

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 51 . 1967

Vierte Serie - Fünfzehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 51

Band 51 - 1907

Verlag Otto Harrassowitz

OTTO HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 51 . 1967

Vierte Serie - Fünfzehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



gd 368

Manuskripte werden erbeten an
Prof. DDr. Joseph Molitor, 86 Bamberg, Hinrich-Wichern-Straße 13
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Univ.-Dozent Dr. Julius Abfalg, 8 München 23, Kaulbachstr. 95/III

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967
Alle Rechte vorbehalten

Photomechanische und photographische Wiedergaben nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages, 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 Görres-Gesellschaft

Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien) Printed in Belgium

I N H A L T

Joseph M o l i t o r: Die georgische Version der Apokalypse (von 978) ins Lateinische übertragen (Fortsetzung)	1
Hieronymus E n g b e r d i n g O S B: Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie...	29
Joseph M o l i t o r: Zum Textcharakter der altgeorgischen Katholischen Briefe	51
Hieronymus E n g b e r d i n g O S B: Jaum al-ķir im Pauluslektionar des Sin. ar. 155.....	67
Otmar H e s s e: Markus Eremita und seine Schrift « De Melchisedech ».....	72
Paul K r ü g e r: Eine bisher unbekannte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus in syrischer Übersetzung.....	78
Otto M e i n a r d u s: The Coptic Church and African Missions	97
James T. C l e m o n s: Some oriental manuscripts in the Friedsam Library of St. Bonaventure University	101
Arthur V ö ö b u s: Reorganisierung der Westsyrischen Kirche in Persien.....	106
Otto M e i n a r d u s: The Nestorians in Egypt.....	112
Bernd M. W e i s c h e r: Der Dialog « Dass Christus Einer ist » des Cyrill von Alexandrien	130
Sebastian B r o c k: A Note on the Manuscripts of the Syriac Geoponicon	186
Kongresse	188
Totentafel	190
Personalia	191
Besprechungen	193

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Univ.-Dozent Dr. Julius Aßfalg, Wissenschaftlicher Rat,
8 München 23, Kaulbachstr. 95/III
- P. Dr. Sebastian Brock, OSB, The University, Department of
Theology, Birmingham 15, England
- Prof. Dr. James T. Clemons, Wesley Theological Seminary,
4400 Massachusetts Avenue, N.W., Washington, D.C., U.S.A.
20016
- P. Dr. Ephrem Davids OSB, Internationales Forschungszentrum —
Ostinstitut, Salzburg, Mönchsberg 2a
- Dr. Wachtang Z. Djobadze, University of Utah, Department
of Art, Salt Lake City 12, Utah, USA
- P. Dr. Hieronymus Engberding OSB, 4421 Gerleve über
Coesfeld, Abtei St. Joseph
- Univ.-Dozent DDr. Ernst Hammerschmidt, 6601 Scheidt,
Eichendorffstr. 21
- Pastor Otmar Hesse, 3401 Bischofshausen, Pfarrhaus
- DDr. Paul Krüger, 4401 Amelsbüren, Haus Kannen
- Prof. Dr. Otto Meinardus, 4 Road 11, Maadi, Kairo, Ägypten
- Prof. DDr. Joseph Molitor, 86 Bamberg, Hinrich-Wichern-
Str. 13
- P. Prof. Dr. Raphael Schulte OSB, Collegio di San Anselmo,
Roma-Ostiense, Via di Porta Lavernale
- Prof. Dr. A. Vööbus, 1441 South Eleventh Avenue, Maywood,
Illinois, USA
- Dr. Bernd Manuel Weischer, 7802 Merzhausen, Alte Straße 28a
- Professor Lic. Dr. Klaus Wessel, 8035 Gauting bei München,
Pippinstraße 9

A B K Ü R Z U N G E N

ActaSs	= Acta Sanctorum
AfO	= Archiv für Orientforschung
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
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden 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)
HandAms	= Handes Amsorya
HarvThRv	= Harvard Theological Review
HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSst	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (1957 ff.)
Mus	= Le Muséon
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)

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 f.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³ 1896-1913)
RechBeyr	= Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
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
Röm Quartachr	= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén	= Revue Bénédictine
RvÉtArm	= Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy	= 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 Semistik und verwandte Gebiete

Aus dem Bereich der Liturgien

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

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

Herrn Prof. René Draguet, Löwen,
dankbar zugeeignet

Die georgische Version der Apokalypse (von 978)

ins Lateinische übertragen und untersucht

von

Joseph Molitor

(Fortsetzung)

Dem aufmerksamen Leser der ersten zehn erstmalig ins Lateinische übertragenen Kapitel der georgischen Apokalypse* wird bei einem Vergleich mit dem griechischen Text zum mindesten ein leiser Zweifel aufgestiegen sein, ob wir hier wirklich eine wortgetreue Übersetzung eines griechischen Originals vor uns haben. Ehe wir den weiteren Text bringen, wollen wir deshalb hier innehalten und das bisherige Textbild durch einen Vergleich mit der syrischen Version der Philoxeniana^a(= sy^{ph}) und der armenischen Vulgataausgabe^b(= arm) näher zu bestimmen suchen:

- 1,1 ᾠ : o p e r a illa (Erweiterung) gegen sy^{ph} + arm.
γένεσθαι ἐν τάχει : cito consummari (Umstellung) gegen sy^{ph} + arm.
ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου : mittendo Angelum suum (Fehlübersetzung aus dem Griechischen?) gegen sy^{ph} + arm.
- 1,2 ὅς : qui quoque gegen sy^{ph} + arm.
εἶδεν : vidit + et quod quoque est et quod in-animo-habet (= oportet) fieri = (griechische Variante:) + καὶ αὐτὰ εἰσιν καὶ αὐτὰ χρη γενεσθαι (om μετα ταυτα); vgl. arm : quod erat et quod futurum est post hoc gegen sy^{ph}.
- 1,3 μακάριος : beatus + est = sy^{ph} gegen arm.
ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες : qui interrogabit (= leget) et qui audient = sy^{ph} (part. praes. = fut.) + arm (conj. = fut.).
τῆς προφητείας : h u i u s prophetiae = arm (« manche »); vgl. sy^{ph} (prophetiae huius)
ἐγγύς : prope + est = arm.
- 1,4 ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ : [quae] Asiae gegen sy^{ph} + arm.
ἀπὸ ὁ ὦν : ex (= a) D e o (ἀπο τοῦ θεοῦ) = arm gegen sy^{ph}.
αὐτοῦ : eius + sunt; vgl. α ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ gegen sy^{ph} + arm.

* Vgl. Or. Chr. 50 (1966) 1-12.

^a John GWYNN, The Apocalypse of St. John, Dublin 1897.

^b Johann ZOHRAß, Die Hl. Schrift (armenisch) IV (Neues Testament), Venedig 1805.

- 1,5 ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος ... ὁ ἄρχων : a ... teste illo fideli, primogenito ... principe = sy^{ph} (teste fideli, primogenito... principe); vgl. arm (teste fideli qui est primogenitus ... et princeps).
τῶν νεκρῶν : conquiescentium gegen sy^{ph} (mortuorum) und arm (in mortuis, «manche» ex mortuis).
- 1,6 βασιλείαν ἱερεῖς : regios sacerdotes (vgl. βασιλειον ιερατευμα) gegen sy^{ph} (regnum sacerdotale) et arm (reges et sacerdotes).
τῷ θεῷ καὶ πατρί : Dei et Patris = arm gegen sy^{ph}.
αὐτῷ ἡ δόξα : quia eius est gloria; gegen arm (cui gloria) und sy^{ph} (ei gloria).
κράτος = firmitas (schon Lk 1,51 für κράτος im Opiza - und Tbethi - Tetraevangelium).
- 1,7 αὐτὸν ἐξεκέντησαν : [trans]fixerunt illum = sy^{ph} + arm.
ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαί : tribūs (om ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι) gegen sy^{ph} + arm.
- 1,8 τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ : An et Hoë; vgl. sy^{ph} Alaph et Tau und arm ajb et khē.
- 1,9 ἐν Ἰησοῦ : per Christum Iesum; vgl. arm : quae in Christo Iesu.
- 1,10 ἐν κυριακῇ ἡμέρᾳ : in die Dominica = sy^{ph} in die prima - sabbati.
- 1,11 λεγούσης : quae (nicht qui!) mihi-loquebatur^c = arm : quae dicebat^c ad me; vgl. sy^{ph} : quae dicebat; + quoniam (manchmal = ὅτι) entspricht unserem Doppelpunkt.
- 1,12 ἐπέστρεψα : me-verti i b i = επεστρεψα εκει gegen sy^{ph} + arm.
ἐλάλει μετ' ἐμοῦ : loquebatur mihi (= mecum); vgl. arm : ad me.
- 1,13 πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν : cinctura (= zona) aurea apud mammas (= mamillas) eius (Umstellung!) gegen sy^{ph} + arm.
- 1,14 ἡ δὲ κεφαλὴ : et caput = arm gegen sy^{ph}.
- 1,16 ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ : in-dextera manu eius habebat; Umstellung gegen sy^{ph} + arm, habebat = sy^{ph} + arm.
ρόμφαια δίστομος ὅξεϊα ἐκπορευομένη : prodibat (= exhibat) gladius anceps acutus = sy^{ph} + arm.
- 1,18 ὁ ζῶν : qui vivus sum (Übersetzungsfehler aus dem Griechischen) gegen arm (ego sum vita).
ζῶν εἰμι : vivus (nicht vivens!) sum.
- 1,20 αἱ λυχνίαι αἱ ἐπτά : septem haec candelabra = arm (nur «manche») gegen sy^{ph}.
- 2,1 τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας : Ephesi ecclesiae; vgl. sy^{ph} : qui in ecclesia Ephesi und eher arm : Ephesiorum ecclesiae.

^c Das georgische Verb für dicere hat keinen Präsens-, sondern nur einen Aoriststamm und muss deshalb im Präsens, Imperfekt und Futurum I durch ein anderes Verb loqui ersetzt werden.

- γράφον : dic (!) gegen sy^{ph} + arm. + quoniam = Doppelpunkt (vgl. 1,11).
- ὁ κρατῶν : qui tenet = sy^{ph} : ille qui tenet (*part.*) gegen arm (potens qui habet).
- ὁ περιπατῶν : qui ambulat = sy^{ph} : ille qui ambulat (*part.*) gegen arm (et ambulat).
- 2,2 τοὺς λέγοντας : illos qui loquuntur = sy^{ph} illos qui dicunt gegen arm (qui dicent).
- 2,7 οὖς : aures = sy^{ph} + arm.
 τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus = arm (dicit spiritus sanctus [« manche » *om* sanctus]) gegen sy^{ph}.
 τῷ νικῶντι : qui vincet (vicerit); vgl. sy (qui vincet *part. praes.* = *fut.*) gegen arm (qui vincit *praes.*)
 τοῦ θεοῦ : Dei mei (+ μου) = arm gegen sy^{ph}.
- 2,8 τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας : Smyrnae ecclesiae; vgl. sy^{ph} : Smyrnae ecclesiae und arm : Smyrnensium ecclesiae (vgl. 2,1).
- 2,9 οἶδά σου : novi + o p e r a tua et; vgl. arm : vidi (Fehlübersetzung : εἶδον statt οἶδα) o p e r a tua et gegen sy^{ph}.
- 2,10 ἃ μέλλεις πάσχειν : ex (= ab) o p e r i b u s quae in-animo-habent (= oportent vgl. 1,2) pervenire super te gegen sy^{ph} + arm.
 ἵνα πειρασθῇτε, καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν (ἡμερας) δέκα : ut tentemini (*om* καὶ ἔξετε θλίψιν) d e c e m dies gegen sy^{ph} + arm.
- 2,11 οὖς : aures = sy + arm (= 2,7).
 τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus gegen sy^{ph} + arm.
 ὁ νικῶν : qui vicerit (vincet); vgl. sy^{ph} (*part. praes.* = *fut.*) gegen arm (qui vincit) (= 2,7).
- 2,12 τῆς ἐν Περγὰμῳ ἐκκλησίας : Pergami ecclesiae; vgl. sy^{ph} : qui in ecclesia Pergami und arm : qui in Pergami ecclesia (vgl. 2,1).
 ὁ ἔχων : qui habet = sy^{ph} + arm.
- 2,13 οἶδα : scio + o p e r a tua et; vgl. arm : vidi (!) o p e r a tua et gegen sy^{ph} (vgl. 2,9).
 ὁ θρόνος : est thronus; vgl. arm : thronus est gegen sy^{ph}.
 καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις : (*om* et) in diebus illis = arm gegen sy^{ph}.
- 2,14 κρατοῦντας : qui tenent = sy gegen arm (quia stat (= κείται) apud vos doctrina Balaam).
- 2,16 μετανόησον οὖν : paenitentiam-age (*om* οὖν) gegen sy^{ph} + arm.
- 2,17 οὖς : aures = sy^{ph} + arm (= 2,11).
 τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus gegen sy^{ph} + arm (= 2,11).
 τοῦ μάννα : ex manna = sy^{ph} + arm.
 καὶ δώσω αὐτῷ : et dabo (*om* ei) gegen sy^{ph} + arm.
- 2,18 τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας : Thyatirae ecclesiae; vgl. sy^{ph} : qui in ecclesia Thyatirae und arm : qui in Thyatirae ecclesia (= 2,12).

ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμούς : cuius oculi sunt = arm : cuius oculi (+ sui) sunt; vgl sy^{ph} (illi *dat.* cui exsistit oculus).

- 2,19 οἰδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου : novi opera tua et caritatem tuam et fidem et ministerium et patientiam (*om* σου); vgl. sy^{ph} (novi opera tua et caritatem tuam et fidem tuam et ministerium tuum et patientiam tuam) gegen arm (vidi opera tua et caritatem et fidem et ministerium tuum patientiā).

καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων : et opera tua postrema pluria primo (*gen. sg. comparisonis*); vgl. arm (quia multum est opus tuum postremum quam primum) gegen sy^{ph}.

- 2,20 ἀφείς τὴν γυναῖκα : [re]liquisti uxorem tuam = sy^{ph} gegen arm (relinquebas uxorem).

ἡ λέγουσα : quae loquitur = sy^{ph} + arm.

- 2,22 εἰς κλίνην : super cubile gegen sy^{ph} + arm (sprachlich bedingt!)

εἰς θλίψιν : incutam in tribulationem gegen sy^{ph} + arm.

- 2,23 ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας : qui scrutator cor et renes; vgl. sy^{ph} ego qui scrutator renes et cor gegen arm.

- 2,24 τοῖς ἐν Θυατείροις : qui estis : (nicht sunt) in Thyatira; vgl. arm : qui in Thyatira estis gegen sy^{ph}.

οὐ βάλλω : iam - non pervenire-faciam gegen sy^{ph} + arm.

