologia Orientalis zu Paris wurde 1955 die Ausgabe der 4 Evangelien durch R. P. Blake und M. Brière in ihrer ältesten erreichbaren georgischen Textgestalt nach den Handschriften von Adisch (897), Opiza (913) und Tbet'i (995) abgeschlossen; 1955 gab G. Garitte in Löwen die alte georgische Version der Apostelgeschichte nach 2 Sinai-Handschriften heraus und 1956 veröffentlichte J. Molitor in seinen „Monumenta Iberica Antiquiora“ u.a. auch die biblischen Chanmeti- und Haemeti-Texte und fügte ein wertvolles Glossar an. Damit lag mehr als die Hälfte des georgischen Neuen Testaments zur Auswertung bereit.

In Georgien waren aber bereits 1945 die 4 Evangelien nach den Handschriften von Adisch (897), Džruči (936) und Parhali (973) von A. Schanidze, dem Altmeister der georgischen Philologie, mustergültig herausgegeben worden. Sein

Schüler und jetziger Inhaber des Lehrstuhls für altgeorgische Sprache an der Universität Tbilisi, I. Imnaišvili, veröffentlichte 1948–49 eine vollständige Wortkonkordanz dazu. 1950 gab I. Abuladze, der rührige Direktor des Handschrifteninstitutes, die Apostelgeschichte nach alten Handschriften heraus und schließlich erschien 1962 auf Grund der Ausgabe von Schanidze und der Konkordanz von Imnaišvili das kurzgefaßte, aber nützliche „Drevnegruzinsko-russkij slovar (po dvum drevnim redakcijam četveroglava)“ von S. B. Serebrjakov. Aber leider sind von diesen wichtigen Büchern nur wenige Exemplare in den Westen gelangt. Heute sind sie zudem bis auf das letzte vergriffen und auch J. Molitor waren sie bei seinen Arbeiten nicht zugänglich.

So haben wir J. Molitor ganz besonders zu danken, daß er aufgrund der im Westen veröffentlichten Texte die schon von Imnaišvili geleistete, mühsame und entsagungsvolle Arbeit noch einmal unabhängig und auf breiterer Basis — neben den 4 Evangelien hat Molitor auch die Apostelgeschichte und die Chanmeti- und Haemeti-Fragmente berücksichtigt — unternommen und uns als ganz selbständige Leistung sein „Glossarium Ibericum“ geschenkt hat. Dieses Glossarium will im Gegensatz zu Imnaišvilis Arbeit keine Wortkonkordanz sein, die für jedes Wort sämtliche Belegstellen mit dem Context, aber ohne Übersetzung und Erklärung bietet, so nützlich und wichtig auch eine solche Konkordanz ist. Es geht aber auch erheblich über ein bloßes Lexikon zur georgischen Evangelienübersetzung, wie etwa das Werk von Serebrjakov, hinaus; denn das Glossarium gibt zwar viele, wenn auch nicht sämtliche Belegstellen, aber es enthält nicht nur den ganzen Wortschatz, sondern, über Serebrjakov hinaus, die meisten belegten Formen des Verbums bis herab zu rein graphischen Varianten.

Über Zweck und Anlage des Werkes unterrichtet der Verfasser in einer „Einleitung“ (S. I–VII), wo er auch alle verwendeten Abkürzungen erklärt und gewissenhaft Lücken der Hss bezw. den Umfang der ausgewerteten Fragmente angibt. Im übrigen ist die Anordnung des Glossariums (S. 1–411) die gleiche, wie sie sich schon im „Altgeorgischen Glossar“ bestens bewährt hat: Auf das georgische Stichwort folgt die Angabe der Bedeutung, jetzt auf lateinisch, wobei sich der Verfasser auf seine zahlreichen wortgetreuen lateinischen Übersetzungen aus dem Georgischen stützen kann (abgesehen von den bereits genannten Werken ist hier vor allem auf seine laufenden Übersetzungen im *Oriens Christianus* und seine eben erschienene „Synopsis latina evangeliorum ibericorum antiquissimorum“, Louvain 1965, hinzuweisen). Dann folgen sämtliche griechischen Entsprechungen des georgischen Wortes mit reichlich ausgewählten Stellenangaben. Besondere Sorgfalt widmet der Verfasser dankenswerterweise der Darstellung des Verbums: Hier folgt auf den Infinitiv zunächst die Angabe des Charaktervokales und der Konjugationsgruppe nach dem Schema von Fr. Zorell (*Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung*, Rom 1930), darauf die Angabe der Bedeutung und der griechischen Entsprechungen. Sodann werden fast alle belegten Verbalformen übersichtlich aufgeführt und nach der Terminologie Zorells genau analysiert, was einen großen Vorteil für den Benutzer bedeutet.

Durch einen „Elenchus verborum derivatorum“ (S. 412–422) ist zudem die Möglichkeit geboten, ohne große Mühe weitere Komposita des gleichen Verbalstammes aufzufinden. Das ist außerordentlich nützlich, weil ja das Verbalschema von Zorell zunächst nur die Konjugation des Präsensstammes festlegt, während die Form des Aoriststammes und die Art der Aoristbildung [nach Deeters: „starke“ Aoriste (endungslos oder Endung-i) und „schwache“ Aoriste (Endung-e)] nicht bei allen Verben damit schon eindeutig bestimmt sind, sondern erst aus den Formen des Aoristes und des imp. II zu ersehen sind. Dankenswerterweise hat der Verf. auch alle Eigennamen, die für die Beurteilung der Vorlage wertvolle Aufschlüsse geben können, in dem Abschnitt „Nomina propria“ (S. 423–452) zusammengestellt. Der 3. Band des Glossariums, der „Index Graecus-Ibericus“ (S. 1*–112*) bringt alle im Glossar enthaltenen griechischen Wörter mit ihren georgischen Ent-

sprechungen. Dieser Teil bietet nicht nur den Grundstock eines griechisch-georgischen Wörterbuches und eine Sammlung georgischer Synonyma, sondern erweist sich auch für Untersuchungen über die Übersetzungstechnik der georgischen Bibel als überaus nützlich.

Da dem Verfasser die einschlägigen Werke von Imnaišvili und Serebrjakov nicht zugänglich waren, seien hier einige Bemerkungen gestattet, die sich bei einem Vergleich ergaben: Während M. die Verba nach Infinitiven ordnet, was bei der Eigenart des georgischen Infinitivs nicht immer ohne Schwierigkeit möglich ist, verzichten Serebrjakov und mehr noch Imnaišvili in solchen Fällen häufig auf den Infinitiv und setzen dafür einfach die Verbalwurzel an, was zwar die Einheitlichkeit der Anordnung stört, das Auffinden aber oft erleichtert. Soweit mir die von diesen beiden Verf. angeführten Infinitive besser zu den konjugierten Formen der Verba zu passen schienen, habe ich sie im Folgenden angeführt.

S. V.: Die Texte Lc 19,9b–14a; 20,36b–43a; sind inzwischen ediert: ც ჰანკიევი, აღიშის ოთხთავის ორი გამოუქვეყნებელი გვერდი, in ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე 2 (1960) 225–227.

S. 7: statt: არებად lies: საარებად und füge das Verbum S. 259 ein. — S. 10: entsprechend statt: ა(ლ)-არებად lies: ა(ლ)-საარებად — S. 16: statt აღმო-იფხურეს Mt 15,13 Ad lies mit Schanidze besser: აღმო-იფხურეს. — S. 17: statt აღმო-იფხურის Mc 4,32 Ad lies mit Schanidze besser: აღმო-სცენდის. — S. 18: statt: აღ-რაცხვად lies: აღ-რაცხად. — S. 20: statt: აღ-ტყებად lies: აღ-ტყდომად. S. 20: statt: აღ-ფუცებად lies: აღ-ფუცენებად, das -n- gehört zum Stamm. — S. 22: statt: აღ-ძარცვად lies: აღ-ძარცუვად. — S. 30: statt: ბრკმად lies: ბრკუმად. — S. 32: statt: გამო-ბრწყინვებად lies: გამო-ბრწყინებად; statt: გამო-ბუტკვად lies: გამო-ბუტკოვად. — S. 37: statt: გამო-ლოიძებად (i)B lies: გამო-ლოლდება (i)A*. — S. 39: statt: გამო-ხადილი lies: გამო-ხადად. — S. 39: statt: გამო-ძეებად lies: გამო-ძებად. — S. 40: statt: გან-ბასრობად(h)C lies: გან-ბასრვად (h)D. — S. 41: statt: გან-ბრწყინვებად lies: გან-ბრწყინებად. — S. 43: statt: გან-ვ(ლ)თობად lies: გან-ვთობად. — S. 44: statt: გან-ზრქე(ლე)ბად lies: გან-ზრქომად. — S. 49: statt: გან-პობად (a)C lies: გან-პებად (a)B. und so bei allen anderen Komposita dieses Verbums. — S. 50: statt: გან-რაცხვად lies: გან-რაცხად. — S. 55: statt: გან-ფუცებად I lies: გან-ფუცენებად (a)B. — S. 55: statt: გან-ქარ(ვ)ებად lies: გან-ქარებად. — S. 56: statt: გან-ქრევად lies: გან-(ნ)ქრევად. — S. 59: statt: გან-ცვივნი lies: გან-ცვვენ(ებ)ად. — S. 61: statt: გან-ძარცვად lies: გან-ძარცუვად. — S. 61: statt: გან-ძე(ვე)ბად lies: გან-ძებად. — S. 73: statt: გმერად lies: გ(უ)მერად. — S. 73: statt: გოზად lies: გოზვად. — S. 91: füge ein: დამო-ბმად (i)E Mc 9,42 Ad. Das Verbum ist S. 197 als მო-ბმად (nach Blake) angeführt. — S. 93: statt: და-მწყსვად lies: და-მწყსად. — S. 100: statt: და-ღრმ(ავ)ებად (a)B lies: და-ღრმობად (a)C. — S. 105: statt: და-წვად lies: და-წუვად. — S. 164: statt: ლხენად lies: ლხინებად (u) B. — S. 198: მო-გუალვად: ähnliche Verba sind anzunehmen für die Formen: გამო-გუალე, გარდა-გუალე, მი-გუალე, wenn man nicht mit G. Kettler (verh. Pätsch), *Das verbum finitum in der altgeorgischen Übersetzung des Markus-Evangeliums*, Mödling bei Wien 1938, S. 141, die Formen als unregelmäßige Imperative der Präsenswurzel „val“ auffassen will. — S. 203: statt: მო-ლოდინი lies: მო-ლოდება (e)G. — S. 204: statt: მო-მარგლვად lies: მო-მარგლად. — S. 210: statt: მო-სწავლად (anom.) lies: მო-სწავებად (a)B. — S. 237: statt: ნერწყვად lies: ნერწყუვად. — S. 296: უფლებად: Die Verbalformen verteilen sich mit Imnaišvili wohl besser folgendermaßen: zu უფლებად i B gehört: Mt 20,25 OT. — zu უფლებად 2 (e) B/H: Mt 20,25 Ad.; Mc 10,42 Ad. Die übrigen hier angeführten

Formen gehören wohl zu ფლობად (u)C (S. 303). — S. 326: lies: შე-იჭირებდა (?) (a)B; das 2. Beispiel gehört zu შე-ჭირებდა (S. 348).