- 2,26 δώσω αὐτῷ : tradam (= dabo) *om* αὐτῷ gegen sy^{ph} + arm.

- 2,28 παρὰ τοῦ πατρός μου ex (= a) Patre (*om* meo) gegen sy^{ph} + arm.

- 2,29 οὖς : aures = sy^{ph} + arm (= 2,17).

τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus gegen sy^{ph} + arm (= 2,17).

- 3,1 τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας : Sardis ecclesiae; vgl. sy^{ph} : qui in ecclesia Sardis und eher arm : Sardensium ecclesiae (= 2,1).

ὅτι ζῆς : et vivus es; vgl. sy^{ph} : et qui (quia) vivens-es gegen arm : (nomen) viventis habes (Verkürzung!).

- 3,2 ἔμελλον ἀποθανεῖν : in-animo-habebas abicere (*εμελλες αποβαλειν*); vgl. sy^{ph} (quod paratus fuisti mori) und arm (quia futurus es mori). πεπληρωμένα : <ut-> consummata = sy^{ph} + arm.

- 3,3 εἰληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει καὶ μετανόησον : accepisti et (*om* ἤκουσας καὶ τήρει) paenitentiam-age; vgl. arm : audivisti (*om* accepisti et), et serva et paenitentiam-age und sy^{ph} : audivisti et accepisti, cave-tibi et convertere.

- 3,4 ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα : paucanomina habes gegen sy^{ph} + arm.
τὰ ἱμάτια = vestes (nicht vestem : *coll.*).

- 3,5 ἐν ἱματίοις λευκοῖς : veste alba gegen sy^{ph} + arm.

- 3,6 οὖς : aures = sy^{ph} + arm.

τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus = arm gegen sy^{ph} (2,7).

- 3,7 τῆς ἐν Φιλαδελφείᾳ ἐκκλησίας : Philadelphiae ecclesiae; vgl. sy^{ph} : ecclesiae Philadelphiae und arm : Philadelphensium ecclesiae (vgl. 3,1).
ὁ ἀληθινός : e t verus gegen sy^{ph} + arm.
καὶ κλείων : a t (= nisi) patefaciens ille (αὐτὴν εἰ μὴ ὁ ἀνοίγων) gegen sy^{ph} + arm.
- 3,8 οἶδά σου τὰ ἔργα : om gegen sy^{ph} (scio opera tua) und arm (vidi opera tua).
ἣν οὐδεὶς δύναται κλείσαι αὐτήν : quam praeccludere nemo potest (om αὐτήν) gegen sy^{ph} + arm.
μακρὰν ἔχεις δύναμιν : pusillam potentiam habes = sy^{ph} : exigua virtus est tibi gegen arm.
- 3,9 τῶν λεγόντων : qui loquuntur = arm : qui dicunt; vgl. sy^{ph} (ex iis qui dicunt).
ὅτι ἐγώ : quia (om ego) gegen sy^{ph} + arm.
- 3,10 ἐτήρησας : conservasti + tu gegen sy^{ph} + arm.
ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης : super omnem regionem (= mundum statt orbem!) Stellung = sy^{ph} + arm.
ἐπὶ τῆς γῆς : terrae = sy^{ph} + arm.
- 3,13 οὖς : aures = sy^{ph} + arm (= 3,6).
τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus = arm (dicit spiritus) gegen sy^{ph} (= 3,6).
- 3,14 τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας : Laodiciae ecclesiae; vgl. sy^{ph} : ecclesiae Laodiciae und arm : Laodicensium ecclesiae (= 3,7).
- 3,16 οὕτως ὅτι : sed hoc-modo (= ita); vgl. arm : sed tu (sy^{ph} : et tu).
σε ἐμέσαι : evomere te = sy^{ph} (arm : evomere).
- 3,18 ἀγοράσαι : ut emas = sy^{ph} (arm : accipe, eme).
ἱμάτια λευκά : vestem albam gegen sy^{ph} + arm.
ἐγχεῖσαι : ut fuces; vgl. sy^{ph} + arm (imp. intinge).
- 3,20 εἰσελεύσομαι : e t intrabo = sy^{ph} gegen arm.
δειπνήσω = manducabo ... cenam gegen sy^{ph} + arm.
- 3,22 οὖς : aures = sy^{ph} + arm (= 3,6).
τὸ πνεῦμα λέγει : loquitur spiritus = arm (dicit spiritus; aber « manche » spiritus dicit) gegen sy^{ph} (= 3,13).
- 4,1 ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα : quam audivi primam gegen sy^{ph} (om primam) und arm.
λέγων = quoniam (ὅτι) gegen sy^{ph} + arm.
δείξω σοι : tibi-ostendam gegen sy^{ph} + arm.
- 4,2 θρόνος ἔκειτο : stetit thronus gegen sy^{ph} + arm.
- 4,3 ὅμοιος ὁράσει : fuit similis (om aspectui) gegen sy^{ph} + arm.
ἱρίς : iris + fuit gegen sy^{ph} + arm.

- ὁμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ : isto-eodem-modo (ομοιως) visus smaragdinus gegen sy^{ph} + arm.
- 4,4 καὶ κυκλόθεν : circum (om et) sy^{ph} + arm.
πρεσβυτέρους : sacerdotes gegen sy^{ph} + arm.
- 4,5 καιόμεναι : flagrabant gegen sy^{ph} + arm.
- 4,6 ἐνώπιον τοῦ θρόνου : coram throno eius gegen sy^{ph} + arm.
- 4,7 τὸ ζῶον τὸ πρῶτον : primus ille vivus gegen sy^{ph} + arm.
ἔχων : habebat; vgl. sy^{ph} existit ei (arm : om ἔχων).
- 4,8 πτέρυγες ἑξ : sex alas = sy^{ph} + arm.
κυκλόθεν : om circum gegen sy^{ph} + arm.
λέγοντες : sed loquuntur gegen sy^{ph} + arm (dicendo).
ἅγιος ἅγιος ἅγιος : sanctus (neunmal) + est; vgl. arm : sanctus (neunmal) o h n e est gegen sy^{ph} sanctus (dreimal) o h n e est.
ὁ ἐρχόμενος : veniens + est; vgl. arm : venturus + es gegen sy^{ph} (veniens).
- 4,9 ζῶντι : qui vivus est; vgl. sy^{ph} : et [ei] qui vivus gegen arm.
- 4,10 πεσοῦνται : conciderunt = sy^{ph}; vgl. arm : procidebant.
ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου : coram super thronum sedente illo gegen sy^{ph} + arm (vgl. 5,1).
λέγοντες : et loquebantur gegen sy^{ph} (dum dicunt) et arm (dicendo).
- 4,11 ἄξιος εἶ : dignus es tu; vgl. sy^{ph} dignus-tu es gegen arm.
ὁ θεὸς ἡμῶν + ὁ ἅγιος : Deus noster sancte = arm gegen sy^{ph}.
- 5,2 κηρύσσοντα : qui praedicabat; vgl. arm : quia praedicabat und sy^{ph} (dum praedicat).
τὸ βιβλίον : librum hunc = arm (librum-hunc) gegen sy^{ph}.
- 5,3 ὑποκάτω τῆς γῆς : in abyssu (pl.t.) gegen arm + sy^{ph}.
- 5,4 οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθῃ ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον : nemo inventus-est, qui forte patefaceret librum illum (verb. a quo forte patefieret liber ille); vgl. sy^{ph} : non existit qui inveniebatur <qui> dignus ad-aperiendum librum gegen arm.
- 5,5 λέγει μοι : dixit mihi = sy^{ph} gegen arm.
ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λυσαι^d : qui patefaciet (= patefaceret) librum et (om λυσαι) = sy^{ph} patefaciet (om qui) librum et (om λυσαι) gegen arm (aperire librum et solvere).
ὁ ἐκ τῆς φυλῆς : ex semine gegen sy^{ph} + arm.
- 5,6 ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ : et habebat septem cornua et septem oculos; vgl. sy^{ph} : et habebat (verb. existit ei) septem cornua et septem oculos; arm : qui habebat septem cornua et oculos septem.
ἀπεσταλμένοι : qui missi-sunt = sy^{ph}; vgl. arm : et sunt missi.

^d Alle nichtvokalisiertten griechischen Wendungen bezeichnen nur Varianten; vgl. zu 1, 2.

- 5,7 ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου : *librum* (βιβλίον; *om A+*) *ex (= a) dextera super thronum sedentis*; vgl. *sy^{ph} : librum ex manu eius qui sedebat super thronum gegen arm (om librum : ex dextera manu eius qui sedebat super thronum).*
- 5,8 ἔχοντες ἕκαστος : *et habebat (habebant) singulus = arm (et habebant singulus)*; vgl. *sy^{ph} : dum existit unicuique.*
- 5,9 ᾄδουσιν : *cantabant = arm benedicebant (= cantabant) gegen sy^{ph} (part.).*
 εἰ : *es + tu*; vgl. *sy^{ph} : dignus-tu es gegen arm.*
 ἐκ πάσης φυλῆς : *ex omni (+ ve) semine gegen sy^{ph} + arm (vgl. 5,5).*
 ἔθνους : *gentilibus (= Gentibus) = sy^{ph} + arm.*
- 5,10 βασιλείαν : *ut-reges (βασιλεις = arm)*; vgl. *sy^{ph} : regnum et sacerdotes et reges.*
- 5,11 φωνήν : *sicut (ως) vocem = sy^{ph} gegen arm.*
 Lies : *vivorum et sacerdotum = τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.*
- 5,12 λέγοντες : *qui loquebantur gegen sy^{ph} + arm.*
- 5,13 πᾶν κτίσμα ὃ : *omnia (+ ve) creata quae sunt = arm gegen sy^{ph}.*
 ὑποκάτω τῆς γῆς : *in abyssu (pl.t.) gegen sy^{ph} + arm (vgl. 5,3).*
 ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐστίν : *in-mari (pl.t.) : om ἐστίν = arm gegen sy^{ph}.*
 καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα : *omnes (omnia) : om καὶ... ἐν αὐτοῖς gegen sy^{ph} + arm.*
 κράτος = *firmitas (vgl. 1,6).*
 αἰώνων : *+ amen (αμην) gegen sy^{ph} + arm.*
- 6,1 ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων : *ex vivis (om quattuor) illis gegen sy^{ph} + arm.*
 λέγοντος : *qui loquebatur = sy^{ph}; vgl. arm : quia dicebat.*
 ἔρχει : *veni et vide (+ και ιδε) = sy^{ph} gegen arm.*
- 6,2 καὶ εἶδον : *= om και ειδον gegen sy^{ph} + arm.*
 ἔχων : *et habebat = sy^{ph} + arm.*
 νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ : *vincendo et (om ἵνα) vincet quoque; vgl. sy^{ph} (victor et vincens et ut vinceret) gegen arm (victor (vincens) ut vinceret).*
- 6,3 τὴν σφραγίδα τὴν δευτέραν : *secundum sigillum gegen sy^{ph} + arm.*
 λέγοντος : *qui loquebatur = sy^{ph}; vgl. arm (quia loquebatur).*
- 6,4 καὶ ἵνα ἀλλήλους : *ut (om και) unus unum; vgl. sy^{ph} : (om και) ut invicem (pl. contractum v. unus unum!) und arm (om και : ut invicem [nur im Plural!]).*
- 6,5 τὴν σφραγίδα τὴν τρίτην : *tertium sigillum gegen sy^{ph} + arm (=6,8).*
 λέγοντος : *qui loquebatur = sy^{ph}; vgl. arm : quia dicebat (= 6,1).*
 ἔχων : *habebat = sy^{ph} + arm.*
- 6,6 λέγουσαν : *quae (nicht qui!) loquebatur = sy^{ph}; arm om.*
- 6,7 τὴν σφραγίδα τὴν τετάρτην : *quartum sigillum gegen sy^{ph} + arm (= 6,5).*
 φωνὴν τοῦ τετάρτου ζώου λέγοντος : *[eam = τὴν] quarti vivi (= quartum vivum : om φωνην) gegen sy^{ph} + arm.*

- λέγοντος : qui loquebatur = sy^{ph} gegen arm (quia dicebat).
- 6,8 καὶ εἶδον : om et vidi = om καὶ εἶδον gegen sy^{ph} + arm (= 6,2).
 ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ ὄνομα αὐτῷ : sedenti super illum nomen
 eius gegen sy^{ph} + arm.
 μετ' αὐτοῦ : illum (dat. = αὐτῷ) = sy^{ph} + arm.
 αὐτοῖς : illi (dat. = αὐτῷ) = sy^{ph} + arm.
 ἀποκτεῖναι : interficere + eos gegen sy^{ph} + arm.
- 6,9 τὴν πέμπτην σφραγίδα = quintum sigillum (vgl. 6,3,5,7).
 μαρτυρίαν : testimonium + agni illius (+ τοῦ ἀρνίου); vgl. sy^{ph} : testi-
 monium + Iesu und arm : testimonium + eius.
- 6,10 λέγοντες : et dixerunt = sy^{ph} et dicebant (verb. dicentes); vgl. arm :
 quia (« manche » qui) dicebant.
 ὁ δεσπότης : rex (voc.) gegen sy^{ph} + arm.
 οὐ κρινεῖς καὶ ἐκδικεῖς : non iudicas (om καὶ ἐκδικεῖς) gegen sy^{ph} + arm.
 ἐπὶ τῆς γῆς : terrae (om ἐπὶ) = sy^{ph} + arm.
- 6,11 αὐτοῖς ἐκάστω : illis (om ἐκάστω) = arm gegen sy^{ph}.
 ἐρρέθη = dictum-est (n i c h t dixit!).
 πληρωθῶσιν : consummentur = sy^{ph} gegen arm.
 καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν : cum (om καὶ) illis servi gegen sy^{ph} + arm.
- 6,12 τὴν σφραγίδα ἔκτην : s e x t u m sigillum gegen sy^{ph} + arm (= 6,3,5,7).
 ἐγένετο μέλας : niger factus-est = sy^{ph} : (et sol sicut saccus pili) niger
 factus-est gegen arm.
 ὅλη : una-cum omni (= totaliter) vgl. arm : πληρη^{ph} (= tota adj.
 und totaliter adv.) gegen sy^{ph}.
- 6,13 βάλλει : c u m decutit; vgl. sy^{ph} : qui dimittit gegen arm (sicut folia
 fici quia vehementer moventur a vento).
- 6,14 ἀπεχωρίσθη... ἐλίσσόμενον : <prorsus> involutus-est ... <prorsus>-
 involutus (<prorsus>involutum) gegen sy^{ph} + arm.
 πᾶν ὄρος καὶ νῆσος : o m n e s m o n t e s e t c o l l e s (vgl. βουνος); vgl.
 arm : omnes montes et i n s u l a e (!) gegen sy^{ph} (et omnis mons et
 omnis insula).
- 6,16 λέγουσιν : loquebantur = arm; vgl. sy^{ph} (part.).
 καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου : super thronos (pl. t.) sedentis gegen sy^{ph} +
 arm (om).
- 6,17 καὶ τίς : et (nur B⁺ + C⁺) quis = sy^{ph} + arm; quis (A⁺) gegen sy^{ph}
 + arm.
- 7,1 μετὰ τοῦτο : e t post hoc (καὶ μετὰ ταῦτα) = sy^{ph} + arm.
 πνέη ἄνεμος : f l a r e n t (om ἄνεμος) gegen sy^{ph} + arm.
- 7,2 ἔχοντα : e t habebat = sy^{ph} + arm.
- 7,3 λέγων : quoniam (!) gegen sy^{ph} (et dixit) und arm (et dicebat).
- 7,4 ἐσφραγισμένοι : obsignato r u m gegen arm (signati); sy^{ph} om signati.

- 7,5 ἐκ φυλῆς (dreimal) : ex semine gegen sy^{ph} + arm (= 5,5).
ἐσφραγισμένοι : o b s i g n a t o r u m gegen arm (dreimal signati); sy^{ph} om signati.
- 7,6 ἐκ φυλῆς (dreimal) : ex semine gegen sy^{ph} + arm.
- 7,7 ἐκ φυλῆς (dreimal) : ex semine gegen sy^{ph} + arm.
- 7,8 ἐκ φυλῆς (dreimal) : ex semine gegen sy^{ph} + arm.
ἐσφραγισμένοι : o b s i g n a t o r u m gegen sy^{ph} + arm.^e
- 7,9 ἐκ παντὸς ἔθνους : ex omnibus gentilibus (= Gentibus) = arm gegen sy^{ph}.
φθίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν : in-manibus eorum palmae A⁺ = sy^{ph} gegen arm; in-manibus eorum palmas habebant B⁺ + C⁺; vgl. arm (et p a l m a s in manibus eorum).
- 7,10 κρᾶζουσιν... λέγοντες : vociferabantur ... et loquebantur = arm; vgl. sy^{ph}: clamabant *part.* ... et dicebant *part.*).
ἡ σωτηρία : v i v i f i c a t i o gegen sy^{ph} (!) + arm.
τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ... καὶ τῷ ἀρνίῳ : Dei nostri sedentis ... et Agni = arm gegen sy^{ph}.
- 7,11 ἐνώπιον τοῦ θρόνου : coram throno + eius gegen sy^{ph} + arm.
- 7,12 λέγοντες : et loquebantur; vgl. sy^{ph} : dum dicunt und arm (dicendo).
ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς : et potentia (om καὶ ἡ ἰσχὺς : δύναμις und ἰσχὺς) gegen sy^{ph} (et robur) und arm (et gratia!).
τῷ θεῷ ἡμῶν : Dei nostri = arm gegen sy^{ph}.
- 7,13 καὶ ἀπεκρίθη εἰς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι : et mihi-reddidit (= respondit) unus ex sacerdotibus et mihi dixit = sy^{ph} : et respondit unus ex presbyteris et dixit mihi gegen arm : et dicit ad me unus ex presbyteris (om : ἀπεκρίθη καί).
καὶ πόθεν : a u t unde; vgl. arm : et a u t unde gegen sy^{ph} : et unde.
- 7,14 αὐτάς : om illas = arm gegen sy^{ph} (eas).
- 7,16 πέση : veniet gegen sy^{ph} + arm.
- 7,17 τὸ ἀνὰ μέσον : qui est inter (= in medio); sy^{ph} : quod in medio gegen arm.
ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων : ad<versus> fontes aquae vivae gegen sy^{ph} + arm.
- 8,1 τὴν σφραγίδα τὴν ἑβδόμην : septimum sigillum gegen sy^{ph} + arm (= 6,12).
- 8,3 ἔχων : qui habebat = arm; vgl. sy^{ph} et exstitit.
θυμιάματα πολλά : incensum ingens = arm gegen sy^{ph}.
ταῖς προσευχαῖς : orationi (n i c h t orationem) gegen sy^{ph}; im Armenischen ist aber *μηοթք* plurale tantum (orationes = oratio), kann also auch hier als Vorlage gedient haben!

^e arm hat 7,5-8 wie die lateinische Vulgata hinter jeder Zahl den Zusatz signati.

- τῶν ἁγίων πάντων : sanctorum (*om πάντων*) gegen sy^{ph} + arm.
 τὸ ἐνώπιον : quod est coram; vgl. sy^{ph} quod coram gegen arm.
- 8,4 ταῖς προσευχαῖς : ad<versus> orationem; vgl. arm : orationes (= oratio); aber auch Verlesung aus sy^{ph} möglich : ܡܠܟܐ in orationibus kann unvokalisiert auch als Singular gelesen werden : in oratione.
- 8,5 ἐγέμισεν αὐτόν : implevit (*om αὐτόν*) gegen sy^{ph}; arm *om καὶ ἐγέμισεν αὐτόν*.
- 8,6 οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι : et Angeli (*om ἑπτὰ*) gegen sy^{ph} + arm.
 οἱ ἔχοντες : qui habebant = arm; vgl. sy^{ph} : super quos.
 ἵνα σαλπίσωσιν : ad-dandum [tubam] = sy^{ph} + arm.
- 8,7 ἐβλήθη : venit gegen sy^{ph} + arm.
- 8,8 πυρὶ καιόμενον : c o n f l a g r a n s (*adj.*) igne gegen sy^{ph} + arm : *om igne*.
 ἐβλήθη : incidit (*aor.*) = sy^{ph} + arm.
 ἐγένετο τὸ τρίτον τῆς θαλάσσης : tertia-pars maris facta-est gegen sy^{ph} + arm.
- 8,9 ἀπέθανεν : exstirpata-est = arm gegen sy^{ph}.
 τὰ ἔχοντα ψυχὰς : quibuscum est spiritus (anima); vgl. sy^{ph} : in quo existit (est) anima gegen arm.
- 8,11 λέγεται : est ; vgl. arm : (et) erat (nomen) gegen sy^{ph}.
 ἐγένετο : subversa-est gegen arm (*om*) und sy^{ph} (facta-est).
 τῶν ἀνθρώπων : ex hominibus gegen sy^{ph} + arm.
 ἀπέθανον : exstirpati-sunt gegen arm + sy^{ph}.
- 8,12 καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνη τὸ τρίτον αὐτῆς καὶ ἡ νύξ : et tertia-pars eius (eorum C⁺) iam-non appareret et dies et nox gegen sy^{ph} (et dies non apparuit tertia-pars eius et nox) und arm (et tertia-pars noctis : sehr gekürzt).
- 8,13 λέγοντος : qui loquebatur = sy^{ph} : qui dicebat (*part.*); vgl. arm : quia dicebat.
 οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ : vae est, vae est, vae est = gegen sy^{ph} + arm.
 ἐπὶ τῆς γῆς : terrae = sy^{ph} gegen arm (vgl. 6,10).
- 9,1 πεπτωκότα : q u a e desuper-cecidit = sy^{ph} gegen arm (quia stella una cecidit).
- 9,2 *om και ηνοιξεν το φρεαρ της αβυσσου* = sy^{ph} + arm.
 μεγάλης : conflantis (*καιομενης*) gegen arm (magni); vgl. sy^{ph} (magni + accensi).
- 9,3 ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς : p o t e s t a s s c o r p i o n u m t e r r a e B⁺ (*om sicut habent potestatem*) gegen A⁺ + sy^{ph}; vgl. arm (*om habent*).
- 9,4 εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους : s e d homines; vgl. sy^{ph} : s e d si homines und arm : at solum hominem.
 ἐπὶ τῶν μετώπων : super frontes + eorum = sy^{ph} + arm.

- 9,5 *μῆνας πέντε* : *quinque menses* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
σκορπίου ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον : *scorpionis (nicht scorpionum) quando ei- (nicht eis-) datur (ei-dabitur A + B+) in-hominem*; vgl. *sy^{ph}* : *quando cadit (= cadet: part.) super hominem* gegen *arm* (*qui percutit hominem*)
- 9,6 *εὕρῃσουσιν αὐτόν* : *invenient (om αὐτόν) = arm* gegen *sy^{ph}*.
φεύγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν : *fugiet ex (= ab) illis mors = arm* gegen *sy^{ph}*.
- 9,7 *τὰ ὁμοιώματα* : *similitudo = arm* gegen *sy^{ph}*; + *huiusmodi (= talis)* erit gegen *sy* + *arm*.
ὅμοια ἵπποις : *similes + erunt* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ : *coronae (om ὅμοιοι) aureae (χρυσοί)* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
- 9,9 *θώρακας ὡς θώρακας* : *catenas sicut catenas* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
τρέχόντων : *qui current (= currunt) = sy^{ph} (part.) und arm (praes.)*.
- 9,10 *ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν* : *caudis (instr.) earum habent (habebant C+) potestatem (om αὐτῶν)* gegen *arm* : *in caudis earum, et habebant potestatem (om αὐτῶν) und sy^{ph} : in caudibus earum et potestas earum*.
- μῆνας πέντε* : *quinque menses* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
- 9,11 *ὄνομα αὐτῷ* : *nomen eius = arm* gegen *sy^{ph}* (*cuius nomen*).
καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει : *graece autem habet nomen apolion* gegen *sy^{ph}* (*et aramaice nomen ei est solvens*) und *arm* (*qui vocatur in armeniano sermone perditio*).
- 9,12 *ἡ οὐαὶ ἡ μία* : *unum illud vae (Wortstellung!)* gegen *arm* + *sy^{ph}*.
ἔρχεται : *veniunt = sy^{ph} + arm*.
- 9,13 *τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* : *quod est coram Deo*; vgl. *sy^{ph}* : *quod ante Deum* und *arm* : *qui (Subjekt viventes statt cornua!) erant coram altare Dei*.
- 9,14 *λέγοντα* : *qui loquebatur (dicebat) = sy^{ph}*; vgl. *arm* : *quia dicebat*.
ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα : *quoniam (direkte Rede!)* : *Qui habes tubam* gegen *sy^{ph}* + *arm*.
τοὺς δεδεμένους : *qui colligati sunt = sy^{ph}* gegen *arm*.
- 9,15 *εἰς τὴν ὥραν* : *propter tempus illud (= horam illam)*; vgl. *arm* : *in tempus (= horam)^f*.
- 9,16 *δισμυριάδες μυριάδων* : *duo-decem-millia decem-millium*; vgl. *arm* : *decem-millia decem-millium et millia-millium* gegen *sy^{ph}* : *duo myriades myriadum*.
- 9,17 *ἔχοντας θώρακας πυρίνους* : *habebant catenas ignis (igneas)*; vgl. *arm* : *qui habebant lorica igneam (pl.t. = pl.?) und sy^{ph} : super eos exstitit lorica ignis*.

^f Armenisches *Ժամ* (hora tempus,) wurde als Lehnwort auch hier zum georgischen *ჰამო*.

- 9,18 ἐκπορευομένου : quae prodibant gegen sy^{ph} + arm (quod prodibat).
- 9,19 ἐν τῷ στόματι : in oribus = arm gegen sy^{ph}.
 αὐτῶν : om eorum gegen sy^{ph} + arm.
 ἔχουσαι : et habent; vgl. arm : et habebant gegen sy^{ph} (om).
- 9,20 ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις : ex his vulnerationibus (= plagis) gegen sy^{ph} + arm.
- 10,1 ἄλλον ἄγγελον : Angelum (om αλλον) gegen sy + arm (sy^{ph} om ἰσχυρόν).
 περιβεβλημένον νεφέλῃν : et vestitus-erat nube = sy^{ph} + arm.
 καὶ ἡ ἱρις ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ : et iris + quae est arcus caeli graece, fuit super caput eius; vgl. sy^{ph} et arcus caeli super caput eius und arm : et arcus-caelestis super caput eius.
- 10,2 ἔχων ἐν τῇ χειρί : habebat (εἶχεν = sy^{ph} + arm) in-manibus gegen sy^{ph} + arm.
 τὸν δὲ εὐώνυμον : et sinistrum = arm gegen sy^{ph}.
- 10,4 λέγουσαν : quae mihi-loquebatur; vgl. sy^{ph} : quae dicebat und arm : quia dicebat.
 μὴ αὐτὰ γράψῃς : ne (om αὐτά) describas = arm gegen sy^{ph}.
- 10,5 ἐστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς : super terram et super mare stantem gegen sy^{ph} + arm.
- 10,6 ἐν τῷ ζῶντι : per-illum qui vivus est = sy^{ph} (qui vivens) gegen arm.
 τὰ ἐν... τὰ ἐν... τὰ ἐν = quod est in — quod est in — quod est in gegen sy^{ph} + arm.
- 10,7 ὅταν = qui gegen sy^{ph} + arm.
- 10,8 ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ : audiavi prius : om ἐκ τοῦ οὐρανοῦ gegen sy^{ph} + arm.
 λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν : loquebatur mihi quoniam gegen arm (loquebatur mecum et dicit) und sy^{ph} (quae loquebatur mecum et dixit).
 ὕπαγε λάβε : abi et tolle gegen sy^{ph} + arm.
 ἐν τῇ χειρί : in manibus gegen sy^{ph} + arm (vgl. 10,2).
 ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς : super mare et (om super) aridam = arm gegen sy^{ph}.
- 10,9 λέγων : et dixi gegen arm (petii) und sy^{ph} (dum dico).
 λέγει : dixit = sy^{ph} gegen arm (dicit).
 ἔσται γλυκύ : suavis erit gegen sy^{ph} (erit : om suavis) und arm (est suavis).
- 10,10 ἐκ τῆς χειρός : ex manibus gegen sy^{ph} + arm (vgl. 10,8).
 κατέφαγον αὐτό : comedi (om αὐτό) gegen sy^{ph} + arm.

ὡς μέλι γλυκύ : s u a v i s sicut mel gegen sy^{ph} (sicut mel suavis) und arm (sicut mel : om suavis).

10,11 λέγουσιν : dixit (dixerunt A⁺) = sy^{ph} (dixit) gegen arm (dicit). πολλοῖς : terrae = arm gegen sy^{ph}.