S. 412–422: Der recht praktische Elenchus verborum derivatorum würde noch an Brauchbarkeit gewinnen, wenn den Stammverben in Klammern die Aoriststämme beigelegt würden, wie sie in der 1. und 2. Person des Aorists bzw. im Imperativ Aorist in Erscheinung treten, wobei man noch zwischen den „schwachen“ Aoristen (auf -e), z. B. ხილვად (ხილ-), und den „starken“ Aoristen (vokallös oder auf -i), z. B. თხრობად (თხარ), bzw. ყოფად (ყავ, ყო), unterscheiden könnte.

Da Zorells Konjugationstabellen in einigen Punkten anfechtbar sind, wird wohl die eine oder andere Verbalform anders interpretiert werden müssen, ohne daß M. die Schuld trifft. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf das sog. „permanensive Imperfekt“, das Zorell nirgends anführt, während G. Deeters, *Das kharthwelische Verbum*, Leipzig 1930, S. 137f., nachdrücklich darauf hingewiesen hatte. Durch eine gründliche Abhandlung von Dozent L. Kiknadze: უწყვეტლის ხოლმეობითის მწკრივი ძველ ქართულში, in ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 7 (1961) 229–279, dürften nun die Formen dieses Tempus endgültig festliegen. Es ergeben sich folgende Reihen: Beispiel: კითხვად D (Zorell, S. 61): Imperfekt: ვკითხ-ევდ(ი), 3-ვიდა, 6-ვიდეს; Permanensives Impf.: ვკითხ-ვიდი, 3-ვიდის(-ვიდინ), 6-ვიდიან (-ვიდიედ); Futur I: wie bei Zorell. Beispiel: ტირილი G (Zorell, S. 66f.): Imperfekt: ვტიროდე, 3-ოდა, 6-ოდეს; Permanens. Impf.: ვტიროდი, 3-ოდის (-ოდინ), 6-ოდიან (-ოდიედ); Futur I: ვტიროდი, 3-ოდის, 6-ოდიან (-ოდინ). Ähnlich auch bei den anderen Verbalklassen. Demnach kann z. B. S. 276, Zl. 1 ი-ტყოდით sowohl fut. I (Mc 13,11) als auch perm. impf. (Lc 12,3 OT) sein.

S. 278, Zl. 10 ხვდოდი ist entweder perm. impf. (Jo 21,18 OT) oder fut. I (Mt 8,19). Zl. 7 ist allerdings statt ვიდოდი vielmehr ვიდოდე zu lesen, da der imp. I vom impf. abgeleitet wird, wie der imp. II vom aor.

Alle diese Bemerkungen wollen natürlich das große Verdienst des Verfassers in keiner Weise schmälern, sondern nur zeigen, für wie wichtig und in wievieler Hinsicht ergiebig ich sein Werk halte. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß dieses Glossarium einen Meilenstein in der Erforschung der georgischen Bibelübersetzung und der altgeorgischen Sprache überhaupt bedeutet.

Es wird auch dann seinen Wert behalten, wenn einmal die großen Tbiliser Wörterbuchprojekte verwirklicht sein werden: das lang erwartete große Wörterbuch der altgeorgischen Sprache, an dessen Vorbereitung unter der Leitung der Professoren A. Schanidze und I. Imnaišvili gearbeitet wird; das griechisch-georgische Wörterbuch von Prof. S. Qauḥḍ'išvili zur georgischen Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, für welches das Material auf über 400 000 Zetteln gesammelt ist; und schließlich die umfassende Wortkonkordanz zur altgeorgischen Literatur, für welche bis jetzt über 1,5 Millionen Zettel in einem eigenen Institut in Tbilisi zur Auswertung gesammelt worden sind (das Institut steht unter Leitung einer Kommission, der auch der bekannte Tbiliser Semitist Prof. G. Tseretheli angehört).

Inzwischen sind nun in Tbilisi weitere Teile des georgischen Neuen Testaments in kritischen Ausgaben erschienen: Die katholischen Briefe, herausgegeben von K. Lort'k'ipanidze (1956) und die Apokalypse, herausgegeben von I. Imnaišvili (1961). J. Molitor hat bereits, neben seinen vielen anderen Arbeiten, ein Supplement zu seinem Glossarium über diese Texte vorbereitet. Es ist sehr zu wünschen, daß der Verf. für einen abschließenden Band seines Glossars auch noch die Evangelien-Ausgabe von A. Schanidze (1945), die Ausgabe der Apostelgeschichte von I. Abuladze (1950) und die Ausgabe der Paulusbriefe, die gegenwärtig von

A. Schanidze vorbereitet wird, heranziehen kann, damit wirklich der ganze Wortschatz des georgischen Neuen Testaments in seinen Glossaren erfaßt ist.

Alles in allem hat uns J. Molitor in seinem „Glossarium Ibericum“ ein geradezu ideales Hilfsmittel an die Hand gegeben und alle an den georgischen Studien Interessierten durch seine gewissenhafte, mit höchster philologischer Akribie und ebenso großer Selbstverleugnung durchgeführte Arbeit zu größtem Dank verpflichtet.

Julius Aßfalg.

Bedi Kartlisa (Revue de Kartvélogie) XIII–XIV: No. 41/42 (1962) 196 S., XV–XVI: No. 43/44 (1963) 192 S., XVII–XVIII: No. 45/46 (1964) 224 S., jeweils mit Abbildungen. Publiée avec le concours de Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Die beiden ersten Doppelnummern 12 NFr., No. 45/46. 20 NFr.

Das Doppelheft 1962 enthält als ersten Beitrag (6–9) einen Nachruf v. H. Vogt auf Kornelius Kekelidze (mit Bild). – Nino Salia fügt ihrem Bericht, S. S. Ephrem II, *Catholikos – Patriarche de toute la Géorgie au Congrès du Conseil oecuménique des Églises à Paris* (mit einem Photo des Patriarchen) die Liste der georgischen Erzbischöfe bzw. Katholikoi bzw. Patriarchen von 335 bis zur Gegenwart an (10–16). – In die mittelalterliche Geschichte Georgiens und zwar in die Jahre 1067–1068 führt uns der Aufsatz von Claude Cahen, *Une campagne du Seldjukide Alp-Arslan en Géorgie* (17–20) nach 2 arabischen Quellen (Bâb al-Abwâb und Akhbâr al-Saldjûqiyya), die gegenüber der georgischen Chronik nichts sonderlich Neues bringen. – René Lafon bringt eine weitere Folge seiner Artikelreihe *Pour faire mieux connaître la langue géorgienne* (21–25). – Weitere Beiträge in sprachlicher Hinsicht sind: Arnold Tschikobava, *Les types fondamentaux de la conjugaison des verbes et leurs relations historiques dans les langues ibéro-caucasiques* (26–33) und das ins Französische übertragene Referat von G. B. Murkelinsky auf dem 25. internationalen Orientalistenkongress in Moskau (1960), *Les particularités de structure dans les langues des montagnards du Daghestan* (34–39). – Von K. Salia erhalten wir eine Fortsetzung eines Themas *La Tao-Klardjéti et ses monastères II* über Aschot den Großen (780–826) und den Ursprung der Bagration-Dynastie (S. 40–46). – Aus dem Gebiete der Hymnographie schließt sich an ein Aufsatz von G. I. Imedašvili, *Poésie et langage des cantiques géorgiens de la période classique* (47–55). – Paul Ingorokva spricht über die georgische Musik (56–60). – Dann wird (61–71) ein umfassender Artikel des verewigten P. Michael Tarchnišvili abgedruckt, *Les manuscrits géorgiens du Vatican*. – Irène Melikoff hat *Notes turco-caucasiennes* verfaßt über den Aufstand des Babek unter dem Abbassiden-Kalifen Ma'mûn (813–833) und die Schilderung seiner Taten im türkischen Heldengedicht des Seyyid Battâl (72–81). – Alexander Nikuradze liefert eine interessante Studie (82–97), betitelt: *Historiographische Betrachtungen über Albanien und seine Nachfolgestaaten vom Altertum bis zum hohen Mittelalter*. Gemeint ist natürlich das kaukasische Albanien, das sich im Osten bis an das Kaspische Meer erstreckte. – Unterzeichneter greift (98–105) das Thema auf: *Die syrische Grundlage der altgeorgischen Evangelienübersetzung nach Aussage ihrer Harmonismen*. – Jaromír Jedlička spricht sich in vier Abschnitten aus über *Georgische Etymologien und Vergleichen* (106–115). – Ihm schließt sich Karl Horst Schmidt an mit seinen Ausführungen: *Zum Passivum im Georgischen und in den indogermanischen Sprachen* (116–126). – Allumfassend ist der Artikel von Grigol Robakidze: *Aus dem Reich der Poesie* (127–139). – W. E. D. Allen steuert den Aufsatz bei: *A note on the princely families of Kabarda* (140–147). – Alexander Grigolia folgt mit der Abhandlung: *Milkrelationship in the Caucasus, its function and meaning* (138–167); er schildert u.a. die Zeremonie der Adoption bei den kaukasischen Stämmen und ihre Auswirkung. – B. H. Stevenson berichtet kurz (168–170) über: *Didmoura-*

viani, a narrative poem of seventeenth century, D. M. Lang (171–172) über: *The new Oxford edition of Proclus Diadochus* († 485), Gérard Garitte (173–176) über: *Une édition critique de la version géorgienne de l'Apocalypse* (ed. Imnaišvili, Tiflis 1961), V. Nosadze über: *Corpus Areopagiticum. Petrus Iberus (Pseudo-Dionysius Areopagita)*, d.i. die Besprechung einer Ausgabe der Werke des Pseudo-Areopagiten in der georgischen Übersetzung Ephrems des Jüngeren, 1961 zu Tiflis von S. I. Enukašvili ediert (177–181), Nikolaus Tokadze über die ältesten archäologischen Monumente von Mzchetha nach einem Werke, v. T. Tschubinašvili (Tiflis 1957) mit dem Titel: *Les plus anciens monuments archéologiques de Mtskheta* (182–188), François Graffin (189) über die Ausgabe der altgeorgischen Version der Propheten in der *Patrologia Orientalis* XXIX 2, 3, 4, 5 (Paris 1961) und wieder D. M. Lang (190–191) über das Werk von Schota Ambakosdze Meskhia unter dem Titel: *Cities and urban way of life in feudal Georgia* 1959 in Tiflis herausgegeben. Den Schluß bilden zwei Auszüge aus Artikeln von G. Garitte in den *Analecta Bollandiana* 79 (1961) betitelt: *La Passion de S. Élien de Philadelphie ('Amman)* und in *Le Muséon* 74 (1961): *Les récents catalogues des manuscrits géorgiens de Tiflis*, sowie ein Auszug einer Besprechung von Georg Morgenstierne im *Journal Asiatique* t. 249 (1961) fasc. 2 über das Buch von E. Benveniste, *Études sur la langue ossète* (Paris 1959) auf S. 196.