APOKALYPSE 11-16

11,1 Et commodata-est mihi arundo, similis virgae, et mihi dixit : Surge et emetire templum Dei et altare et adorantes in illo. 2 Et aula illa, quae est foris templum, abice foras et ne emetiaris illam, quia tradita-est illa gentilibus (= Gentibus), et civitatem illam⁵⁹ sanctam conculcabunt quadraginta et duobus mensibus (*praed.*). 3 Et tradam duobus illis testibus meis, et prophetabunt mille ducentis et sexaginta diebus (*praed.*), convestiti saccis. 4 Hi sunt duae illae Olivae (*verb.* olei-bacae) et duo candelabra, stantes coram Domino omnis terrae. 5 Et qui voluerit (*fut. I.*)⁶⁰ vexare eos, ignis prodit ex ore eorum et comedit inimicos eorum; et qui-quoque voluerit (*fut. II.*) vexare eos (*verb.* vexationem eorum), ita (*verb.* hoc-modo)⁶¹ fas-est mori eum⁶². 6 Hi habent potestatem praecludere caelos, ut non (= ne) pluatur in-diebus illis prophetiae eorum; et potestatem habent super aquas, ut subvertant ad-sanguinem et ut confringent terram, quotiescumque voluerint, omni (+ *ve*)⁶³ vulneratione (= plaga). 7 Et quando consummaverint (*fut. II.*) testimonium eorum (= suum), bestia illa, quae exoritur (= ascendit) ab-abysso, bellum-faciet cum illis et vincet et occidet illos. 8 Et cadavera eorum super vicos (= plateas) civitatis illius magnae, quae vocatur spiritaliter Sodoma (sodomi) et Aegyptus (egwiptē), ubi (+ *igi*) Dominus eorum crucifixus-est⁶⁴. 9 Et videbunt populi et tribūs et linguae et gentiles (= Gentes) cadavera eorum tribus diebus et dimidia-parte (= dimidio *praed.*) et non [re]linquent (= sinent) collocari (= poni) in monumentis⁶⁵. 10 Et heredes (= incolae) terrae pergaudebunt super illos et delectabuntur et munerata tradent invicem, quia hi duo prophetae vexaverunt heredes (= incolas) terrae. 11 Et post tres illos et⁶⁶ dimidiam-partem (= dimidium) dies⁶⁶ spiritus (*nom.*) Dei vivi intravit cum illis (= apud illos); et surrexerunt⁶⁷ super pedes eorum (= suos), et timor magnus corruit super illos, qui spectaverunt illos. 12 Et audierunt vocem magnam a-<super>caelo, quae loquebatur illis : Exorimini (= ascendite) hic (= huc). Et ascenderunt ad-<super>caelum nubibus (nube). Et viderunt illos inimici eorum. 13 Et in illo die factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) motus magnus, et decima-pars civitatis

⁵⁹ om C⁺. — ⁶⁰ voluerint (*fut. I.*) C⁺. — ⁶¹ ita (*verb.* hoc [-modo]) C⁺. — ⁶² eos B⁺. —

⁶³ omni B⁺. — ⁶⁴ crucifixus-erit C⁺. — ⁶⁵ in monumento A⁺. — ⁶⁶ dies et dimidiam-partem (= dimidium) B⁺. — ⁶⁷ <con>steterunt C⁺.

corrui, et extirpati-sunt ex (= a) motu illo homines septem millia, et alii (= reliqui) illi timefacti fuerunt et tradiderunt (= dederunt) gloriam Deo caelorum. 14 Vae illud secundum praeterivit, et⁶⁸ ecce en Vae illud tertium venit (*prae.*) cito. 15 Et septimus ille⁶⁹ Angelus prostravit tubam (in-tubam?), et factae-sunt (*verb. operatae-sunt pass.*) voces magnae in caelis, quae loquebantur : Factum-est (*verb. operatum-est pass.*) regimentum (= regnum) regionis (= mundi) Domini nostri et Christi eius. 16 Et rursum [viginti et quattuor]⁷⁰ illi sacerdotes (= presbyteri)⁷¹, qui sedent coram throno Dei⁷² super thronos eorum (= suos), conciderunt (= ceciderunt) super os (= vultum) et adoraverunt Deum. 17 Et dixerunt : Gratias-agimus tibi, Domine Deus (*voc.*)⁷³, omne (*gen.*)prehendens (= παντοκράτωρ), qui es et⁷⁴ qui (+ *ege*) fuisti, quia accepisti potentiam istam⁷⁵ tuam magnam et <per>-regnas. 18 Et gentiles (= Gentes) suscensuerunt (= irati-sunt). Et venit ira tua et tempus mortuorum iudicari (*gen.*) et ad-tradendum mercedem servis tuis prophetis et sanctis et timentibus nomen tuum (*gen.*), pusillis et magnis. 19 Et patefactum-est templum Dei in caelis, et visa-est arca illa foederis (*verb. pollicitationis*) Dei in templo eius, et facta-sunt (*verb. operata-sunt pass.*) fulgura et tonitrua et voces et grando magna.

12,1 Et prodigium (= signum) magnum apparuit in caelis : Mulier, quae vestita-erat sole, et luna fuit subter pedibus eius et super caput⁷⁶ eius corona stellarum duodecim. 2 Et ad-ventrem-[ac]ceperat (*impers.* = gravida facta-erat) et clamabat, quia dolebat et plectebatur (= cruciabatur) ad-gignendum (= pariendum). 3 Et visum-est aliud prodigium (= signum) in caelis, et ecce cetus igneus (*verb. [qui] ignis gen.*) magnus, cui exstiterunt (= qui habuit) capita septem et cornua decem, et super capita eius septem coronae. 4 Et cauda eius transtrahebat tertiam-partem stellarum caeli, et desuper-quassit illas ad-terram. Et cetus ille stetit coram muliere illa, quae in-animo-habebat gignere (= paritura erat), ut⁷⁷ ubi (*temp.*) genuisset (peperisset) deglutiret liberum (= filium) eius. 5 Et genuit (= peperit) illa filium pusionem, qui in-animo-habet pascere omnes gentiles (= Gentes) virga ferreā, et raptus factus-est (*verb. operatus-est pass.*) filius eius ad<versus> Deum et ad<versus> thronum eius. 6 Et mulier illa fugiebat ad-desertum, ubi (+ *igi*) habet locum praeparatum per Deum, ut ibi <ex>alerent illam⁷⁸ mille et ducentis et sexaginta diebus (*praed.*). 7 Et factum-est (*verb. operatum-est pass.*) bellum in caelis : Michael (mik'ael) et angeli eius bellabant cetum illum (= cum ceto illo), et cetus et angeli eius bellabant illos (= cum illis). 8 Et non (*ver*) praevaluit et⁷⁹ nec adhuc inventus-est ei locus in caelis. 9 Et desuper-

⁶⁸ om et B+. — ⁶⁹ om ille B+. — ⁷⁰ om viginti et quattuor A+ B+ C+. — ⁷¹ sacerdotes illi A+ B+. — ⁷² coram throno Dei qui sedent C+. — ⁷³ om Deus A+ B+ — ⁷⁴ quia tu es B+. — ⁷⁵ illam A+ B+. — ⁷⁶ in-capite B+. — ⁷⁷ quae C+. — ⁷⁸ <ex>aleret illum C+. — ⁷⁹ om et B+.

cecidit cetus ille magnus, serpens [qui] initii (= ab initio) qui vocatur daemon et satanas (satana), qui decipit omnem regionem (= mundum); desuper-cecidit ad-terram et angeli eius cum eo desuper-ceciderunt. 10 Et audiui vocem magnam in caelis, quae loquebatur, quoniam: Nunc facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) vivificatio (= salus) et potentia et regimentum (= regnum) Dei nostri et potestas Christi eius, quia desuper-cecidit accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos coram Deo nostro die (*praed.*) et⁸⁰ nocte (*praed.*). 11 Et illi vicerunt illum sanguine illo Agni et verbo testimonii eius (= sui) et non perdixerunt spiritus eorum (= suos) usque ad mortem. 12 Propter hoc gaudete caeli et omnes <per>habitantes in illo (*sg*!). Vae est terrae et mari (*gen.*), quia degressus-est daemon [ad]versus vos, plenus cordis-furore magno, quia scit, quoniam paucum tempus ei-<situm->est (= habet). 13 Et quando vidit cetus ille, quoniam desuper-cecidit ad-terram, persecutionem-fecit mulieri illi, quae genuit (= paruit) filium illum pusionem. 14 Et traditae-sunt mulieri illi duae alae aquilae illius magnae, ut volaret ad-desertum in-locum illum, ut <ex>aleretur ibi in-annum et in-annos et in-partem⁸¹ anni-peculiaris ex (= ab) ore (= vultu) serpentis illius. 15 Et e<sursum>misit serpens ille ex ore suo aquam sicut flumen post mulierem illam⁸², ut-forte auferret mulierem⁸³ illam flumen illud (*nom.*). 16 Et adiuvit terra mulierem illam, et pandit (*aor.*) terra os suum et deglutivit flumen illud, quod e<sursum>posuit cetus ille ab-ore suo (*abl.*). 17 Et susceperunt cetus ille propter mulierem illam et abiit ad-bellum-faciendum cum aliis (= ceteris) illis seminis illius, qui observant mandatum Dei et habent testimonium Iesu. 18 Et <con>steti ego super arenam maris.

13,1 Et vidi bestiam unam exorientem (= ascendentem) a-mari, quae habebat decem cornua⁸⁴ et septem capita⁸⁵ et super cornua eius decem coronae et super capita eius nomina blasphemiae. 2 Et bestia, quam vidi, fuit similis pardo (*gen.*), et pedes eius sicut [qui] ursi, et os eius sicut os leonis. Et tradidit illi cetus ille potentiam suam et thronum suum et potestatem magnam. 3 Et unum ex capitibus eius, quod mactatum fuit ad-mortem, et vulneratio (= plaga) illa mortis eius sanata-est. Et demirabatur omnis (+ *ve*)⁸⁶ terra propter bestiam illam. 4 Et adoraverunt cetum illum⁸⁷, qui quoque tradidit potestatem illam bestiae illi; et adoraverunt bestiam et loquebantur: Quis est similis bestiae illi (*gen.*)? Quis praevalens est (= potest) ad-bellandum illam (= bellare cum illa)⁸⁸? 5 Et traditum-est ei os magn[opere] loquens et blasphemator (= blasphemans), et tradita-est ei potestas facere (*term.*) bellum quadraginta et duos menses (*praed.*). 6 Et pandit (*aor.*) os suum ad-blasphemiam ad<versus> Deum, blasphemare nomen eius et tabernaculum

⁸⁰ *om* et *B*⁺. — ⁸¹ in-dimidium-partem *C*⁺. — ⁸² post mulierem illam aquam sicut flumen *C*⁺. — ⁸³ *om* mulierem *A*⁺ *B*⁺. — ⁸⁴ cornua decem *C*⁺. — ⁸⁵ capita septem *C*⁺. — ⁸⁶ *om ve C*⁺. — ⁸⁷ *om* illum *A*⁺ *B*⁺. — ⁸⁸ bestiam (= cum bestia) *C*⁺.

(*verb.* hereditatem) eius et⁸⁹ in caelis <per> habitantes illos. 7 Et traditum-est ei bellum-quoque⁹⁰-facere ad<versus> sanctos et vincere eos (*term.*); tradita-est ei⁹¹ potestas super omnem tribum et populum et linguam et generationem. 8 Et adorabunt⁹² illam omnes heredes (= incolae) terrae, quorum nomina (*coll.*)⁹³ non descripta sunt (*verb.* est) ab initio regionis (= mundi) in-libro illo⁹⁴ vitae Agni illius mactati. 9 Qui habet aures, audiat (*imp.*). 10 Qui habet captivitatem, abit [ad-captivitatem]⁹⁵; qui gladio (*instr.*) fas-est (= oportet) eum (*gen.*) occidi, [gladio suo occidetur]⁹⁶. Hic (*adv.*) est patientia et fides sanctorum. 11 Et vidi aliam bestiam, exorientem (= ascendentem) a-terra, et habebat cornua duo similia Agno (*gen.*), et consultabat sicut cetus. 12 Et potestatem primae illius bestiae omnem operatur (*praes. consuet.* = operabatur?)⁹⁷ coram eo et faciebat terram et omnes heredes (= incolas) eius, ut adorarent bestiam illam primam, cuius vulneratio (= plaga) mortis eius curata-est. 13 Et operatur (*praes. consuet.*) prodigia (= signa) magna, et ut ignis degrederetur a-<super>caelo coram hominibus. 14 Et decipit⁹⁸ [heredes (= incolas)]⁹⁹ illos, qui sunt super terram, propter prodigia (= signa) illa, quae tradita-sunt illi (*dat.*) operari coram bestiā illā, et loquitur heredibus (= incolis) terrae, ut operarentur imaginem bestiae illius, quae (+ *igi*) habebat vulnerationem (= plagam) et vixit ex gladio. 15 Et traditum-est ei spiritum tradere (*term.*) imagini illi bestiae, ut loqueretur imago bestiae illius et faceret, omnes qui non adoraverint (*fut. II.*) imaginem bestiae, ut¹⁰⁰ occiderentur. 16 Et faciet (*fut. II.*) omnes (+ *ve*) — pusillos et magnos et¹⁰¹ divites et pauperes et ¹⁰¹ nobiles et servos —, ut accipiant sigillum (*verb.* anulum) super manum eorum (= suam) dexteram aut super frontem eorum. 17 Et ut nemini potestas-sit (= et ne quis possit) emere, aut divendere, at (= nisi) qui habebunt sigillum (*verb.* anulum) nominis bestiae illius, aut numerum nominis eius. 18 Hic (*adv.*) est sapientia; qui habet mentem, sublevet (= computet *imp.*) numerum illum bestiae, quia numerus hominis est numerus eius sexcenti sexaginta et sex.

14,1 Et vidi, et ecce Agnus ille¹⁰² stans super montem Sion(sion) et cum illo numerus centum quadraginta et quattuor millia (*sg.*), quae habebant nomen eius et nomen Patris eius descriptum super frontes eorum (= suos). 2 Et audiui a-<super>caelo vocem, sicut vocem aquarum multarum et sicut vocem tonitruui magni; et vocem illam, quam audiui, sicut citharoedorum, qui dabant in-citharis eorum (= suis). 3 Et cantabant hymnum (= canticum) novum coram throno et coram quattuor illis vivis et sacerdotibus (= presbyteris), et nemo praevalens fuit (= potuit) agnoscere hymnum

⁸⁹ om et C⁺. — ⁹⁰ om quoque A⁺ C⁺. — ⁹¹ ei-tradita-est C⁺. — ⁹² adoraverunt C⁺. — ⁹³ nomen B⁺. — ⁹⁴ om illo A⁺ B⁺. — ⁹⁵ om ad-captivitatem A⁺ B⁺ C⁺. — ⁹⁶ om gladio suo occidetur A⁺ B⁺ C⁺. — ⁹⁷ operatur (*praes.*) C⁺. — ⁹⁸ decipiet C⁺. — ⁹⁹ meos (*om* incolas) A⁺ B⁺ C⁺. — ¹⁰⁰ om ut B⁺ C⁺. — ¹⁰¹ om et B⁺ C⁺. — ¹⁰² om ille A⁺ B⁺.

illum, at (= nisi) centum quadraginta et quattuor millia empti ex (= a) terra. 4 Hi sunt, qui (+ *igi*) cum mulieribus non inquinati-sunt, quia virgines (*praed.*)¹⁰³ sunt; hi sunt, qui <intro>sequuntur Agnum illum, ubi quoque (= ubicumque) ambulabit; hi per Iesum empti sunt ex hominibus ad-sacrificium (ut-sacrificium) Dei et Agni. 5 Et non inventa-est in-ore eorum mendaciloquentia (= mendacium) quia integri (*praed.*)¹⁰⁴ sunt coram throno Dei¹⁰⁵. 6 Et vidi Angelum volantem inter caelum et terram, et habebat evangelium aeternum ad-evangelizandum heredibus (= incolis) terrae et super omnem populum et tribus et linguas et gentiles (= Gentes). 7 Loquebatur voce magna : Timete Dominum et tradite (= date) illi (*dat.*) gloriam, quia venit tempus (= hora) iudicii eius, et adorete illum qui operatus-est (= fecit) caelum¹⁰⁶ et terram et mare et fontes aquarum. 8 Et alius, secundus Angelus <intro>secutus-est illum et loquebatur : Corruit Babylon (babiloni) illa¹⁰⁷ magna, [quia]¹⁰⁸ ex (= a) vino illo cordis-furoris fornicationis eius (= suae) potavit omnes gentiles (= Gentes). 9 Et alius Angelus tertius <intro>secutus-est illum et loquebatur voce magna : Qui quoque adoraverit (*fut. II.*) bestiam illam et imaginem eius et acceperit sigillum (*verb.* anulum) in-fronte eius (= sua) aut in-manu eius (= sua), 10 ille quoque bibet (*fut. II.*) ex vino illo cordis-furoris Dei, quod (+ *igi*) temperatum (= mixtum) est ut-inaquosum (*term.*) in poculo illo¹⁰⁹ irae eius, et torquebitur igne et sulphure coram sanctis Angelis et coram Agno. 11 Et fumus tortūs eius de-aeternitate [usque] ad aeternitatem ascendet, et non¹¹⁰ habebunt requiem die (*praed.*) et nocte (*praed.*), qui quoque adoraverint (*Fut. II.*) bestiam illam et imaginem eius, aut acceperint sigillum (*verb.* anulum) nominis eius. 12 Hic (*adv.*) est patientia sanctorum, qui <per>custodiverint mandata Dei et fidem Iesu (iesujsi). 13 Et audivi vocem a-<super>caelo, quae mihi-loquebatur : Describe : Beati sunt mortui illi, qui per Dominum morientur (*fut. II.*) abhinc. Loquitur Spiritus : Utique, ut requiescant ex (= a) molestiis (= laboribus) eorum (= suis), et opus eorum <intro>sequetur cum illis. 14 Et vidi, et ecce nubes alba, et super nubem illam sedentem similem Filio (*gen.*) hominis; et habebat super caput suum coronam auream (*verb.* [quae] auri) et in-manibus eius (= sua) falcem acutam. 15 Et alius Angelus prodivit e templo et vocem-fecit voce magna sedenti illi super nubem : Tende (= mitte) falcem istam tuam et <re>mete, quia venit tempus metendi, et exaruit messio (= messis) illa¹¹¹ terrae. 16 Et tetendit (= misit) sedens ille ¹¹² super nubem falcem suam ad-terram et <re>messuit terram. 17 Et alius Angelus prodivit e templo illo <super>caeli et habebat ille quoque falcem gladium(!) 18 Et alius Angelus prodivit ex altari, qui

¹⁰³ virgines (*pl.*) *C*⁺. — ¹⁰⁴ *om* coram throno Dei *B*⁺ *C*⁺. — ¹⁰⁶ caelos *C*⁺. — ¹⁰⁷ Babylon (babilovni) : *om* illa *C*⁺. — ¹⁰⁸ *om* quia *A*⁺ *B*⁺ *C*⁺. — ¹⁰⁹ *om* illo *C*⁺. — ¹¹⁰ nihil *C*⁺. — ¹¹¹ *om* illa *B*⁺. — ¹¹² *om* ille *C*⁺.

habebat potestatem super ignem, et vocem-fecit voce magna [ei], qui (+ *igi*) habebat falcem gladium, quoniam : Tende (= mitte) falcem istam gladium et collige botros terrae illius vineae¹¹³ quia matura est uva illa terrae. 19 Et protulit (= misit) Angelus ille falcem suam ad-terram et <re>congregavit vineam terrae et inlocavit (= immisit) in-torcular illud cordis-furoris Dei magnum¹¹⁴. 20 Et calcatum-est torcular illud extra civitatem, et e<xtra>-gressus-est sanguis e torculari illo usque ad¹¹⁵ frenum (frena) equorum longe a-mille sexcentis stadiis.

15,1 Et vidi aliud prodigium (= signum) in caelis magnum et mirabile, Angelos septem, qui habebant septem illas vulnerationes (= plagas) post-remas, quia super illas vulnerationes (= plagas) consummatus-est cordis-furor Dei. 2 Et vidi sicut¹¹⁶ mare vitreum (*verb.* [quod] vitri), immixtum igne, et qui quoque vincunt (*it.*) imaginem illam et bestiam et numerum illum nominis eius, stantes fuerunt super mare illud vitreum et habebant citharas Dei. 3 Et cantant hymnum (*verb.* canticum) Moysis (mosē)¹¹⁷, servi Dei, et hymnum (canticum) illum Agni et loquuntur : Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus, omne prehensens (= παντοκράτωρ); iustae et verae sunt viae tuae, rex sanctorum¹¹⁸. 4 Quis non timebit te, Domine, et glorificabit nomen tuum? quia tu solus es sanctus, et omnes venient et adorabunt coram te, quia iustitiae tuae manifestatae sunt. 5 Et post hoc vidi, quia patefactum-est templum tentorii (= tabernaculi) illius testificationis in caelis. 6 Et prodierunt septem illi Angeli, qui habebant septem illas vulnerationes (= plagas), qui vestiti-erant veste-telae (= lino) munda (*verb.* sancta) et splendida et super pectora eorum¹¹⁹ cincti-erant cincturis aureis (*verb.* [quae] auri). 7 Et unus ex quattuor¹²⁰ illis vivis tradidit (= dedit) septem illis Angelis septem discos (= phialas) aureos, plenos cordis-furore Dei, qui (+ *igi*) vivus est de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. 8 Et impletum-est templum illud fumo ex (= a) gloria Dei et ex (= a) virtute eius. Et nemo praevalens fuit (= potuit) intrare (*term.*) in-templum, donique consummarentur septem illae vulnerationes (= plagae) septem illorum Angelorum.

16,1 Et audivi vocem magnam, quae loquebatur septem illis Angelis, quoniam : Abite et effundite septem istos discos (= phialas) cordis-furoris Dei super terram. 2 Et unus ille abiit et effudit discum suum (= phialam suam) super terram, et factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*) virus (= ulcus) malum super homines, qui quoque habebant sigillum (*verb.* anulum) illud bestiae super illos (= se); et adorabant imaginem eius. 3 Et secundus Angelus effudit super mare, et factus-est (*verb.* operatus-est *pass.*) sanguis, sicut mortui; et omnis spiritus (= anima), qui fuit in mari, mortuus-est. 4 Et

¹¹³ botros illos vineae illius terrae C⁺. — ¹¹⁴ Dei magni B⁺ C⁺. — ¹¹⁵ usque in C⁺. — ¹¹⁶ om sicut A⁺ B⁺. — ¹¹⁷ (mose) A⁺ B⁺. — ¹¹⁸ statt Lesung des Kommentars : gentilium (= Gentium) A⁺ B⁺ C⁺. — ¹¹⁹ illa C⁺. — ¹²⁰ om quattuor A⁺.

tertius effudit super flumina et super fontes aquarum, et subversae (subversi)-sunt ad-sanguinem. 5 Et audiui ex (= ab) Angelo¹²¹ aquarum, qui loquebatur: Iustus es tu, Domine¹²², qui (+ *ege*) es et fuisti sanctus, quia hoc iudicasti. 6 Quia sanguinem sanctorum et prophetarum effuderunt, et sanguine<m> potavisti illos, quia digni sunt. 7 Et audiui [quem] altaris quia¹²³ loquebatur: Utique, Domine Deus, omneprehendens (= παντοκράτωρ), iusta et vera sunt iudicia tua. 8 Et quartus Angelus effudit discum (= phialam) suum super solem, et traditum (= datum)-est illi¹²⁴ igne comburere homines. 9 Et combusti-sunt homines aestu magno, et blasphemabant homines nomen Dei, qui (+ *ege*) habet potestatem super vulnerationes (= plagas) eorum, et non paenitentiam-egerunt, ut-forte traderent (= darent) illi (*dat.*) gloriam. 10 Et quintus effudit super thronum illum bestiae illius, et factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*) regnum eius obtenebratum, et mandebant linguas suas¹²⁵ ex (= prae) dolore. 11 Et blasphemabant Deum caelorum ex (= prae) doloribus eorum (= suis) et vulnerationibus (= plagis), et non paenitentiam-egerunt ex (= ab) operibus eorum (= suis). 12 Et sextus effudit super flumen magnum Euphraten (evp'rati)¹²⁶, et exaruit aqua eius, ut praeparetur via regum illorum ab-oriente solis venientium. 13 Et vidi ex ore ceti (= draconis) et ex ore bestiae et ex ore falsi-prophetae illius spiritus immundos tres sicut ranas. 14 Quia sunt spiritus quoque diabolici, operadores prodigiorum (= signorum), qui prodeunt super reges omnis terrae intro-congregare eos in-bello illo (in-bellum illud) diei illius magni, Dei omneprehendentis (= omnipotentis). 15 Ecce en venio¹²⁷ sicut fur. Beatus est, qui vigilabit (*fut. II.*) et conservabit (*fut. II.*) vestem suam, ut non (= ne) nudus ambulet, et spectent turpitudinem eius. 16 Et intro-congregabit illos in-locum illum, qui vocatur Hebraice Magedon (magedon). 17 Et septimus ille Angelus effudit discum (= phialam) suum super aërem¹²⁸, et e<xtra>-gressa-est vox magna e templo <super>caelorum et ex (= a) throno, quae loquebatur, quoniam: Factum-est (*verb.* operatum-est *pass.*). 18 Et facta-sunt (*verb.* operata-sunt *pass.*) fulgura et tonitrua et voces et motus magnus, qui non factus (*verb.* operatus *pass.*) est, exunde (= ex quo) homines creati-sunt super terram, huiusmodi (= talis) motus, hoc-modo (= sic) magnus. 19 Et divisa-est civitas illa magna ad-tres (= in tres partes), et civitates gentilium (= Gentium) corruerunt, et Babylon (babiloni)¹²⁹ magna in-recordationem-venit (*verb.* in-recordationem-venta facta [= operata]-est *pass.*) coram Deo, tradere (= dare) ei (*verb.* ad-eam) poculum illud vini cordis-furoris irae eius. 20 Et omnis (+ *ve*) insula fugiens facta est (= fugit; *verb.* fugiens operata-est *pass.*) et montes non inventi-sunt. 21 Et

¹²¹ Angelum (*gen.*) A⁺ B⁺. — ¹²² om tu Domine B⁺ C⁺. — ¹²³ qui B⁺ C⁺. — ¹²⁴ illis A⁺ B⁺.

— ¹²⁵ linguam suam C⁺. — ¹²⁶ (ep'rati) B⁺. — ¹²⁷ venit C⁺. — ¹²⁸ aëres B⁺ C⁺. — ¹²⁹ (babilovni) C⁺.

grando magna venit (*aor.*) a-<super>caelo super homines, et blasphemerunt homines nomen Dei ex (= propter) vulneratione (= plaga) grandinis illius, quia magna est vulneratio (= plaga) eius perquam.

Wieder folgt nun die Kollation dieser neu gebrachten Kapitel. Die Gesamtwertung behalten wir uns für den nächsten Jahresband vor.

11,1 λέγων : et mihi-dixit; vgl. arm : dicebat ad me und sy^{ph} : et dicebat (*part.*).

11,2 τὴν ἔξωθεν : quae est foris; vgl. sy^{ph} + arm : quae foris.

αὐτὴν μετρήσης : emetiaris illam = sy^{ph} gegen arm (*om* illam).

μῆνας τεσσαράκοντα δύο : quadraginta et duobus mensibus gegen sy^{ph} + arm.

11,3 ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα : mille ducentis et sexaginta diebus gegen sy^{ph} + arm.

11,4 αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες : stantes coram Domino omnis terrae; vgl. sy^{ph} : qui coram Domino omnis terrae stant (*part.*) und arm : qui stant coram Domino in terra.

11,5 καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι : et qui voluerit (voluerint C⁺) vexare eos = sy^{ph} : et qui volet (= voluerit) nocere eis und arm : et qui velint (« manche » volent) nocere eis.

καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι : et qui quoque voluerit vexare eos = sy^{ph} : et eum qui volet (voluerit) nocere eis und arm : et qui velint peccare [contra] eos.

11,6 στρέφειν αὐτά : ut subvertant (*om* αὐτα) ; vgl. sy^{ph} (ut subvertant aquas in sanguinem : *om* ἐπὶ τῶν ὑδάτων) gegen arm (convertere eas).

ἐν πάσῃ πληγῇ ὅσάκις ἐὰν θέλουσιν : quotiescumque voluerint omni vulneratione (= plaga) gegen sy^{ph} + arm.

11,7 τὸ ἀναβαῖνον : quae exoritur (= ascendit) = sy^{ph} + arm.

ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον : bellum-faciet cum illis gegen sy^{ph} + arm.

νικήσει αὐτούς : vincet (*om* αὐτούς) gegen sy^{ph} + arm.

11,8 τὸ πτώμα : cadavera (= πτωματα) = sy^{ph} gegen arm.

ἐπὶ τῆς πλατείας : super vicos (= plateas) = sy^{ph} : super plateas; vgl. arm : in medio platearum.

11,9 βλέπουσιν : videbunt = arm; vgl. sy^{ph} : videntes (= videbunt!).
ἐκ τῶν λαῶν... : populi et tribus et linguae et gentiles (= Gentes); vgl. arm : omnes tribus et populi et omnes linguae et Gentes gegen sy^{ph} (ἐκ...).

τὸ πτώμα : cadavera = sy^{ph} gegen arm.

ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ : tres dies et dimidiam-partem (= dimidium) = sy^{ph}; vgl. arm : tres dies (*om* et dimidium).

καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφιοῦσιν : et non [re]linquent (= si-

nent) *cadavera eorum* gegen *sy^{ph}*; vgl. *arm* : *et non dabunt (om cadavera eorum)*.

11,10 οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς : *heredes (= incolae) terrae = sy^{ph}* gegen *arm*.

τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς : *heredes (= incolas) terrae = sy^{ph}* + *arm*.

11,11 μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἡμισυ : *post tres illos (+ dies : ἡμέρας B⁺) et dimidium dies (ausser B⁺)* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ : *spiritus Dei vivi* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας : *super illos qui spectaverunt illos = sy^{ph}* gegen *arm*.