Das Doppelheft 1963 (Nr. 43–44) eröffnet K. Salia mit *Note sur l'origine et l'âge de l'alphabet géorgien* (5–18) mit einem Photo der Armazi-Inschrift und einer Schriftprobe in Majuskelbuchstaben (asomtavruli) der Priesterschrift, in Minuskel-priesterschrift (nushuri) und der heute gebräuchlichen Minuskelkriegerschrift (mhedruli). Er kommt zu dem Ergebnis, daß über den Ursprung des georg. Alphabets noch keine vollständige Klarheit besteht, man aber annehmen kann, daß es auf der Grundlage des Aramäischen geschaffen ist und in der Folge starkem Einfluß des griechischen Alphabetes unterworfen war. Seine Entstehung ist vielleicht noch vor das 5. Jahrhundert zu verlegen. Leider wird der Artikel von G. Deeters *Das Alter der georgischen Schrift* im *OrChr* 39 (1955) 56–65 nicht zitiert, obgleich er auf S. 190 des Doppelheftes unter seinen Publikationen aufgeführt wird. — René Lafon spricht (19–24) über *Les problèmes concernant les consonnes latérales dans les langues caucasiennes* und beendet (25–31) seine Aufsatzreihe *Pour faire mieux connaître la langue géorgienne*. — Hans Vogt bespricht (32–34) unter der Überschrift *Contributions à la reconstruction du phonétisme du kartvélien commun* das Buch von Hans Horst Schmidt *Studien zur Rekonstruktion des Lautstands der südkaukasischen Grundsprache*, Wiesbaden 1962. — Einen kurzen Reisebericht über altgeorgische Kirchen und ihre Malereien geben Nicole und Michel Thierry (mit 3 Abbildungen) und betiteln ihn: *Notes sur un court voyage en Géorgie soviétique* (35–43). — Ins gleiche Fach schlägt ein Résumé von Nikolaus Tschubinašvili (44–50) über sein 1958 in Tiflis (Kunstgeschichtliches Institut) erschienenen Buch *La sculpture artistique géorgienne sur bois au Moyen Âge (X–XI siècles)*. — Auf ein ganz anderes Gebiet führt uns die Abhandlung von G. S. Tschitaia (51–57) *Sur l'agriculture de montagne en Géorgie*. — Ihm schließt sich an A. I. Robakidze mit *Habitation et villages des montagnards de la Géorgie dans le passé et de nos jours* (58–62). — Aus der Feder des verewigten Grigol Robakidze wird ein Auszug aus seinem unveröffentlichten Werk *La Géorgie en son image du monde* unter der gleichen Überschrift veröffentlicht (63–71). — Es folgt ebenfalls ein Auszug (72–77) aus dem Buch von Kornelius Kekelidze *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne III* betitelt: *Répercussions provoquées en Géorgie par la chute de Constantinople*. — *Les sources syriaques des XII^e et XIII^e siècles concernant l'Azerbaïdjan* (78–81) ist ein von R. A. Guseinov auf dem internationalen Orientalistenkongress in Moskau (1960) gehaltenes Kurzreferat, das von Frl. Mélikoff-Sayar ins Französische übersetzt wurde; die Hauptzeugen sind Michael der Syrer († 1199) und Gregor Bar-Hebraeus († 1286). — Nino Salia gibt (83–89) mit *Intéressantes découvertes* einen geschichtlichen Bericht über die kulturellen Beziehungen zwischen

Cypern und Georgien im Laufe der Zeiten, u.a. über die Ausgrabung einer antiken Stadt bei Urnisi. — Rudolf Karmann würdigt (90–98) die Bedeutung des großen georgischen Dichters Grigol Robakidze (s.o.) unter dem Thema: *Robakidze und die Wiedergeburt des Mythos*. — Vom Unterzeichneten stammt die Studie *Spuren altsyrischer Bibelübersetzung in den Chanmeti-Palimpsesten aus Jeremias* (99–102). — Jaromir Jedlička schenkt uns wieder einen wertvollen Beitrag zur altgeorgischen Grammatik: *Derivative Deklination im Georgischen* (103–106). — Nicht weniger bedeutungsvoll sind die Beobachtungen von Karl Horst Schmidt: *Zu den Aspekten im Georgischen und in indogermanischen Sprachen* (107–115). — Eine großangelegte Aufgabe stellt sich Alexander Nikuradze: *Versuch einer Deutung der Parallelen der romanischen Baukunst Westeuropas und Georgiens* (116–140). Er findet solche Parallelen nicht nur wie H. Sedlmayr in der Baukunst, sondern auch in anderen Lebenssphären wie Lehnswesen, höfische Dichtung, Malerei, Musik und Rechtsauffassung, ja auch im Volksmythos. — Vom gleichen Verfasser stammt der folgende Artikel (141–157): *Westeuropa und Kaukasien in der Sicht der Parallelen archäologischer Funde zur Stein-, Bronze- und Eisenzeit, sowie im Mittelalter* (mit 17 Abbildungen). Auch hier kommt er zu dem Schlußergebnis, daß die aufgezeigten Parallelen auf verwandte Wesenszüge des europäischen Ostens (Kaukasien) und Westens bzw. Nordwestens schließen lassen. — W. E. D. Allen geht in seiner Untersuchung *The Volga-Terek route in Russo-Caucasian relations* der historisch-strategischen Bedeutung dieser beiden Flüsse für die politische Entwicklung der russischen Expansion vom 16. bis zum 18. Jahrhundert nach (158–166). — *Archaeological excavations at Vani* von N. Khoštarja (167–169) ist ein Auszug aus *Études sur le Caucase et le Proche Orient II*, Tiflis 1962. — Der Schlußteil der Doppelnummer (170–192) ist Rezensionen und kürzeren Mitteilungen vorbehalten. Wir nennen u.a. Thanaz Naskidašvili, *Autour de la traduction anglaise de l'Amiran Daredjaniani* (172–174), G. Tsereteli, *Une inscription grecque de l'époque de Vespasien à Mzchetha* (Tiflis 1958) mit Photo der Inschrift (185–186) und *Publications principales Gerhard Deeters relatives aux études caucasiennes* (189–191).

Mittlerweile ist der Umfang des Doppelbandes 1964 (Nr. 45–46) auf insgesamt 224 Seiten angewachsen, ein Beweis für die immer noch steigende Bedeutung der einzigen alle Georgica behandelnden wissenschaftlichen Zeitschrift im Westen. Neu ist auch ein Schlüssel des georgischen Alphabets (S. 4), wie er in *Bedi Kartlisa* zur Umschrift benutzt wird. An der Spitze der Beiträge steht ein Aufsatz von René Lafon, *Compléments à un article sur les consonnes latérales dans les langues caucasiennes* (7–17). — Irène Melikoff wartet dann auf mit einer geschichtlichen Studie: *Géorgiens, Turcomans et Trébizonde* (Trapezunt): *Notes sur le „Livre de Dede Korkut“* (18–27). — K. Salia bringt (28–61) den 1. Teil einer die bisherigen Ergebnisse zusammenfassenden Darstellung: *La littérature géorgienne (Ve–XIIIe siècles)*, die sich hauptsächlich auf die Arbeiten von K. Kekelidze stützt. — D. M. Lang spricht über *St. Euthyme le Géorgien et la légende grecque de Barlaam* (62–68); Ein 1956 in Jerusalem aufgefundener georgischer Text trägt die Überschrift: *Leben des seligen Jodasaph* und ist nichts anderes als die christliche Version der Vita des Bodhisattva, d.h. Buddhas. Er enthält die weder in der griechischen noch in einer anderen christlichen Redaktion sich vorfindenden 3 arabischen Gleichnisse von den Hunden und dem Kadaver, vom Arzt und vom Kranken sowie von der verliebten Frau. Euthymius der Hagiorite († 1028) ist der erste Übersetzer der inzwischen umgeformten Barlaamslegende ins Griechische. — Yvette Grimaud beschenkt uns (69–81) mit *Trois chants de Géorgie occidentale*, von ihr in moderne Notenschrift übertragen unter Beifügung einer ausführlichen Bibliographie und Diskographie. — Gérard Garitte zeigt in seiner auf 3 georgischen Handschriften aufgebauten Untersuchung *L'entretien VI d'Aphraate en géorgien*, daß der georgische Text eine mindestens bis ins 5. Jahrhundert zurückreichende alte Übertragung des syrischen Originals durch Vermittlung eines armenischen Mediums ist (82–87). — Die drei folgenden Artikel sind pietätsvoll den Publikationen schon