11,12 λεγούσης : *quae loquebatur = sy^{ph}* + *arm*.

11,13 ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ : *in illo die* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

ἐν τῷ σεισμῷ : *ex (= a) motu* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ : *homines (om ὀνόματα) septem millia = arm* gegen *sy^{ph}*.

11,14 ἰδοῦ : *et (om B⁺) ecce = sy^{ph}* + *arm*.

11,15 λέγοντες : *quae loquebantur = sy^{ph}* gegen *arm* (et dicit).

om καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων gegen *sy^{ph}* + *arm*.

11,16 καὶ : *et + rursum* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καθήμενοι ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν : *qui sedent coram throno Dei super thronos eorum (= suo); vgl. arm : qui sedebant in thronis suis coram Deo (verkürzt!) und sy : ii qui coram Deo sedent super thronos suos*.

ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν : *super os (= vultum)* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

11,17 λέγοντες : *et dixerunt; vgl. arm : et dicebant* gegen *sy^{ph}* (dicendo).

ὁ ὢν καὶ ὁ ᾔν : *qui (+ tu B⁺) es et qui fuisti; vgl. arm : qui ens et es und sy^{ph} : qui est (= es) et qui fuit (= fuisti), deutlicher 16,5!*

11,18 *om καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

11,19 ἡ διαθήκη αὐτοῦ : *foederis Dei (θεου) = arm* gegen *sy^{ph}*.

καὶ φωναὶ καὶ βρονταί : *et tonitrua et voces = sy^{ph}* gegen *arm*.

12,1 περιβεβλημένη : *quae vestita-erat = sy^{ph}* gegen *arm*.

ἡ σελήνη : *luna + fuit* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

12,2 ἐν γαστρὶ ἔχουσα : *ad-ventrem acceperat (= gravida facta erat); vgl. arm : erat gravida und sy^{ph} in-utero-gerens (= impf.)*.

ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη : *quia dolebat et plectebatur* gegen *sy^{ph}* + *arm*.

12,3 ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ : *cui exstiterunt capita septem; vgl. sy^{ph} : cui exstitit (= pl.) septem capita und arm : cuius erant capita septem*.

12,4 σύρει : *transtrahebat = arm und sy^{ph} (part. = impf.)*.

τῆς μελλούσης τεκεῖν : *quae in-animo-habebat parere (= paritura erat)*

- = sy^{ph} : quae futura [erat] ut pareret und arm : quae futura erat parere.
 τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη : de gl u t i r e t liberum (= filium) eius = sy^{ph} gegen arm.
- 12,6 ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα : mille et ducentis et sexaginta diebus (*praed.*) gegen sy^{ph} + arm.
- 12,7 τοῦ πολεμῆσαι : bellabant = sy^{ph} (*part.* = *impf.*) und arm (contendebant statt bellabant).
- 12,8 ἰσχυσαν : praevaluit (ισχυσεν) gegen sy^{ph} + arm.
 οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι : nec adhuc i n v e n t u s - e s t ei locus gegen sy^{ph} + arm.
- 12,9 ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην : q u i decipit o m n e m regionem (= mundum) = sy^{ph} : ille q u i decipit o m n e m terram und arm : q u i decipit o m n e m orbem terrae.
 ἐβλήθη²... ἐβλήθησαν : desuper-cecidit... desuper-ceciderunt gegen sy^{ph} ; vgl. arm : et angeli eius cum eo ceciderunt (Verkürzung!).
- 12,10 λέγουσιν : q u a e loquebatur q u o n i a m ; vgl. arm : q u a e dicebant und sy^{ph} : quae dixit.
 ἡ σωτηρία : vivificatio gegen sy^{ph} + arm.
 ἐβλήθη : desuper-cecidit = arm gegen sy^{ph}.
 ὁ κατηγορῶν : qui accusabat = sy^{ph} + arm.
- 12,11 τὴν ψυχὴν αὐτῶν : spiritus eorum (= suos) gegen sy^{ph} + arm.
- 12,12 οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες : o m n e s <per>habitantes in illo(!) = arm gegen sy^{ph}.
 οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν : vae est terrae et mari = sy^{ph} + arm : vae terrae et mari.
 ἔχων θυμὸν μέγαν : p l e n u s cordis-furore magno gegen sy^{ph} + arm.
 εἰδὼς ὅτι : q u i a scit quoniam ; vgl. sy^{ph} : dum scit quod gegen arm (et stabit : verkürzt!).
 ἔχει : <situm>est = sy^{ph} gegen arm (stabit!).
- 12,13 ἐβλήθη : desuper-cecidit = arm gegen sy^{ph}.
- 12,14 ὅπου τρέφεται ἐκεῖ : u t <ex>aleretur ibi ; vgl. sy^{ph} ad-alendum ibi gegen arm.
 ἡμισυ καιροῦ : i n - p a r t e m (in-dimidiam-partem C+) anni-peculiaris gegen sy^{ph} : + arm.
- 12,15 ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν : a q u a m s i c u t flumen post mulierem illam gegen sy^{ph} und arm (*om* ὡς ποταμοί):
 ἵνα αὐτὴν ποταφόρητον ποιήσῃ : ut forte auferret mulierem illam flumen illud vgl. sy^{ph} : ut a b l a t a m aquae facerent eam gegen arm (ut immergeret eam).
- 12,17 τὰς ἐντολάς : mandatum gegen sy^{ph} + arm : Verlesung aus armenischem *պատմիրաւս* (*acc. pl.*), indem die plurale Akkusativendung -u als deiktisches -u (Gebot-dieses) gelesen wird?

- 12,18 ἐστάθη : <con>steti e g o (= εσταθην) gegen sy^{ph} + arm.
- 13,1 ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον : b e s t i a m u n a m e x o r i e n t e m (= ascendentem) a - m a r i ; vgl. sy^{ph} quia ascendit (part,) bestia ex mari und arm : quia ascendebat ex mari bestia.
ἔχων κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ : quae habebat d e c e m cornua et s e p t e m capita = sy^{ph} gegen arm (et habebat capita septem et cornua decem).
- 13,3 ὡς ἐσφαγμένην : quod (om ωs) lactatum fuit; vgl. arm : vulneratum erat gegen sy^{ph} (sicut vulneratum).
ὁπίσω : propter; vgl. sy^{ph} post (auch : c o n t r a) und arm : ρῆη per c. acc. (= εἰς für?).
- 13,4 λέγοντες : et loquebantur = arm gegen sy^{ph} (dicendo).
τίς ὅμοιος : quis e s t similis = sy^{ph} + arm.
- 13,5 λαλοῦν μέγαλα : magnopere loquens gegen sy^{ph} + arm.
βλασφημίας : blasphemator gegen sy^{ph} + arm (blasphemiam).
μῆνας τεσσαράκοντα δύο : q u a d r a g i n t a et duos menses gegen sy^{ph} + arm.
- 13,6 τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ οἰκοῦντας : et (καὶ) in caelis <per>habitantes illos gegen sy^{ph} + arm.
- 13,7 ἔθνος : generationem gegen sy^{ph} + arm.
- 13,8 ἐπὶ τῆς γῆς : terrae = sy^{ph} gegen arm.
οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα [αὐτῶν] : nomina (ονοματα; nomen B+) n o n d e s c r i p t a s u n t (verb. descriptum est coll.); vgl. sy^{ph} : illi, qui n o n d e s c r i p t i - s u n t (part.) gegen arm.
ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου : a b i n i t i o r e g i o n i s (= mundi) in-libro [illo] vitae Agni illius mactati gegen sy^{ph} + arm.
- 13,9 οὖς : aures = sy^{ph}; vgl. arm (qui h a b e n t aures audiant).
- 13,10 εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει : q u i h a b e t c a p t i v i t a t e m a b i t (vgl. εἰ τις εχει αἰχμαλωσίαν ὑπαγει); vgl. sy^{ph} : q u i d u c i t i n c a p t i v i t a t e m , i n c a p t i v i t a t e m a b i t (part.) gegen arm (quia sunt nonnulli qui in captivitatem ducentur).
εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι : q u i g l a d i o (om ἀποκτενεῖ) gladio fas-est (= oportet) eum (om ἐν μαχαίρῃ) occidi; vgl. sy^{ph} : et i s q u i g l a d i o occidit (part.), gladio occidetur gegen arm (et sunt nonnulli q u i g l a d i o moriuntur, et sunt nonnulli, qui seip-sos occidunt).
- 13,12 ποιεῖ τὴν γῆν : faciebat (= εποιει) terram = sy^{ph} + arm.
τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας : o m n e s heredes (= incolas) e i u s = arm : o m n e s incolas e i u s gegen sy^{ph}.
οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ : c u i u s v u l n e r a t i o (= p l a g a) m o r t i s e i u s curata-est gegen sy^{ph} + arm.

13,13 ἵνα καὶ πῦρ : et ut ignis gegen sy^{ph} + arm.

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν : de g r e d e r e t u r a- < s u -
per > c a e l o (om εἰς τὴν γῆν); vgl. sy^{ph} + arm : d e s c e n d e r e a c a e l o
in (sy^{ph} super) terram.

13,14 τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς : [heredes] illos, qui sunt super ter-
ram; vgl. sy^{ph} : [eos] q u i h a b i t a n t (part.) super terram und arm : [eos]
q u i h a b i t a n t e s s u n t i n t e r r a .

λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς : et loquitur heredibus (= incolis)
terrae; vgl. arm : et dicent ad eum incolae terrae gegen sy^{ph}
(loquendo habitantibus super terram).

ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ : ut operarentur imaginem bestiae illius gegen
sy^{ph} (ad faciendum imaginem bestiae dat.) und arm (fac imaginem
bestiae gen.).

ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρας καὶ ἔζησεν : quae h a b e b a t vulneratio-
nem (= plagam) et v i x i t e x g l a d i o gegen sy^{ph}; vgl. arm : quae
(verkürzt!) e x v u l n e r e g l a d i i v i x i t .

13,15 δοῦναι πνεῦμα : spiritum tradere gegen sy^{ph} + arm.

ἵνα καί : ut (om καί) gegen arm (et ut) und sy^{ph} (om ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ
εἰκὼν τοῦ θηρίου).

[ἵνα]... ἀποκτανθῶσιν : ut occiderentur gegen arm; vgl. sy^{ph} u t
omnes ... occiderentur.

13,16 ποιεῖ : faciet (= ποιήσει) = sy^{ph} + arm.

δώσιν: accipiant gegen sy^{ph} + arm.

13,17 ὁ ἔχων : qui h a b e b u n t gegen sy^{ph} und arm (qui habeat : conj. =
fut. ?).

13,18 ἐστὶν καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ : est (om καί vgl. 13,15) numerus eius
gegen arm (om est) und sy^{ph} (om καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ).

14,1 μετ' αὐτοῦ : cum illo n u m e r u s (+ αριθμος) gegen sy^{ph} + arm.

ἔχουσαι : quae habebant = arm gegen sy^{ph} (super quae existit).

14,2 φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ : a - < s u p e r > c a e l o vocem gegen sy^{ph}
+ arm.

καθαρίζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν : qui dabant in citharis eorum (= suis);
vgl. sy^{ph} : qui pulsant (part. = impf.) in citharis eorum (= suis)
und arm : qui pulsabant citharas suas.

14,3 ὡς ᾠδὴν : hymnum (om ὡς) = arm gegen sy^{ph}.

14,4 οὗτοι² : hi s u n t (+ εἰσιν) = arm gegen sy^{ph}.

οὗτοι³ : hi p e r I e s u m (+ υπο Ιησους) gegen sy^{ph} + arm.

ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ : a d - s a c r i f i c i u m (ut-sacrificium)
D e i e t A g n i gegen sy^{ph} (primitiae Deo et Agno) und arm (coram
Deo et Agno).

14,5 καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος : et non inventa-

- est in-ore eorum mendaciloquentia (= mendacium) gegen sy^{ph} + arm.
 ἄμωμοι : quia (+ γαρ) integri = sy^{ph} + arm.
 εἰσὶν : sunt + coram throno Dei gegen sy^{ph} + arm.
- 14,6 ἄλλον ἄγγελον : Angelum (om αλλον) gegen sy^{ph} + arm.
 ἐν μεσουρανήματι : inter caelum et terram gegen sy^{ph} (medium caeli) und arm (in medio caeli).
 ἔχοντα : et habebat = arm + sy^{ph}.
 εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν : ad-evangelizandum (om ἐπί) hereditibus (= incolis : κατοικουντας) terrae et super omnem populum et tribus et linguas et gentiles (= Gentes); vgl. sy^{ph} : ad-evangelizandum super sedentes terrae et super omnem populum et nationes et tribus et linguam gegen arm : evangelizare omnibus tribubus et linguis qui habitantes sunt in terra (Verkürzung!).
- 14,7 λέγων : loquebatur; vgl. arm : et dicebat gegen sy^{ph} (loquendo).
 ὥρα : tempus (= hora) = arm tempus (= hora) gegen sy^{ph} (vgl. 9,15).
 τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανόν : illum qui operatus-est (= fecit) caelum, vgl. sy^{ph} : facientem caelum gegen arm (factorem caeli).
- 14,8 λέγων : et loquebatur = arm (et dicebat) und sy^{ph} (et dicebat part.).
 ἔπεσεν ἔπεσεν : corruit (om επεσεν²) gegen sy^{ph} + arm.
 ἡ ἐκ τοῦ οἴνου : [quia] (nur Apk-Kommentar : om A+B+C) ex vino; vgl. arm (ex vino... quae potavit omnes Gentes) gegen sy^{ph}.
- 14,9 λέγων : et loquebatur = arm (et dicebat) gegen sy^{ph} (dicendo).
 εἴ τις qui quoque; vgl. arm (nq np qui quis) und sy^{ph} (is qui).
- 14,10 τοῦ κεκρασμένου : quod (+ igi) temperatum (= mixtum) est = sy^{ph} quod mixtum gegen arm.
 ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων : coram sanctis Angelis (= ενωπιον αγιων αγγελων) gegen sy^{ph} (coram angelis sanctis) und arm (coram Deo!).
- 14,11 ἀναβαίνει : ascendet = sy^{ph}; vgl. arm (fumus eorum ascendet).
 ἔχουσιν : habebunt gegen sy^{ph} + arm.
 οἱ προσκυνοῦντες : qui quoque adoraverint (ad orabunt); vgl. sy^{ph} ii qui adorabunt gegen arm.
 εἴ τις λαμβάνει : aut acceperint (accipient); vgl. arm (et acceperunt) gegen sy^{ph}.
- 14,12 ὧδε ἡ ὑπακοή τῶν ἁγίων ἐστίν : hic est patientia sanctorum = sy^{ph} gegen arm (et patientia sanctorum hic est).
 οἱ τηροῦντες : qui <per>custodiverint; vgl. sy^{ph} (ii qui custodiverunt) gegen arm (qui custodiunt).
- 14,13 λεγούσης : quae mihi loquebatur (= λεγουσης μοι) = arm : quae dicebat ad-me gegen sy^{ph}.
 μακάριοι : beati sunt = sy^{ph} gegen arm.

οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες : qui per Dominum morientur = arm : qui in Domino moriantur (*conj.* = *fut.*) gegen sy^{ph}.

ναί, λέγει τὸ πνεῦμα : loquitur Spiritus utique gegen sy^{ph} + arm.
τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ : et opus eorum <intro> sequetur gegen sy^{ph} + arm.

14,14 ἔχων : et habebat = sy^{ph} gegen arm.

14,15 κράζων ἐν φωνῇ μεγάλῃ : et vocem-fecit (= exclamavit) voce magna = sy^{ph}; vgl. arm (clamabat in voce magna et dicebat).

ἡ ὥρα θερίσαι : tempus metendi (vgl. του θερισμού) = arm gegen sy^{ph}.
ὅτι ἐξηράνθη : et exaruit = arm gegen sy^{ph} (om).

14,17 ἔχων : et habebat = sy^{ph} + arm.

δρέπανον ὀξύ : falcem gladium (trotz 14,14 acutum!) gegen sy^{ph} + arm.

14,18 ὁ ἔχων : qui habebat = sy^{ph} + arm.

τῷ ἔχοντι : [ei] qui (+ *igi!*) habebat = sy^{ph} + arm.

τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ : falcem gladium gegen sy^{ph} + arm (vgl. 14,17).

λέγων : quoniam gegen sy^{ph} (om λέγων) und arm (et dicebat). Vgl. 7,3.

πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ : tende (= mitte) (om σου) falcem gladium gegen sy^{ph} + arm.

ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς : matura est uva illa terrae (= ἤκμασεν ἡ σταφυλή της γης); vgl. arm : quia matura est uva in ista gegen sy^{ph}.

15,1 ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ : qui habebant septem illas vulnerationes (= plagas) = arm; vgl. sy^{ph} (super quos exsteterunt septem plagae).

ἐν αὐταῖς : super illas vulnerationes (= plagas) gegen sy^{ph} + arm.

15,2 καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου αὐτοῦ καὶ ἐκ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ et qui quoque vincunt (*it.*) imaginem illam et bestiam et numerum illum (om ...ἐκ ...αὐτοῦ ...εκ); vgl. arm : et qui vicerunt bestiam («manche» + et imaginem) et numerum gegen sy^{ph} (qui vicerunt ex bestia et ex imagine et ex numero).

ἐστῶτας : stantes fuerunt; vgl. arm : illi stabant gegen sy^{ph} (qui stabant).

ἔχοντας : et habebant = arm + sy^{ph}.

15,3 λέγοντες : et loquuntur = sy^{ph} gegen arm (dicendo).

θαυμαστά : mirabilia sunt = arm, nicht sy^{ph}.

ἀληθιναί : verae sunt = arm, nicht sy^{ph}.

τῶν ἑθνῶν : sanctorum; nur im Kommentar, unbelegbar!

15,4 μόνος : solus es; vgl. sy^{ph} : tu es solus gegen arm.

ὅτι πάντα τὰ ἔθνη : et omnes (= πάντες) gegen sy^{ph} + arm.

- 15,5** μετὰ ταῦτα : post hoc = arm gegen sy^{ph}.
καὶ ἡνοίγη : qui a patefactum-est gegen arm + sy^{ph}.
- 15,6** οἱ ἔχοντες : qui habebant = arm + sy^{ph}.
ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρόν : qui vestiti-erant veste-telae (= lino) munda (verb. sancta) et splendida; vgl. sy^{ph} : dum vestiti-sunt lino mundo et candido und arm : et vestiti erant in templo (« manche » ex templo) linis (lino) puris (puro) et splendidis (splendido).
περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη : super pectora eorum cincti-erant; vgl. arm : cincti erant ad pectora eorum und sy^{ph} : et cincti super pectora eorum.
- 15,7** φιάλας : discos = arm *υἱωιωνωῳ* discos (= phialas) = 16,1,2,8,17; vgl. sy^{ph} patina (paropsis) statt phiala.
τοῦ ζώντος : qui (+ *igi*) vivus est; vgl. sy^{ph} : qui existit (= est) vivus gegen arm.
- 16,1** μεγάλης φωνῆς : vocem magnam = sy^{ph} + arm.
om ἐκ του ναου (griech. Variante!) gegen sy^{ph} + arm.
λεγούσης : quae loquebatur = sy^{ph} (*part.*); vgl. arm : quia dicebat.
εἰς τὴν γῆν : super terram = sy^{ph} gegen arm.
- 16,2** ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος : unus ille abiit gegen sy^{ph} + arm.
ἔλκος κακὸν καὶ πονηρόν : virus (= ulcus) malum (*om* καὶ πονηρόν) = arm gegen sy^{ph}.
τοὺς ἔχοντας : qui quoque habebant; vgl. arm + sy^{ph} : qui habebant.
τοῦ θηρίου : bestiae + super illos (= se) gegen sy^{ph} + arm.
καὶ τοὺς προσκυνοῦντας : et adorabant = arm gegen sy^{ph}.
- 16,3** ὁ δεύτερος : secundus Angelus (+ *αγγελος*) = arm; vgl. sy^{ph} : Angelus secundus.
ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ : effudit (*om* τὴν φιάλην αὐτοῦ) gegen sy^{ph} + arm.
τὰ ἐν τῇ θαλάσῃ : qui fuit (= erat) in mari = arm : qui erat in mari gegen sy^{ph}.
- 16,4** ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ : effudit : (*om* τὴν φιάλην αὐτοῦ) gegen sy^{ph} + arm (= 16,3).
ἐγένετο αἷμα : subversa e (subversi)-sunt ad-sanguinem gegen sy^{ph} + arm.
- 16,5** τοῦ ἀγγέλου : ex (= ab) Angelo = arm gegen sy^{ph}.
λέγοντος : qui loquebatur = sy^{ph} (*part.*) gegen arm (quia dicebat).
εἰ : es + Domine gegen sy^{ph} + arm.
ὁ ὢν καὶ ὁ ᾔν : qui (+ *ege*) es et fuisti; vgl. sy^{ph} : tu es qui existit et exsistens fuit gegen arm : qui ens et est (vg. 11,17).
ταῦτα : hoc gegen arm (ita) und sy^{ph} (haec).
- 16,6** αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πιεῖν : sanguine <m> potasti illos gegen sy^{ph} + arm.

- ἀξιοί εἰσιν : q u i a digni sunt; vgl. arm : secundum dignum gegen sy^{ph}.
- 16,7 λέγοντος : q u i a (qui B+C+) loquebatur = arm (quia dicebat); vgl. sy^{ph} (qui dicebat).
- 16,8 ὁ τέταρτος : quartus Angelus (+ αγγελος) = arm; vgl. sy^{ph} : Angelus quartus.
καυματίσαι... ἐν πυρί : i g n e comburere gegen sy^{ph} + arm.
- 16,9 ἐβλασφήμησαν : blasphemabant homines (+ οἱ ἄνθρωποι) gegen sy^{ph} + arm.
τοῦ ἔχοντος : qui (+ ege) habet = sy^{ph} + arm.
δοῦναι αὐτῷ δόξαν : ut - forte traderent illi (dat.) gloriam gegen sy^{ph} (ad-dandum ei gloriam) und arm (om δοῦναι : in gloriam Dei!).
- 16,10 om τὴν φιάλην αὐτοῦ gegen sy^{ph} + arm (= 16,3,4).
- 16,12 om τὴν φιάλην αὐτοῦ gegen sy^{ph} + arm (= 16,10).
- 16,13 πνεύματα τρία ἀκάθαρτα : spiritus i m m u n d o s tres gegen sy^{ph} + arm.
- 16,14 δαιμονίων : diabolici = arm gegen sy^{ph}.
ποιοῦντα σημεῖα : o p e r a t o r e s prodigiorum (= signorum) gegen sy^{ph} + arm.
τῆς οἰκουμένης ὅλης : o m n i s terrae = arm gegen sy^{ph} (orbis : om ὅλης).
- 16,15 ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν : qui vigilabit et conservabit; vgl. arm : qui s i n t vigiles et conservabunt gegen sy^{ph}.
- 16,16 Ἀρμαγεδών : Magedon (= Μαγεδων) = syr. magedō.
- 16,17 ὁ ἕβδομος : septimus Angelus (+ αγγελος) = arm; vgl. sy^{ph} Angelus septimus (= 16,8).
ἀπὸ τοῦ θρόνου : e t ex (= a) throno = arm gegen sy^{ph}.
λέγουσα : q u a e loquebatur q u o n i a m; vgl. sy^{ph} q u a e dicebat gegen arm (dicendo).
- 16,18 καὶ φωναὶ καὶ βρονταί : e t t o n i t r u a et voces; gegen arm (sy^{ph} om φωναί!).
καὶ σεισμός ἐγένετο μέγας : e t m o t u s (om ἐγένετο) magnus gegen sy^{ph} + arm.
οἶος : q u i gegen sy^{ph} + arm.
ἐγένοντο : creati-sunt gegen sy^{ph} + arm.
- 16,19 ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη : d i v i s a - e s t civitas illa magna a d - t r e s (= in tres partes) gegen sy^{ph} + arm.
- 16,21 χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία : g r a n d o magna (om ὡς ταλαντιαία) gegen sy^{ph} + arm.
τὸν θεόν : n o m e n Dei (vgl. 16,9) gegen sy^{ph} + arm.

(Schluss folgt)

Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie

von

Hieronymus Engberding OSB

Für das Corpus unserer Untersuchungen zur Geschichte des Textes des anaphorischen Fürbittgebetes der Basiliusliturgie¹ steht jetzt nur noch die Prüfung der armenischen Fassung aus.

Als Grundlage dienen wieder die beiden bekannten Hss.: Lyon nr. 15 = L² und München Staatsbibliothek Cod. Arm. VI = M².

Für die Darbietung des armenischen Textes soll gelten: genaue Übereinstimmungen mit dem griechischen Text der by³ Bearbeitung erscheinen *kursiv*; alles übrige in der Normaltype.

A. Einzeluntersuchung

I

DER ABSCHLUSS DER EPIKLESE UND DAS GEDENKEN AN HEILIGE UND TOTE

Text

«Sondern damit wir Erbarmen finden am Tage der Offenbarung deines gerechten Gerichtes mit allen deinen Heiligen, die deiner Gottheit von Anfang an gefallen haben: den Vätern, den Patriarchen, den Propheten, den Aposteln, den Märtyrern, den Kündern, den Bischöfen, den Priestern, den Diakonen und mit all den Seelen derjenigen, die im festen Glauben an Christus

¹ Vgl. *OrChr* 45 (1961) 20-29; 46 (1962) 33-60; 47 (1963) 16-52; 49 (1965) 18-37; 50 (1966) 13-18.

² Näheres über diese beiden Hss. s. bei H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1931) XLVII f. — Der Text dieser Hss. ist in der Ausgabe von J. Cattergian und P. J. Dashian, *Die Liturgien bei den Armeniern* (armenisch. Wien 1897) abgedruckt: S. 144-147. Man darf aber nicht den im eigentlichen Satzspiegel erscheinenden Text als den Text der Hss. werten. Man muß vielmehr den Text in den oberen Anmerkungen suchen. Der Text im eigentlichen Satzspiegel ist nach meiner Ansicht das Ergebnis ganz unglücklicher textkritischer Operationen. Auf nähere Einzelheiten möchte ich hier nicht eingehen, da das uns nur von unserem Ziel ablenkt.

³ An Abkürzungen werden im Verlauf dieser Untersuchungen folgende Siglen benutzt:

äg = ägyptisch; arm = armenisch; Ath = Athanasiusliturgie; Ba = Basiliusliturgie; Brightm = Brightman, Liturgies ...; by = byzantinisch; Greg = Gregoriusliturgie; Ja = Jakobusliturgie; L = arm Hs.; M = arm Hs.; sy = syrisch; Ω = ältere Fassung der by Ba.

entschlafen sind. (laut) : mit diesen suche auch uns heim und begnade uns, gütiger und menschenliebender Herr».

Volk : « Gedenke, Herr, und erbarme dich ».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba : die weitgehende Übereinstimmung im Wortlaut mit dem Text der by Ba beweist, daß die armenische Fassung genau dieselbe Eigentümlichkeit bietet wie die by Ba : die Epiklese mündet sogleich in das Gedenken an die Heiligen aus⁴. — Auch in der Voranstellung von « Propheten » vor « Aposteln » steht die arm Ba auf seiten der by Ba gegen äg Ba⁵.

2. Verhältnis zur heimischen Normalliturgie, vertreten durch arm Ath : Bei der Aufzählung der Heiligenklassen kennt die arm Ba nicht das Glied *προπατόρων*. Wenngleich dieses Fehlen der älteren Überlieferung entspricht⁶, kann der Befund auch eine Auswirkung der heimischen Normalliturgie sein ; denn die arm Ath kennt ebenfalls dieses Glied nicht⁷. — Ein gleichgerichteter Strom kann bewirkt haben, daß das Glied *κηρύκων* erst hinter *μαρτύρων* auftritt ; denn die arm Ath bietet bis zu diesem Glied dieselben Reihenfolge in der Aufzählung der Klassen der Heiligen wie die arm Ba⁸. — Das Fehlen der in diesem Zusammenhang in der Ba fast unverbrüchlichen Glieder *ἐναγγελιστῶν ὁμολογητῶν*⁹ dürfte ebenfalls darauf zurückzuführen sein, daß diese Glieder auch in arm Ath¹⁰ fehlen. — Ganz besonders deutlich greifbar wird der Einfluß der heimischen Normalliturgie, wenn an die Aufzählung der Heiligenklassen sofort das Gedenken für die Toten angeschlossen wird. Der Übergang vollzieht sich so unmerklich durch die einfache Anfügung von « Bischöfen, Priestern, Diakonen », daß man erst an der Schlußwendung merkt, daß es sich hier um ein Gedenken für die Toten handelt. Die Tatsache, daß die arm Ath¹¹ in genau derselben Weise das Gedenken für die Toten an die Aufzählung der Heiligenklassen anschließt und sich dabei auch weitgehend desselben Wortlautes bedient : « der Bischöfe, Priester, Diakone, des gesamten Klerus deiner heiligen Kirche und des weltlichen Standes der Männer und der Frauen, die an dich geglaubt haben ; mit diesen suche auch uns

⁴ Vgl. zu dieser hochbedeutsamen Erscheinung *OrChr* 45 (1961) 20-29.

⁵ Vgl. *OrChr* 46 (1962) 34 f.

⁶ Wie Anm. 5.

⁷ Vgl. Catergian-Dashian a.a.O. 286, Z. 142 ff. oder Brightm 440, Z. 2.