verstorbener namhafter Autoren entnommen: *Chronique d'Hippolyte de Rome et historien géorgien Leonti*, ein Auszug aus *Études sur l'Histoire de l'ancienne littérature géorgienne III* (Tiflis) von K. Kekelidze, sowie die Beiträge *Le soulèvement de Bardas Skléros* (976–979) von M. Tarchnišvili (95–97) und *La Géorgie à l'époque des Croisades* von Grigol Robakidze (98–101). — In das Gebiet der schönen Künste führt die Abhandlung von Ch. Amiranašvili, *Les émaux cloisonnés géorgiens* (102–108) und der Überblick von V. Djaparidze, *L'industrie de la céramique en Géorgie du XI^e au XIII^e siècles* (103–122). — Nino Salia informiert uns über *Le problème Amirani-Prométhée* (123–126). — Unterzeichneter untersucht *Die Eigennamen in der Johannes-Apokalypse des Euthymius* (127–131). — Gertrud Pättsch äußert sich *Zur Frage der doppelten Relation im Georgischen* (132–145). — Jaromír Jedlička gibt einen Überblick über *Das Studium des Abchasischen in Georgien* (146–149). — Karl Horst Schmidt handelt in seinem Beitrag vom *Konjunktiv und Futurum im Georgischen und in indogermanischen Sprachen* (150–154). — Heinz Fähnrich bringt eine Zusammenstellung: *Arabische Lehnwörter in der georgischen Sprache* (155–163). — W. E. D. Allen führt seine Artikelreihe *Trivia Historiae Ibericae* [vgl. *Bedi Kartlisa XI–XII* (1961) 104–110] aus seinem demnächst in London erscheinenden Werk *Russian Embassies to the Georgian Kings* weiter fort mit den Abschnitten *Aristop* (= Eristavi) *Sonski*, *Sonskaya* (= Sioni?) *Zemlya* und *The Daryal Gorge* (164–177). — R. H. Stevenson läßt sich aus über *Omainiani, a Georgian romance of the early seventeenth century* (179–183). — Es schließen sich an (184–190) Nekrologe für *Michel Mouskhély* (1905–1964), *Aytek Namitok* († 1963) und *Pierre Kita Tschenkeli* (1895–1963). — Den Schluß bilden wieder Rezensionen und kürzere Mitteilungen (191–224). Wir heben u.a. hervor S. B. Serebrjakov, *Le problème d'Amiran-Daredjaniani* (191), eine Besprechung von A. G. Baramidze und dem Herausgeber I. Megreliдзе über N. I. Marr, *Sur les sources de la création de Roustavéli et son poème*, Tiflis 1964 (192–195) und eine solche von K. H. Schmidt über *Die kaukasischen Sprachen* von G. Deeters (198–200). — N. T. Topuria kommt mit einem Resumé seines Werkes *Questions de structure des langues kartvéliennes III*, Tiflis 1963 unter der Überschrift: *État de l'étude des dialectes des langues kartvéliennes et problèmes que pose cette étude* (200 bis 202). — Sehr anschaulich ist auch die Inhaltsangabe der *Ars Georgica 6A*, Tiflis 1963 (205–210); vgl. unsere eigene Besprechung in diesem OrChr. — Als letzte möge die Besprechung von K. Salia über Simon Qauchschišvili, *Histoire de la littérature byzantine, tome III*, Tiflis 1963 (neugeorgisch) vermerkt werden. Das Problem der Identifikation von Dionysius Areopagita mit Petrus Iberus wird hier wieder aufgegriffen. Dabei wird, ein Novum für *Bedi Kartlisa*, eine Photokopie von Bl. 45–46 der syrischen Pseudo-Dionysius-Handschrift Paris Nr. 284 auf S. 218–219 publiziert.

Joseph Molitor

Ars Georgica 6 (Serie A: Alte Kunst) unter Mitarbeit von S. Barnaveli, W. Beridze und W. Cincadze herausgegeben von N. Tschubinašvili, Tiflis 1963 (Edition der georgischen Akademie der Wissenschaften), neugeorgisch, jedoch mit russischem und französischem Resumé. 4^o, 211 Seiten Text + 75 Seiten Tafeln. 2,38 Rubel.

Der erstaunlich reich ausgestattete Sammelband wird eröffnet mit einer Studie von S. Barnaveli, *Eine Kamee aus Svanetien* (1–6), mit einer Tafel (6 Einzelstücke: die svanetische Kamee, und zum Vergleich eine Kamee mit einem Medusenhaupt, ein Silen (Teilstück), eine Kamee auf einer Ikone, eine Kamee mit römischem Doppelporrt und eine Gonzaga-Kamee) vor S. 1. Im Staatsmuseum der georgischen Kunst zu Tiflis befindet sich unter dem Signum Nr. 87 Sv. eine Kamee, die „im sokratischen Typ“ einen Silenenkopf darstellt und, umgeben von auserlesenen Steinen, den Golddeckel eines Medaillons schmückt, das aus Svanetien

stammt. Das Goldmedaillon ähnelt in seinen dekorativen Elementen Kunstwerken des 2.-3. Jahrhunderts, wie man sie auf georgischem Boden antrifft, insbesondere den sogenannten „armazischen“. — Der Herausgeber Nikolaus Tschubinašvili schenkt uns den zweiten Beitrag: *Reliefbild „Erhebung des Kreuzes“ auf dem Steinkreuz des Dorfes Katschaghani* (9-28) mit einer Zeichnung (S. 17). Katschaghani ist ein Dorf in der Region Marneuli, die mit der Region von Bolnisi zur geschichtlich bedeutsamen Provinz Niederkarthlien gehört. Das Steinkreuz wurde zufällig 1948 aufgefunden (Photos auf Tafel 1-2). Die wichtigsten antiken Kreuze und Kreuzesreste (d.h. aus dem 5.-7. Jhd.) stammen aus Bolnisi und seiner Umgebung (Tafel 5). Unser Steinkreuz zeigt eine ausgesprochene Verwandtschaft mit dem Kreuz der Kuppelkirche von Džvari (Tafel 3-4), die von 580/90-604/05 erbaut wurde; freilich wird bei unserem Reliefbild das Kreuz von vier Engeln flankiert, bei den genannten nur von zwei. Als Parallelen werden noch herangezogen Reliefs von der Säule von Ussanethi, der Kanzel von Opiza (Tafel 6) und der von Gveldesi (Tafel 7), die aber schon ins 8.-9. Jhd. hinaufzudatieren sind. Die Denkmäler des 11. Jhdts. vollends, z.B. auf der Kanzel der Himmelfahrtskirche von Sapara und der von Zedaseni (Tafel 8) unterscheiden sich noch mehr von unserem Steinkreuz. Man darf es ruhig den Monumenten des 7. Jahrhunderts zugesellen. — R. Mepisašvili spricht sodann über *Die Halb-Felsenkirche von Bieti (9. Jahrhundert)* mit 22 Zeichnungen, darunter auch Inschriften (29-55). Jeweils zweiteilige Aufnahmen auf Tafel 9-26 veranschaulichen seine Ausführungen. Die in den Felsen hineingebaute Kirche von Bieti, deren Rückwand also natürliches Gestein bildet, ist heute eine Ruine. Die noch erkennbaren Zellen im Felsengestein bestätigen die Existenz eines früheren Klosters (Tafel 9). Unter der ziemlich großen einschiffigen Kirche befindet sich eine Krypta. Mehrere Inschriften sind auf uns gekommen. Eine von ihnen (S. 44) erwähnt den Erbauer von Bieti, den „Eristavi der Eristavis“, Johannes, den Sohn des Bakur Kantschaeli. Schriftcharakter wie dekorative Details verweisen auf das 9. Jhd. Der Fensterfries der Südfassade erinnert an gewisse Motive aus Syrien und Mesopotamien. — W. Cincadze befaßt sich mit der *Kirche von Zemo-Krichi* (57-105) in baulicher Hinsicht unter Beigabe von 24 Zeichnungen (vgl. Tafel 27-39). In der im Mittelalter entstandenen und geschichtlich so bedeutsam gewordenen Provinz Ratscha liegt die den hl. Erzengeln geweihte Kirche. Die sehr ergiebige Ausbeute erlaubt das Datum des Kirchenbaues auf das letzte Viertel des 10. Jhdts. festzulegen. Die Anlage der Kirche fällt sofort auf: Das einzige Schiff ist ungewöhnlich kurz und statt dessen in die Breite gezogen. In den 80er bis 90er Jahren des 19. Jhdts. hat man leider die Kirche vergrößert, indem man ihre Westmauer niederriß und das Kirchenschiff in dieser Richtung verlängerte. Den Vorhof der Südwestseite hat man in der 1. Hälfte des 11. Jhdts. errichtet. Die dekorativen Motive dieser Kirche haben ihre Analogien in den Baudenkmalern der 2. Hälfte des 10. und des 1. Viertels des 11. Jhdts. Hinter S. 105 sind auf einer Tafel 2 Buntphotos beigefügt. Der Erzengel Gabriel aus der Verkündigungsszene und desgleichen (verstümmelt) ein Erzengel bei der Himmelfahrt des Herrn. — Mit den *Wandfresken von Zemo-Krichi* liefert uns T. Virsaladze eine interessante Ergänzung (107-166) zu den vorhergehenden Ausführungen unter Beigabe von 7 Zeichnungen (vgl. Tafel 40-62). Mit der Niederreißung der Westmauer zur Vergrößerung der Kirche Ende des 19. Jhdts. wurden auch die auf ihr angebrachten Fresken vernichtet. Der Verfasser kommt zu folgender Zusammenfassung: 1) Nach der Erbauung im letzten Viertel des 10. Jhdts. waren lediglich die Innenwände des Altarraumes mit Fresken geschmückt. 2) Im 2. Viertel des 11. Jhdts. wurde die Kirche auf Anordnung des Landesherrn ganz mit Malereien ausgestattet durch einen erfahrenen Künstler, der der einheimischen Schule angehörte, deren Stil eng verwandt war mit dem der benachbarten Provinz Svanetien. 3) In der Wende vom 13. zum 14. Jhd. wurden die Fresken durch einen nur mittelmäßigen Maler restauriert namens Tschubinidze. — L. Rtscheulišvili steuert den Artikel bei: *Ein Baudenkmal des 10. Jahrhunderts im Fürstentum Trialeti* (167-181) mit 9 Zeich-

nungen (vgl. Tafel 63–72). Gemeint ist die Kirche von Šepiaki, mit der sich zuerst Prof. R. Takaišvili befaßt hatte. Ihr gegenwärtiger Zustand entspricht nicht den ursprünglichen architektonischen Plänen. Durch die Beseitigung des Verputzes und das Entfernen des Steinbodenbelages kamen zahlreiche Inschriften und Ornamente zum Vorschein. Da lesen wir am Südeingang die Namen des Eristavi Liparit und seines Sohnes Rati, die Vorfahren der im 11. Jhdt. bekannten historischen Persönlichkeiten; der Name des Architekten Kvili erscheint zweimal. — Renée Schmerling führt uns die *Kirche des Dorfes Darkvethi* vor Augen (183–196) mit 5 Zeichnungen bzw. Inschriften (vgl. Tafel 73–77). 6–7 km von Tschiatura entfernt liegt in der Schlucht des Flusses Kvirila diese Dorfkirche, deren Entstehungszeit nicht durch die Art ihrer Architektur und Dekoration bestimmt werden kann, da der ursprüngliche bauliche Zustand verloren gegangen ist. Nach den Inschriften ist die Kirche durch drei Brüder erbaut worden: durch Godalbri, Sohn eines gewissen Goliath, durch Liparit und einen dritten Bruder, dessen Namen unlesbar geworden ist. Takaišvili identifiziert Goliath mit dem gleichnamigen Erbauer der Kirche von Savane in der Kvirilaschlucht (1046), so daß auch die Kirche von Darkvethi in der Mitte des 11. Jhdts. errichtet sein mußte. Aber die Ornamente gleichen denen der Kirche von Gori-Džvari (vgl. Tafel 78), die in der Wende vom 10. zum 11. Jhdt. gebaut worden ist. — Die letzte Untersuchung stammt aus der Feder von Nikolaus Severov: *Rekonstruktion der Kuppeltrommel der Kathedrale von Samthavisi* (197–206) mit 2 Grundrissen (vgl. Tafel 79–85). Die 1030 von Bischof Hilarion, Sohn des Vatsche Kantschaeli, erbaute Kathedrale hat infolge Zerstörungen eine gewisse Modifikation ihres ursprünglichen Aussehens erfahren. Die Westfassade wurde ganz geändert, ebenso die Kuppel und die sie tragende Trommel im letzten Viertel des 15. Jhdts. Der Verfasser bemüht sich um eine Rekonstruktion der alten Form. — Der Band schließt mit der Besprechung des Buches von Wachtang Cincadze, das den Titel führt: *Tiflis, Architektur der alten Stadt und des Wohnhauses in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Tiflis 1958 durch W. O. Dolidze (207–211).

Die einheitliche Gestaltung des Gesamtwerkes durch den Redaktor und einen fähigen Mitarbeiterstab, die sorgfältige Benutzung der einschlägigen Literatur, auch aus Westeuropa, und die ausgezeichnete Bildwiedergabe verdient unsere volle Anerkennung.

Joseph Molitor

L. A. Scherbaschidze, *Über das Problem der profanen Miniaturen des mittelalterlichen Georgiens: Miniaturen über Schlachtszenen im Psalterium von Džrutsch*. (Historisches Institut der georgischen Kunst), Tiflis 1964, russisch mit französischem Résumé. 4^o, X + 160 Seiten Text (mit 41 Zeichnungen) + 82 Seiten Tafeln (außerdem 1 Bunttafel vor S. V). 1,95 Rubel.

Eine der wertvollsten georgischen Handschriften ist ein Psalterium (Tiflis H. 1665) aus dem Kloster von Džrutsch. Die Analyse der Komposition der Miniaturen erlaubt keine Datierung ins 13. Jhdt., wie schon angenommen wurde, sondern erst ins 15. Jhdt. Zum gleichen Ergebnis gelangt man von der Paläographie des Psaltertextes aus; man braucht nur die beiden Handschriften H 75 und S 1258 heranzuziehen, die beide aus dem 15. Jhdt. stammen. Dankenswerterweise befindet sich auf S. 101 unseres Werkes eine Schriftentafel dieser und noch anderer Handschriften vom 11. Jhdt. (A 558 v. J. 1074) an bis zum 18. Jhdt. (H 1264 v. J. 1778). Die Miniaturen des Psalteriums von Džrutsch zeigen unverkennbar byzantinischen Einfluß, der freilich auch in seiner Imitation schon Zeichen des Zerfalles erkennen läßt.

Eine wertvolle Arbeit, wieder ein Beweis dafür, daß in Georgien mehr denn je die reichen Schätze der christlichen Vergangenheit in emsigem Fleiß erschlossen werden.

Joseph Molitor

K. Tschenkéli †, *Georgisch-deutsches Wörterbuch* = Amirani-Verlag, Zürich 1960ff., bisher 8 Faszikel A–M (georg.), kart., pro Fasz. sFr. 8,—.

Kita Tschenkéli ist fern seiner Heimatstadt Kutais am 22. Oktober 1963 in Zürich im Alter von 68 Jahren verstorben. Von Hause aus Jurist, kam er durch ein Staatsstipendium 1920 nach Deutschland. Der Verlust der Unabhängigkeit Georgiens 1921 machte ihm eine Rückkehr unmöglich. So lebte er in Halle, wo er aus finanziellen Gründen 1921 sein Studium abbrechen mußte, und dann in Hamburg, wo er nach seiner Promotion zum Dr. rer. pol. (1936) einen Lehrauftrag für Russisch und ein Jahr darauf auch für Georgisch erhielt. Damals steckte er sich das Lebensziel, ein Lehrbuch der georgischen Sprache und ein georgisch-deutsches Wörterbuch zu verfassen. Im Sommer 1943 wurde das gesamte Material, das er zu diesem Zwecke gesammelt hatte, bei einem Fliegerangriff auf Hamburg vernichtet. Kurz vor dem Kriegsende konnte Tschenkéli nach der Schweiz emigrieren, wo der Fünfzigjährige sich in Zürich mit zäher Energie eine neue Existenz aufbaute. Seit 1946 bekam er auch mehrere Lehraufträge für Georgisch und Russisch. 1958 erschien dann seine beispielhafte zweibändige *Einführung in die georgische Sprache*¹ und 1960 der 1. Faszikel seines Wörterbuches. Am 28. April 1961 verlieh ihm die Universität Zürich in Anerkennung seiner Verdienste um die Darstellung der georgischen Sprache ehrenhalber den Dr. phil.

Mit großer Genugtuung dürfen wir heute feststellen, daß es dem Amirani-Verlag durch Unterstützung der Stiftung für wissenschaftliche Forschung sowie des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung gelungen ist, auch nach dem Hinscheiden des Verfassers die Lieferung der Faszikel des Wörterbuches fortzusetzen, nun weiter bearbeitet von Yolanda Marchev. Pietätvoll steht auf S. 592 (Faszikel 7) des nunmehr auf bereits 730 Seiten angewachsenen Werkes der Vermerk: „Bis hierher hatte Dr. Kita Tschenkéli den Text dieses Wörterbuches zusammengestellt“.

Seine Arbeit stellt einen großen Fortschritt dar gegenüber dem einzigen bis dahin in deutscher Sprache verfaßten georgisch-deutschen Wörterbuch von R. Meckelein, Berlin 1928, schon was die Fülle des Materials und der dargebotenen Formen angeht. Aus der ausführlichen Einleitung von 38 Seiten entnehmen wir gern, daß wir hier das erste theoretisch-praktische Wörterbuch zum umfassenden Erlernen der georgischen Sprache als Fortsetzung und Ergänzung seiner *Einführung in die georgische Sprache* vor uns haben. So scheut sich der Verfasser nicht, eine ganze Anzahl veralteter (auch altgeorgischer) Vokabeln zu bringen, um „auch die Lektüre der älteren Literatur zu ermöglichen“. Von großem Wert für die künftige Forschung ist auch die Aufnahme regionaler bzw. dialektischer Wörter, deren Verbreitungsgebiet jedesmal angegeben wird; das Abkürzungsverzeichnis gibt 22 Dialekte an!

Tschenkélis Lebenswerk wird weiterleben und sein Name in die Annalen der Förderer georgischen Sprachstudiums innerhalb der westlichen Welt eingehen!

Joseph Molitor

B. Spuler, *Die morgenländischen Kirchen* = Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., VIII. Bd., 2. Abschnitt, Leiden-Köln 1964, brosch., [244] S. u. 1 Übersichtstafel 28 Gld.

Der schon 1961 erschienene Band VIII/2 wurde im OrChr 47 (1963) von E. Hammerschmidt besprochen. Es ist durchaus zu begrüßen, daß der Verlag E. J. Brill den wichtigsten und umfassendsten Teil dieses Bandes nunmehr in einer vom Verfasser erweiterten Separatausgabe herausgebracht hat. Nicht nur die

¹ Vgl. OrChr 45 (1956), 156.

Literaturangaben sind S. [207f.] und nochmals S. [244] auf den neuesten Stand gebracht. Überaus wertvoll sind auch die neu angelegten Listen S. [209]—[227], die der peinlichst genauen Arbeitsweise Spulers alle Ehre machen. Da werden in möglicher Vollständigkeit die Reihen der nestorianischen, assyrischen und chaldäischen Katholikoi aufgeführt, der Patriarchen von Antiochien in der Frühzeit und seit der konfessionellen Spaltung in Jakobiten, Syrianern, Orthodoxen und unierten Melkiten, der maronitischen Patriarchen, der armenischen Katholikoi und unierte-armenischen Patriarchen, der orthodoxen und koptischen Patriarchen von Alexandrien; auch der erste äthiopische Patriarch Basileios ist ebenso gewissenhaft gebucht wie der unierte Apostolische Exarch Haila Marjam Cabsay.

Diese Sonderausgabe ist ein überaus wertvolles Geschenk des Verfassers und Verlags über den Kreis der Fachgelehrten hinaus an alle aufrichtigen Freunde und Verehrer der Ostkirche.

Joseph Molitor

Eike Haberland, *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum* = A. E. Jensen (Hrsg.), Studien zur Kulturkunde 18. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1965, VIII u. 353 S., 8 Karten, 3 Abb. brosch. 44 DM.

Es ist das Anliegen des vorliegenden Werkes (einer der Philos. Fak. der Universität Frankfurt eingereichten Habilitationsschrift — der Verf. wurde inzwischen auf das Ordinariat für Völkerkunde an der Universität Mainz berufen), den Charakter des äthiopischen Königtums zu bestimmen. Die Arbeit gliedert sich in zwei große Abschnitte: das Königtum Hoch-Äthiopiens (23–215) und das Süd-Äthiopiens (217–309). Auf einer Vielfalt von ethnologischen Daten aufbauend legt der Verf. seine Ansicht dar, die sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: Es ist zu vermuten, daß sich die Institution des sakralen Königtums vom Vorderen Orient aus in sehr früher Zeit nach Afrika ausbreitete und in ihrer ursprünglichen Form „einer Kulturwelle vermutlich hellhäutiger Menschen zuzuschreiben ist“ (4). Jedenfalls bestand es wohl schon als „festgefügte Institution“ (311), als die südarabische Einwanderung in Nord-Äthiopien einsetzte. Dem hoch-äthiopischen Königtum, wie es sich dann in Aksum herausbildete, lag nach Haberland demnach eine frühere Schicht gemeinafrikanischen Königtums zugrunde, die durch die biblisch-christliche Reichsidee umgeformt wurde. Der Verf. interpretiert eine ganze Reihe von Erscheinungsformen äthiopischen Herrschertums als Restbestände des heidnisch-afrikanischen Unterbaus und führt den gemeinsamen Nenner einer Anzahl von Elementen im Königsritual und in der Auffassung von den Funktionen des Herrschers im Norden und im Süden Äthiopiens (9) als Beweis dafür an, daß in diesem Raum ursprünglich eine gemeinsame Auffassung vom Königtum herrschte. In diesen Zusammenhang gehört auch der „Verdienstkomplex“ (vgl. bes. 187–200), mit dem sich Haberland schon früher beschäftigt hatte¹.

Auf dem Weg zum Süden kann vor allem das Königtum von Wolamo als Modell für die Überlagerung einer älteren Schicht mit christlich-amharischen Elementen gelten (255–80), während das südliche Äthiopien ansonsten — trotz mehr oder weniger starker hoch-äthiopisch-christlicher Einflüsse — alle wesentlichen Züge „echten heiligen afrikanischen Königtums“ (282–84) bewahrt hat, in dem der König noch „der Nachfahre des vom Himmel gefallenen oder von der Sonne gezeugten ersten Kulturbringers“ (315) ist.

Wenn sich der Verf. mit seiner Ansicht auch in Gegensatz zu der Arbeit von A. Caquot² stellt, kann man ihm in keiner Weise vorwerfen, daß er die überraschende

¹ *Verdienstfeste in Süd-Äthiopien* = Paideuma 6 (1957) 326–41.

² *La royauté sacrale en Éthiopie* = Annales d'Éthiopie 2 (1957) 205–18.

Bedeutung und formende Kraft der salomonisch-christlichen Reichsidee in Nord-Äthiopien geschmälert habe — im Gegenteil: Auf Schritt und Tritt bemüht er sich, die Bedeutung dieser Idee herauszustellen. Was er vermeiden wissen will, ist jede Einseitigkeit in der Beurteilung des äthiopischen Königtums: hier afrikanische Ethnologie — dort Äthiopistik (8). Man muß ihm in diesem Zusammenhang besonders dankbar dafür sein, daß er mit treffenden Worten die Rolle des äthiopischen Klerus — in der Vergangenheit oft als Vertreter eines Christentums letzten Ranges abgetan — kennzeichnet. Ich kann mir nicht versagen, zwei Stellen, die mir in ihrer Aussage ganz besonders gut gelungen zu sein scheinen, hierher zu setzen: „Das nicht zu unterschätzende Verdienst dieser zu Unrecht geschmähten Geistlichkeit war es, inmitten eines afrikanischen Volkes durch die tägliche Vollziehung des Meßopfers, durch die Erzwingung der formalen Gebote der Kirche — Fasten, Feiertagsheiligung, Monogamie, Beichte —, durch die Aufrechterhaltung des christlichen Kalenders auch im einfachen amharischen oder tigrinischen Bauern hinter seinen Bergen ein christliches Bewußtsein wachzuhalten“ (35).

„Gegenüber dieser Allgewalt des Verdienststrebens muß man den nie gebrochenen Kämpfermut der christlichen Geistlichkeit bewundern, ebenso wie die unvergleichliche Kraft, die das einmal ausgeworfene Saatkorn des Evangeliums auf diesem felsigen Boden entwickelte. ... Man ist nur zu leicht geneigt, über diesen literarischen Versuchen und den endlosen dogmatischen Streitereien des vielgeschmähten äthiopischen Klerus den aufopferungsvollen Kampf zu übersehen, der inmitten eines afrikanischen Landes von einer kleinen Gruppe geführt wurde, die von der Herrlichkeit christlich-antiken Gedankengutes ergriffen war“ (198f.).

Es ist nicht möglich, hier weiter auf Einzelheiten (wie z.B. die Nachfolgeordnung: 56–71, das Inthronisationsritual von Aksum: 90–103, die Herrschaftssymbole: 103–33, den Charakter der Königspfalz: 155–63) einzugehen. Die ganze Arbeit mit ihrer Unmenge an interessanten und aufschlußreichen Details zeigt, wie wichtig auch in diesem Bereich die Feldforschung ist — man vergleiche nur, was Haberland auf Grund seiner Kenntnis der Dinge zu den Konstruktionen von G. Lanczkowski³ zu sagen hat.

An Einzelheiten möchte ich nur bemerken:

Es ist bedauerlich, daß der Verf. bei der Bundeslade (30–32) die Arbeiten von M. Rodinson⁴ nicht erwähnt. Gerade diese hätten, da Rodinson einen genetischen Zusammenhang des Täbot (der in den Altartafeln anderer orientalischer Kirchen, besonders der koptischen, eine Parallele besitzt⁵) mit den Gesetzestafeln der israelitischen Bundeslade in Frage stellt und das Aneinanderrücken der beiden als eine „innovation due à un courant idéologique qui cherchait à faire de l'Éthiopie un *verus Israel*“⁶ betrachtet, auf Haberland's Untersuchungen neues Licht werfen können.

S. 43f. läßt der Verf. den Leser im Unklaren, welchen der drei Brüder al-'Assāl (der Aulād al-'Assāl) er meint. Es handelt sich um aš-Šafi'ī abu'l-Faḍā'il ibn al-'Assāl⁷.

Bei der Form der ehrenvollen Verbannung (80) ist neben der Ernennung zum Statthalter einer entlegenen Provinz auch die zum Botschafter zu erwähnen.

³ Eine südliche Ausstrahlung altägyptischer Glaubensformen = *Saeculum* 12 (1961) 131–39.

⁴ *Sur eth. tābōt, ar. tābūt et les noms sémitiques de l'Arche* = *Comptes-rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* 9 (1962) 64–68; *L'Éthiopie a-t-elle été juive?* = *Revue des Études juives. Historia Judaica* 4. S. 2 (= 122) (1963) 399–403; *Sur la question des „influences juives“ en Éthiopie* = *JSS* 9 (1964) 11–19.

⁵ Vgl. A. Raes, *Antimension, Tablit, Tabot* = *Proche-Orient chrétien* 1 (1951) 59–70.

⁶ M. Rodinson in: *Bibliotheca Orientalis* 21 (1964) 243.

⁷ Vgl. *GCAL* II 398–403.

Die S. 110f. erwähnte Miniatur des Königs Salomon befindet sich in einer Handschrift (Cod. Aeth. 25) nicht „der Wiener Bibliothek“, sondern der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.

S. 121, Z. 22 v.o., hätte ein Blick in die äthiopischen Grammatiken von Praetorius⁸ und Dillmann⁹ gezeigt, daß allein die Transliteration: manbaréya, richtig ist.

Zu dem Herrschaftssymbol der Fahne (122) ist der Aufsatz von St. Chojnacki, *Some Notes on the History of the Ethiopian National Flag* = *Journal of Ethiopian Studies* I 2 (1963) 49–63, zu ergänzen.

Man ist erstaunt, daß der Verf. bei der Behandlung des Löwen als Königs- und Wappentier (127–30, 298f.) nicht näher auf den Reichsspruch „Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm Juda“ eingeht. Eine genauere Untersuchung hätte gezeigt, daß der Spruch aus Apk 5,5 eben nicht ein „aus dem Zusammenhang gerissener Vers“ (127) ist: Er bezieht sich gar nicht auf den jeweiligen Herrscher, sondern ist ein Reichsmotto, das dem Herrschernamen vorangestellt wird. Der siegreiche Löwe ist ein Symbol für Christus in seiner Erlösungstat; somit ist der Spruch ein Ausdruck und Bekenntnis des Glaubens der christlichen Äthiopier, wie es schöner nicht hätte formuliert werden können. Erst falsche englische Übersetzungen („The Conquering Lion of the Tribe of Judah, ...“), denen andere europäische Journalisten und Schreiber folgten, waren der Anlaß, diesen Reichsspruch als Attribut des Kaisers aufzufassen. Dieser Irrtum beeinflusst heute wiederum das Denken der Äthiopier, wenn auch der amharische Text der Proklamation für die Einführung des Reichsamtsblattes Nagärit Gāzētā vom 10. März 1942 nach wie vor nach „Yehudā“ den vollen Punkt (naṭeb) setzte. In einem schönen Aufsatz hat S. Rubenson überzeugend dargetan, daß die Identifizierung des Herrschers mit dem „Löwen aus dem Stamm Juda“ in den Augen europäischer Schriftsteller erst mit Menilek II. einsetzte¹⁰. Selbstverständlich wird davon die Tatsache, daß der Löwe in Äthiopien als königliches Tier galt und gilt, nicht berührt.

Die gelegentliche Erwähnung des Krönungsrituals von 1930 (68, 145) hätte durch eine Heranziehung des koptisch-arabischen Textes (mit französischer Übersetzung) wesentlich präzisiert werden können¹¹. Ich habe in diesem Ritus vergeblich die Stelle gesucht, an der Ḥäyła Šellāsē I. bei seiner Krönung den apokryphen Psalm 151 rezitiert haben soll (68). Es ist natürlich möglich, daß dies im Ritus nicht vermerkt ist.

Der Verf. erwähnt (248), daß das gewöhnliche Volk in Wolamo, Kaffa und Gängero neben anderen christlichen Festen auch das Fest Felsātā begehe, und setzt es Mariä Reinigung gleich. Nun wäre es natürlich rein theoretisch möglich, daß diese Völker unter Felsātā Mariä Reinigung verstehen, ich möchte aber eher annehmen, daß dem Verf. hier ein Irrtum unterlaufen ist. Felsātā Māryām ist in der äthiopischen Kirche das Fest der Aufnahme Marias in den Himmel (‘ergata ... ḥaba samāy¹²) am 16. Naḥasē (= 9. Aug. jul./22. Aug. greg.), dessen Feier bis zum 21. Naḥasē (= 14. Aug. jul./27. Aug. greg.) dauert. Daneben gibt es noch ein Fest Mariä Heimgang (‘erafta Māryām), das am 21. Terr (= 16. Jan. jul./29. Jan. greg.) gefeiert wird. Welche Gedanken dieser Zweiteilung, die genau den beiden koptischen

⁸ § 128 = S. 117.

⁹ § 154 = S. 314f.

¹⁰ *The Lion of the Tribe of Judah. Christian Symbol and/or Imperial Title. A Paper Prepared in Advance for the Seminar on Ethiopian Studies*, University College Addis Ababa, Faculty of Arts, 1965.

¹¹ ἸΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΝΤΕ ΠΘΩΣΚ ΝΝΙΟΥΡΩΟΥ ΚΑΤΑ ἸΤΑΞΙΣ
ΝἸΕΚΚΛΗΣΙΑ ΝΚΥΠΤΙΚΗ ΝΟΡΘΟΔΟΞΗ (Kairo 1646 A. Mart. = 1922
A. Mis. = 1930 A.D.).

¹² PO IX 4, 335–40.

Festen am 16. Misrā bzw. am 21. Tūba entspricht, zugrundeliegen dürften, habe ich an anderer Stelle gezeigt¹³. Von diesen beiden Festen ist Mariä Reinigung [ba'āla 'arb'ā = Fest der vierzig (Tage nach der Geburt Christi), oder ba'āla naših¹⁴; im Griech.: Ὑπαπαντή¹⁵] am 8. Yakātī (= 2. Febr. jul./15. Febr. greg.) zu unterscheiden¹⁶.

Der als Herrschaftssymbol im Süden erwähnte Grasring (293, vgl. 114–17) wird auch im amharischen Bereich am Palmsonntag viel verwendet: Man steckt sich Ringe aus Gras, die die Amharen mit großer Fingerfertigkeit in kürzester Zeit flechten, an den Finger.

S. 285 ist mir die Form „überlappen“ begegnet: Das englische „overlap“ ist sicherlich ein sehr nützliches Verbum; die eingedeutschte Form habe ich aber hier zum ersten Mal angetroffen.

Daß die Literaturangaben (allerdings in einer nach einem bestimmten System stark gekürzten Form) in den Text gesetzt sind, erschwert das Lesen des Buches ganz unnötigerweise.

Nach einer sehr brauchbaren Liste der äthiopischen Herrscher seit 1270 (323–27), in der neben den Namen auch die Regierungszeiten und deren hervorstechendsten Merkmale geboten werden, beschließt ein umfangreiches Literaturverzeichnis (329–53) den Band, bei dem man ein Register schmerzlich vermißt.

Die angegebene Literatur zeugt von der großen Belesenheit des Verf., wenn auch bei einem so ausgedehnten Gebiet, das verschiedene Disziplinen umfaßt, Mängel kaum ausbleiben können:

Neben den schon erwähnten Arbeiten von M. Rodinson¹⁷ fehlen E. Dammanns *Die Religionen Afrikas*¹⁸ und E. L. Ehrlichs Darstellung der jüdischen Kultsymbolik¹⁹. Wenn es bei der heute oft bedauerlichen Länge der Druckzeiten vielleicht auch nicht mehr möglich war, meinen Aufsatz über die *Königsideologie im spätantiken Judentum*²⁰ zu zitieren, so bedeutet das Fehlen von G. Widengrens grundlegender Arbeit²¹ einen ernstlichen Mangel. Wenn der Verf. schon einige Titel Coptica anführt, so hätte er die Arbeiten von C. D. G. Müller nicht übergehen dürfen²². Auch meine Darstellung der äthiopischen Kultsymbolik²³ hätte wohl im Literaturverzeichnis einen Platz finden können.

¹³ *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche* = Symbolik der Religionen 19 (Stuttgart 1962) 210f.

¹⁴ Vgl. A. Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopicae* (Leipzig 1865) 288 s.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. L. Eisenhofer-J. Lechner, *Liturgik des römischen Ritus* (Freiburg i. Br. 1953) 173f.

¹⁶ Zu den äthiopischen Marienfesten vgl. J. Stephan, *Einige Mariensymbole des Alten Testaments in der äthiopischen Liturgie* (Civitas Vaticana 1957) 16, Anm. 65.

¹⁷ Vgl. o. Anm. 4 und 6.

¹⁸ *Die Religionen der Menschheit* 6 (Stuttgart 1963).

¹⁹ *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* = Symbolik der Religionen 3 (Stuttgart 1959).

²⁰ ZDMG 113 (1963) 493–511.

²¹ *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* = Franz Delitzsch-Vorlesungen 1952 (Stuttgart 1955).

²² Vgl. z.B. *Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen?* = Festschrift H. Engberding — OrChr 48 (1964) 191–215; vgl. weiter E. Hammerschmidt, *Die Erforschung des christlichen Orients in der deutschen Orientalistik* = ebd. 9.

²³ *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche* = Symbolik der Religionen 10 (Stuttgart 1962) 167–233.

Erstaunlich ist, daß die Reihe der von C. Beccari herausgegebenen *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX* zwar in den „Abkürzungen“ zum Literaturverzeichnis auftaucht, die einzelnen Bände dann aber weithin fehlen. Statt der portugiesischen Originalfassung der *Tractatus tres historico-geographici* des E. Barradas²⁴ wird (330) unter „Beccari, C.“ nur dessen italienische Bearbeitung des zweiten Barradas-Traktates zitiert, deren bedenkliche Mängel schon seinerzeit H. Duensing herausgestellt hatte²⁵. E. A. W. Budges *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (I)* (332) ist 1932 in zweiter Auflage erschienen, ebenso wie 1961 E. Cerullis *Storia della letteratura etiopica* (333). Bei A. J. Drewes (337) hätten auch seine *Inscriptions de l'Éthiopie antique* (Leiden 1962) angeführt werden müssen, bei M. Griaule seine *Silhouettes et graffiti abyssins* (Paris 1933). Warum wird von M. Grühl (340) nur *Abessinien ahoi!* und keine seiner anderen Publikationen zitiert? Die S. 344 gesondert angeführten *Traditions de Tsazzega et Hazzega. Annales et Documents* von J. Kolmodin sind identisch mit dem dritten Band des gerade vorher erwähnten Werkes. Der Titel von H. Neubachers Buch (347) lautet trotz widerstrebender Feder *Die Festung der Löwen*. St. Strelcyns Auszüge aus dem Kebra nagašt hätten schon wegen der Einleitung genannt werden müssen²⁶. Bei I. Wajnberg (353) gehört neben seine Dissertation von 1917 auch seine Ausgabe *Das Leben des hl. Jāfgerana 'Egzā'* = Orientalia Christiana Analecta 106 (Rom 1936)²⁷.

Andere Titel wie die Bibel des AT von E. Kautzsch (343), die im übrigen nach ihrer vierten Auflage (Tübingen 1922/23) zitiert werden muß, und die (343) gesondert angeführte Übersetzung R. (nicht: D.) Kittels von 1 Sam in ebendieser Bibel, hätten ohne Schaden wegb bleiben können.

Es versteht sich, daß diese Bemerkungen den Kern der Argumentation des Verf. nicht berühren. Ernst Hammerschmidt

Annales d'Éthiopie II (1957), 318 S. und 17 Tafeln, 40 NFr; III (1959), 324 S. und 94 Tafeln, 60 NFr, Paris, Librairie C. Klincksieck — Addis-Ababa, Librairie Saba [die Librairie Saba mußte inzwischen schließen, an ihrer Stelle steht seit Band V (1963) das Institut éthiopiens d'archéologie in 'Addis 'Abbabā].

Von den Bänden der inzwischen bestens bekanntgewordenen *Annales d'Éthiopie* erreichten zwei (II und III) den OrChr, der sie hiermit noch einmal seinen Lesern vorstellen will.

Die Anzeige von Zeitschriften- und Sammelbänden ist in der Regel eine mißliche Sache, da man nur sehr selten auf den Inhalt der einzelnen Aufsätze näher eingehen kann. Da dies auch hier nicht möglich ist, soll wenigstens eine kurze Charakterisierung der *Annales*, deren äthiopischer Titel የኢትዮጵያ የዓመታዊ ታሪክ መጽሐፍ [seit Band IV (1961): ... ዓመታዊ: ...] lautet, gegeben werden.

Bisher sind insgesamt fünf Bände erschienen: I (1955), II (1957), III (1959), IV (1961) und V (1963); VI (1965) ist im Druck. Die Zeitschrift wird im Namen des äthiopischen Board Impérial des Antiquités [unter der Direktion von Kebbédé Mikaél (= Kabbada Mikā'ēl)] herausgegeben, wird aber in Paris gedruckt. Die beiden spiritus rectores sind A. Caquot und J. Leclant, die auch fleißig

²⁴ *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales* IV (Rom 1906).

²⁵ Göttingische gelehrte Anzeigen, 1913, Nr. 5, 315f.

²⁶ *Kebra Nagast czyli Chwała Królów Abisynii - Fragmenty* (Warschau 1956).

²⁷ Vgl. dazu die kritische Besprechung von H. Duensing in: Theologische Literaturzeitung 1937, Nr. 20, 355f.

eine Reihe von gediegenen Beiträgen lieferten; die eigentliche Arbeitsbasis ist (seit Band IV) das Institut éthiopien d'archéologie und dessen französische Mitarbeiter (vorher: Section d'archéologie du Gouvernement Impérial d'Éthiopie).

Der Schwerpunkt der *Annales* liegt daher auf dem Gebiet der Archäologie, aber in weitem Ausmaß kommen auch äthiopische Literaturforschung, Philologie und Linguistik zu Wort.

Im großen und ganzen hat sich eine Gliederung des Inhaltes in vier Abschnitte als praktisch durchgesetzt: I. die archäologischen Berichte: Fouilles et reconnaissances. Rapports et étude(s) des monuments; II. Textausgaben (auch Handschriftenbeschreibungen); III. Studien; IV. bibliographische Übersichten und Buchbesprechungen.

Um dem Leser einen Eindruck von der Fülle des vorgelegten Materials zu vermitteln, seien hier wenigstens die Titel der einzelnen Beiträge aufgeführt:

I. Fouilles et reconnaissances

Band II:

G. Ryckmans, *Une „Éthiopienne“ en Arabie* (3-6); St. Wright, *Notes on Some Cave Churches in the Province of Wallo* (7-13); R. Sauter, *L'église monolithe de Yekka-Mikaël* (15-36); J. Pirenne, *Chronique d'archéologie sud-arabe 1955-1956* (37-73); A. Mordini, *Un tissu musulman du Moyen Âge provenant du couvent de Dabra Dāmmo (Tigrai, Éthiopie)* (75-79).

Band III:

J. Leclant, *Les fouilles à Axoum en 1955-1956* (3-23); H. de Contenson, *Les fouilles à Axoum en 1957* (25-42); J. Leclant, *Haoulti-Melazo (1955-1956)* (43-82); A. J. Drewes, *Les inscriptions de Melazo* (83-99); H. de Contenson, *Aperçus sur les fouilles à Axoum et dans la région d'Axoum en 1958 et 1959* (101-06); J. Leclant-A. Miquel, *Reconnaissances dans l'Agamé: Goulo-Makéda et Sabéa (octobre 1955 et avril 1956)* (107-130); A. Miquel, *Reconnaissance dans le Lasta (décembre 1955)* (131-70).

II. Textes:

Band II:

M. Kamil, *Les manuscrits éthiopiens du Sinaï* (83-90); A. Caquot, *L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersāna Rāgu'ēl)* (91-122); A. Caquot, *Histoire amharique de Grāñ et des Gallas* (123-43).

In Band III sind keine Textausgaben enthalten.

III. Études:

Band II:

W. Leslau, *Observations on a Comparative Phonology of Semitic Ethiopic* (147 bis 66); W. Vycichl, *Trois notes de linguistique amharique* (167-76); W. Vycichl, *Le pays de Kouch dans une inscription éthiopienne* (177-79); W. Vycichl, *Qui était Fa'awnḡiyus?* (181-85); A. Caquot, *Les „Chroniques abrégées“ d'Éthiopie* (187-92); W. Vycichl, *Le titre de Roi des Rois* (193-203); A. Caquot, *La royauté sacrée en Éthiopie* (205-18); J. Schwartz, *À propos du carré Sator chez les Éthiopiens* (219-23); J. Richard, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean* (225-44); W. Vycichl, *Note sur la transcription de l'amharique* (245); A. Caquot, *Un texte éthiopien sur les enseignes du camp d'Israël* (246s.); W. Vycichl, *Un amharisme dans un texte copte* (247s.); W. Vycichl, *Amharique denk „nain“, égyptien d-n-g* (248s.); W. Vycichl, *Egzi'abehēr „Dieu“* (249s.).

Band III:

A. Caquot-J. Leclant, *Éthiopie et Cyrénaïque? À propos d'un texte de Synésios* (173-77); A. Mordini, *Appunti di numismatica aksumita* (179-84); W. Staude, *Étude sur la décoration picturale des églises Abbā Antonios de Gondar et Dabra Sinā de Gorgora* (185-250); W. Leslau, *A Preliminary Description of Argobba* (251-73); W. Leslau, *An Analysis of the Harari Vocabulary* (275-98).

IV. Comptes rendus bibliographiques:

Band II:

P. Comba, *Une année de publications en langue amharique* (253-64); verschiedene Buchbesprechungen (264-75); W. Leslau, *Ten Years of Ethiopic Linguistics (1946-1956)* (277-318).

Band III:

P. Comba, *Une année de publications en langue amharique (Suite)* (301-12); verschiedene Buchbesprechungen (312-24).

Die Ausstattung der Bände kann nur als vorzüglich bezeichnet werden: Sie werden auf Kunstdruckpapier gedruckt, die Typen sind sauber und klar, die Wiedergabe der archäologischen Objekte auf den Tafeln ist tadellos. Die Äthiopistik kann sich zu dieser neuen Reihe nur beglückwünschen.

Ernst Hammerschmidt

Hans Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften de Spiritu Sancto* = Patristische Texte und Studien 3. Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1964. 100 S. 28 DM

Daß die Bücher IV und V der unter dem Namen Basilius des Großen bekannten Schrift *Contra Eunomium* tatsächlich Didymus dem Blinden zuzuschreiben sind, wird wohl seit F. X. Funk (*Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius des Großen gegen Eunomius* = *Kirchengesch. Abhandl. u. Unters.* 2, 3 Paderborn 1899ff.) allgemein angenommen. Daß aber der Abschluß des V. Buches (PG 29, 768-774) doch dem Basilius gehört und als dessen Werk *De Spiritu* (DS) anzusehen ist, ist bisher nicht Gemeingut der Patrologen geworden. H. Dörries hat in seiner Untersuchung über die Pneumatologie des Basilius (Göttingen 1956) DS als unecht beiseite gelassen. Nun rückt H. Dehnhard mit seiner Arbeit (Dissertation in Marburg) DS wieder in den Vordergrund. Besonders aufschlußreich für die Entwicklung der Trinitätslehre im 4. Jhdt. hat sich auch das 9. Kapitel der von Basilius 374 verfaßten Schrift *De Spiritu Sancto* (DSS) erwiesen. Dehnhard führt im wesentlichen P. Henry's Untersuchungen *Études Plotiniennes I* (Paris 1938) weiter, der schon sämtliche Basiliusstellen als von Plotin beeinflusst nachgewiesen hat und ebenfalls für die Echtheit von DS eingetreten ist.

Es ist sehr zu begrüßen, daß der Vf. neben dem Text von DS am Anfang seiner Arbeit (S. 5-13) die parallelen Stellen aus Plotins *Enneaden* V, 1 ff. aufführt. Eine besonders wichtige Korrektur gegenüber allen anderen Herausgebern soll hier hervorgehoben werden: gegen sechs von den sieben Hss. wird S. 10 Z. 61 $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ (gemeint ist der Hl. Geist) gelesen; sechs der sieben Hss. lesen nämlich $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$, das dem Basilius völlig fremd wäre (vgl. dazu S. 14 Anm. 2). Als Ergebnis des ersten Teiles (DS: Text, Echtheitsfrage, Quellenfragen, Verhältnis zu den übrigen Schriften des Basilius) ist zu vermerken, daß Basilius in DSS und in der Homilie *De fide* sein früheres DS benutzt hat. Sehr bedeutsam für DS ist das Symbolum des Gregor Thaumaturgos. Die Zeit der Abfassung von DS ist um 360-365 anzusetzen. Daß nicht nur

Plotin durch Basilius ausgewertet wird, daß Basilius auch aus den *κοινὰ ἔννοια* über das Pneuma aus der Schrift und der Tradition ausgiebig schöpft, zeigt der zweite Teil dieser Arbeit, in dem das 9. Kapitel von DSS untersucht wird. DS ist für den Aufbau des Kapitels wichtig, ebenso wie Stellen aus *De virginitate* von Gregor von Nyssa, Irenäus' *Adversus haereses*, Eusebius' *De ecclesiastica theologia*. Origenes beeinflusste den Basilius mittels Eusebius' und Gregors von Nyssa. Plotin hat nur indirekt, durch DS, zum DSS beigetragen. Nach dem Vf. benutzt Basilius „Plotin vor allem wegen gewisser Verwandtschaften mit Gregor Thaumaturgos und Origenes“ (S. 87) — und das direkt in DS und DSS, während plotinische Texte nur für DS vorgelegen haben. Ob Basilius noch andere Plotintexte als nur *Enn.* V, 1 ff. gekannt hat, wird bejaht mit der Behauptung, daß Basilius als Vorlage auch Eusebius' *Praep. Evang.* benutzt, wo *Enn.* IV, 7 verwendet wird. Man kann daraus schließen, daß Basilius sich seine „Plotinkenntnis“ nur durch Eusebius angeeignet hat.

W. Theiler hat schon in der Byz. Zeitschrift 41 (1941) S. 169 ff. hingewiesen auf Parallelen bei Porphyrius, den der Vf. aber bei seiner Untersuchung ausschließt, da „die Bedeutung des Porphyrius nicht groß sein kann“ (S. 88).

Basilius' Vorliebe für die Pneumatologie Gregors des Thaumaturgen geht deutlich hervor aus seinem 204. Brief — besser als aus dem 223. Brief, den Dehnhard dafür S. 87 anführt (s. auch S. 33 f.). Das Symbolum Gregors wird S. 20 f. abgedruckt. Der Hl. Geist wird hier *εἰκὼν τοῦ υἱοῦ* genannt (S. 21 Z. 2). Ich bin nicht so ganz sicher, ob Basilius ebenso deutlich redet vom Geist als Abbild des Sohnes, wie der Vf. es anzunehmen scheint (S. 45). Athanasius spricht davon im 1. Brief an Serapion (PG 26, 577 b, 588 b, 592 b). Vielmehr ist bei Basilius öfters davon die Rede, daß der Sohn im Geiste, im Lichte des Geistes usw. geschaut werden kann als *εἰκὼν* des Vaters. Ob in DSS IX, 23 (PG 32, 109 b) ὁ δὲ [παράκλητος], ὡς περ ἥλιος ... δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου mit *εἰκὼν* der Hl. Geist gemeint ist, bezweifle ich. Der Text ist vielleicht besser im Vergleich mit Brief 226, 3 (PG 32, 849 a) zu verstehen, wo es heißt, daß der Hl. Geist den Verstand erleuchtet, um ihn den Sohn als Bild des Vaters schauen zu lassen. Mit *εἰκὼν* in DSS wäre hier der Sohn gemeint, mit *ἀόρατος* der Vater; anders allerdings V. Lossky, *Vision de Dieu* (Neuchâtel 1962), S. 67. Daß aber die Idee „Geist als *εἰκὼν* des Sohnes“ dem Basilius nicht völlig fremd ist, zeigen auch Texte wie DSS 18, 47 (PG 32, 153 a–b) und DSS 26, 64 (PG 32, 185 b–c). So deutlich jedoch wie Athanasius oder Gregor spricht er sich nicht aus.

Auf S. 55 führt der Vf. als Beleg für den Gedanken der Vergöttlichung des Menschen durch den Geist wieder Basilius' Schrift *Contra Eun.* III, 5 an. Die Divinisationsidee liegt aber auch dem ganzen DSS zugrunde, wie auch dem DS, wo sie der Hauptgrund ist für die Gottheit des Geistes (S. 10 Z. 54 ff.). Aus DSS hätte Dehnhard besonders die Stelle mit *θεὸν γενέσθαι* aus dem 9. Kapitel heranziehen sollen (PG 32, 109 c).

Der Vf. übergeht im ganzen Werk völlig die Bedeutung von τὸ πνεῦμα ... τῷ ἐκπέμποντι αὐτὸ θεῷ ὁμοιούμενον καὶ κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοίως εἶναι in DS, S. 10. Z. 44–48. Es ist interessant zu bemerken, daß *ὁμοιος κατὰ πάντα* in die 4. sirmische Formel (359) aufgenommen wurde und Athanasius eine *ὁμοιότης* zwischen Vater und Sohn nur hat gelten lassen, wenn sie κατ' οὐσίαν aufgefaßt wird (c. Ar. III, 11, 10). Basilius hat sicher die Schwierigkeit des nizänischen *ὁμοούσιος* empfunden (Brief 52, 2), nimmt aber nach Brief 9, 3 das *ὁμοιος* nur dann an, wenn es durch *ἀπαρallάκτως* determiniert wird. In diesem Zusammenhang ist der umstrittene 361. Brief (PG 32, 1100 c f.) wichtig, wo auch mit Nachdruck das *ἀπαρallάκτως* dem *ὁμοιος* hinzugefügt wird. Der Aufsatz von R. Weijenborg O.F.M., *De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum* = *Antonianum* 33 (1958) 197–240, 371–414; 34 (1959) 245 bis 298, vor allem 33, 205 ff., ist nicht verwertet worden. Zahlreichere und deutlichere Verweise auf korrespondierende Seiten hätten die Benutzung sicher erleichtert, z. B.

auf S. 51 Z. 5ff. fehlt ein Hinweis auf S. 71; S. 68, 2. Absatz Z. 6 verweist nicht nach S. 50ff; S. 73 wird DSS XV, 35 zitiert, während derselbe Text S. 34 deutlicher und ausführlicher geboten wird. Einige kleine Druckfehler sind zu berichtigen: S. 68 Z. 9 ist ἄγραφος zu lesen, S. 69 Z. 15 προσκυνοῦμενον. Kann man wirklich S. 16 sagen, daß nur ein Konditionalsatz in DS, S. 6 Z. 1ff. den vielen Konditionalsätzen des benutzten Plotinkapitels entspricht? DS fängt ja an mit εἰ ὅμως und εἰ οὕτω (Z. 1 u. 3), während noch ein Schriftzitat mit ἐν eingeleitet wird (Z. 4) und ein καὶ Z. 5 folgt.

Zwei kurze Anhänge „Der 11. Brief des Basilius und das Schlußkapitel der Dankrede des Gregor Thaumaturgos (S. 89f.) und „Spuren des Basilius in Didymus des Blinden Schrift De Trinitate, Buch II Kap. 1“ (S. 90–92) sind vom Vf. beigegeben. Ein Index der besprochenen griechischen Termini und ein gutes Literaturverzeichnis schließen diesen Band, dessen großer Wert darin besteht, neben plotinischen Stellen auch patristische Quellen des Basilius aufgezeigt zu haben, dessen Benutzbarkeit aber besonders ein Verzeichnis aller angeführten Texte verlangt hätte.

E. Davids

Z 66/454

32