⁸ Wie Anm. 7.

⁹ Wie Anm. 6.

¹⁰ Wie Anm. 7. — Daß diese Glieder auch in der arm Sahak und in der arm Cyrill fehlen, braucht hier nicht erwähnt zu werden, da diese Erscheinungen in diesen beiden Liturgien nur Auswirkungen der Fassungen der arm Ath oder der arm Ba sind. Für die arm Sahak vgl. *OrChr* 11 (1913) 24 ; für die arm Cyrill *OrChr* 23 (1927) 152.

¹¹ Wie Anm. 7.

heim und begnade uns, gütiger und menschenliebender Herr», ist ein sicherer Anhaltspunkt für die Richtung, in welcher der Strom verlaufen ist¹². Daß diese Ordnung in den armenischen Liturgien der Widerhall ältester christlicher liturgischer Gebetsweise ist¹³, steht hier aber nicht zur weiteren Erörterung.

3. Sekundäre Freiheiten des Redaktors der arm Ba: in dem Satz vor der Aufzählung der Heiligenklassen erlaubt sich der Redaktor der armenischen Fassung die Auslassung des *καὶ χάριν* hinter *ἐλεον*, die Hinzufügung von «am Tage der Offenbarung deines gerechten Gerichtes», die Erweiterung eines einfachen «dir» zu «deiner Gottheit».

II

DIE BITTE FÜR DIE KIRCHE

An das Gedenken für die Toten schließt die arm Ba die Bitte für die Gesamtkirche.

Text

«Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne *deine*¹⁴ heilige katholische apostolische Kirche, die du durch das kostbare Blut deines Eingeborenen erlöst und durch dein heiliges Kreuz befreit hast».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba:

a. bezüglich des Textes:

a. das Glied «gedenke deiner heiligen katholischen apostolischen Kirche» stimmt wörtlich überein.

β. das Glied «die du durch das Blut deines Eingeborenen erlöst hast» ist verwandt mit der Wendung in by Ba¹⁵: *ἤν περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου* und wahrscheinlich danach gebildet.

γ. von der Wendung in der by Ba: *τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης* ist in arm Ba keine Spur zu entdecken.

δ. ebenso nicht von der Bitte für dieses konkrete Gotteshaus: *καὶ τὸν ἅγιον οἶκον τοῦτον στερέωσον μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Dieser Befund ist

¹² Diese Beeinflussung durch die heimische Liturgie tritt in der Hs. L noch deutlicher hervor. Denn während die Hs. M auf die Erwähnung einzelner Heiliger vollständig verzichtet, bietet L eine solche, bei welcher der Wortlaut genau mit der Fassung in der arm Ath übereinstimmt; vgl. Cattergian-Dashian a.a.O. 287 oder Brightm 440, 13.

¹³ Vgl. dazu Anton Baumstark, *Das Communicantes und seine Heiligenliste* = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921) 7 ff.

¹⁴ M om «deine».

¹⁵ Ja sogar schon mit der Urgestalt der Ba; vgl. *OrChr* 47 (1963) 20 ff.

aber erst richtig zu deuten, wenn wir das Verhältniß zur armenischen Normalliturgie festgestellt haben; s. unter Nr. 2

b. bezüglich der Reihenfolge: die arm Ba stimmt hier genau mit der Reihenfolge in der by Ba überein.

2. Beziehung zur arm Ath: die Fassungen stimmen überein bis auf folgende Einzelheit¹⁶: die arm Ath fügt am Schluß noch hinzu: «und schenke ihr deinen unerschütterlichen Frieden.» Daraus ergibt sich, daß der Redaktor der arm Ba sich genau wie im Gedenken für die Toten hier nach der arm Ath gerichtet hat. — Wenn der Redaktor der arm Ba den in der arm Ath sich findenden Abschlusssatz «und schenke ihr deinen unerschütterlichen Frieden» nicht aufgenommen hat, obschon die Wendung der by Ba καὶ εἰρήνευσον αὐτήν in der gleichen Richtung liegt, so kann das daran liegen, daß die gleiche Wendung in der arm Ba später — in der zweiten Bitte für die Kirche¹⁷ — vorkommt.

III

DIE BITTE FÜR DEN GESAMTEN EPISKOPAT

An die Bitte für die Gesamtkirche schließt arm Ba die Bitte für den gesamten Episkopat¹⁸.

Text

«Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne alle orthodoxen Bischöfe, welche das Wort der wahren Verkündigung richtig austheilen».

Bemerkungen

1. Verhältniß zur by Ba:

a. bezüglich des Wortlautes: die griechische Fassung der by Ba μνήσθητι κύριε πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων τῶν ὀρθομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας ist in der armenischen Fassung deutlich wieder zu erkennen. — «das Wort der wahren Verkündigung» hat als freiere Wiedergabe des griechischen τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας zu gelten. — Ebenso ist das Konkretum «Bischöfe» neben dem Abstraktum ἐπισκοπῆς zu beurteilen.

b. bezüglich der Reihenfolge: in der by Ba folgt diese Bitte der Bitte für den Bischof der eigenen Stadt, welche in einem ganz anderen Zusammen-

¹⁶ Von der Hinzufügung von «Sion» vor «deine heilige katholische und apostolische Kirche», die sich in einigen Hss. der arm Ath findet, sehen wir hier ab.

¹⁷ Diese Wendung kommt auch später, in der nochmaligen Bitte für die Kirche, wieder vor; s. Abschnitt A IX.

¹⁸ Hier wie in der Bitte für die offerentes bietet L den Wortlaut der arm Ath; also — wie in Anm. 12 — ein noch stärkerer Einfluß der heimischen Liturgie.

hang erst nach den Bitten für das Volk im allgemeinen erscheint. Die Reihenfolge in der arm Ba entspricht der traditionellen Übung, insbesondere auch der Reihenfolge in der arm Ath. Dennoch legt sich die Vermutung nahe, daß der Redaktor der arm Ba sich hier bei der Reihenfolge der Bitten weder durch die alte Überlieferung, noch durch die heimische Gewohnheit hat beeinflussen lassen. Es scheint vielmehr seine griechische Vorlage selbst noch diese alte Reihenfolge aufgewiesen zu haben. Denn die Stellung der Bitte für die eigene Stadt, die Verknüpfung der Bitte für den eigenen Bischof mit jener Bitte, die Voranstellung der Bitte für den eigenen Bischof vor die Bitte für den Gesamtepiskopat — all das sind so eigenwillige Züge, die am besten für den Redaktor der by Ba passen.

2. Verhältnis zur arm Ath: die Fassung in der arm Ba stimmt genau überein mit der Fassung in der arm Ath. Nur bei der Wiedergabe des *ὁρθοτομούντων* bringt die arm Ath das Wort *hamaratean*¹⁹, während arm Ba *patmen*²⁰ bietet. Und statt « Wort der wahren Verkündigung » hat arm Ath « das Wort der Wahrheit ». Der Redaktor der arm Ba hat sich also nicht sklavisch an den heimischen Brauch gehalten.

IV

DIE BITTE FÜR DIE OFFERENTES

An die Bitte für den Gesamtepiskopat schließt die arm Ba die Bitte für die offerentes.

Text

« Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne die, welche diese Gaben dargebracht haben und weswegen sie sie dargebracht haben; und gib ihnen gute Vergeltung nach deiner Güte; und anstatt des Vergänglichen das Unvergängliche, anstatt des Irdischen das Himmlische, anstatt des Zeitlichen das Überzeitliche. »

Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne die, welche die Opfer darbringen²¹ und weswegen sie dieselben dargebracht haben; und vergilt ihnen anstatt des Zeitlichen den unvergänglichen Ort der Ruhe und anstatt des Irdischen²² das Himmlische ».

¹⁹ = abschätzen, genau berechnen.

²⁰ = berichten, überliefern.

²¹ Der armenische Text hat hier das Participium Präsens.

²² Cattergian-Dashian a.a.O. hat hier einen Druckfehler, der den Sinn des Wortes völlig verdreht. Im Armenischen unterscheiden sich « Himmlisch » und « Irdisch » nur durch einen einzigen Buchstaben: wo « Himmlisch » ein « n » hat, hat « Irdisch » ein « r ». Cattergian-Dashian bietet nun beide Male das Wort mit « n »!

Bemerkungen

1. Verhältnis zu by Ba :

a. bezüglich des Textes : anstatt des dreigliedrigen *ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς* bietet die arm Ba nur ein einfaches « weswegen ». Das ist wahrscheinlich auf vereinfachende Kürzung zurückzuführen.

Von der Bitte *μνήσθητι κύριε τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἀγίαις σου ἐκκλησίαις καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων* ist keine Spur zu entdecken. Das kann beabsichtigte Kürzung sein. Andererseits ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß diese Bitte erst durch den Redaktor der by Ba aufgenommen wurde, also noch in Ω fehlte. Für die letztere Möglichkeit spricht die Tatsache, daß — wie in OrChr 49(1965) 22 f. näher ausgeführt wurde — die Bitte um Vergeltung von Haus aus mit der Bitte für die offerentes eine Einheit bildete. Das deutet darauf hin, daß die Bitte für die *καρποφοροῦντες* und *καλλιεργοῦντες* sekundär hier eingeschoben wurde. Diese Möglichkeit gewinnt an Gewicht, wenn man in Betracht zieht, daß auch die heimische Normalliturgie der arm Ath sehr wohl diese Bitte für die karpophoruntes und kalliergundes kennt²³. Somit hätte sich von dieser Seite die Aufnahme dieser Bitte dem Redaktor der arm Ba nahe gelegt, wenn er sie in seiner Vorlage vorgefunden hätte. Wenn dieser Einschub erst durch den Redaktor der by Ba vorgenommen wurde, wäre also das Fehlen in der arm Ba ein Zeichen für einen älteren Zustand des Textes.

Der erste Teil der Bitte um Vergeltung benutzt wohl das griechische Textmaterial, gestaltet es aber in freierer Weise.

Die drei Glieder *ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια, ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἀφθάρτα* folgen sich nicht in der durch die by Ba bezeugten Ordnung. Da aber auch sonst in der Reihenfolge dieser Glieder sich Unterschiede zeigen²⁴, darf man der Folge in der arm Ba keine besondere Bedeutung beimessen.

b. bezüglich der Reihenfolge :

a. an die Bitte für den Gesamtepiskopat schließt sich gewöhnlich eine Bitte für den niederen Klerus. Das gilt nicht nur für by Ba und nicht nur für alle anderen Rezensionen der Ba²⁵; das gilt als allgemeine Regel für anaphorische Fürbittgebete. Wenn also die arm Ba diese Bitte für den niederen Klerus hier nicht kennt, so hat das schon auf grund dieses Befundes als sekundär zu gelten. Hinzu kommt, daß auch die arm Ath nach der Bitte für die Gesamtkirche und der Bitte für den Gesamtepiskopat und den

²³ Catergian-Dashian a.a.O. 289, Z. 170 ff. oder Brightm., 443, Z. 4 ff.

²⁴ Vgl. OrChr 49 (1965) 23 f.

²⁵ Vgl. OrChr 47 (1963) 29 f.

Patriarchen keinerlei Bitte für den niederen Klerus mehr kennt²⁶. Dieser Befund scheint auf eine Abhängigkeit des Redaktors der arm Ba von der arm Ath hinzudeuten.

γ. für by Ba war die unmittelbare Folge der Bitte für die offerentes auf die Bitte für die Kirche besonders charakteristisch. Bei der arm Ba treffen wir dieses gleiche Charakteristikum, wenn wir — wie wir es bei der Bitte für den Gesamtepiskopat getan haben — annehmen, daß diese Bitte erst durch den Redaktor der by Ba von ihrer ursprünglichen Stelle an einen viel späteren Platz gerückt wurde. Daraus würde sich ergeben, daß bereits die Ω -Gestalt unseres anaphorischen Fürbittgebetes diese charakteristische Reihenfolge gekannt habe.

2. Verhältnis zur arm Ath :

a. von der Übereinstimmung im Fehlen einer besonderen Bitte für den niederen Klerus war schon eben die Rede.

b. ebenso bereits von der Tatsache, daß die arm Ath die Bitte für die karpophorundes und kalliergundes kennt — im Gegensatz zur arm Ba.

c. im übrigen weisen die beiden Fassungen keinerlei Gemeinsamkeiten auf, die folgende Gegenüberstellung dartut :

arm Ba	arm Ath
Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne die, welche diese Gaben dargebracht haben und weswegen sie sie dargebracht haben ; und gib ihnen gute Vergeltung nach deiner Güte ; und anstatt des Vergänglichen das Unvergängliche, anstatt des Irdischen das Himmlische, anstatt des Zeitlichen das Überzeitliche.	Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne uns und dein Volk, das vor dir steht, und die, welche die Gaben darbringen, und vergilt ihnen mit dem Notwendigen und Nützlichen.

3. Eine besondere Eigentümlichkeit zeigt die arm Ba, wenn sie die Bitte für die offerentes noch einmal wiederholt, fast mit dem gleichen Wortmaterial — nur etwas verkürzt und anders gestaltet. An dem sekundären Auftreten dieser zweiten Bitte kann kein Zweifel aufkommen. — Eine andere Frage ist, aus welchen Gründen es zu dieser zweiten Bitte gekommen ist. In der Ausgabe von Catergian - Dashian ist in einer Anmerkung zu dieser Stelle zu lesen : « die Ursache für diese Doppelung liegt darin, daß Zeilen aus der (einer ?) neuen Basiliusübersetzung gemischt worden sind »²⁷. Wenn mit

²⁶ Vgl. Catergian-Dashian a.a.O. 289, Z. 166 ff. oder Brightm 442.

²⁷ A.a.O. 146, zu Z. 162.

dieser neuen Basiliusübersetzung die spätere byzantinisch- armenische Basiliusliturgie gemeint sein soll, so trifft das Argument nicht zu. Denn die Fassung in der byzantinisch-armenischen Basiliusliturgie lautet: « Gedenke, Herr, auch jener, welche die Opfer dargebracht haben und weswegen sie dargebracht werden. Gedenke, Herr, der karpophorantes und der kalliergutes in deiner hl. Kirche und derer, welche der Armen und der Bedrückten durch Almosen gedenken. Und vergilt ihnen nach deinem großen Erbarmen, anstatt des Irdischen das Himmlische, anstatt des Zeitlichen das Ewige, anstatt das Vergänglichliche das Unvergänglichliche²⁸ ». Das ist im großen und ganzen die Fassung der by Ba. Und — was noch wichtiger ist — : in den Fällen, wo die byzantinisch-armenische Fassung von der griechischen abweicht, stimmt sie nicht überein mit der Fassung der zweiten Bitte in der älteren armenischen Fassung. Somit kann von einer Beziehung dieser zweiten Bitte zu der Fassung in der byzantinisch-armenischen Ba keine Rede sein.

Auch von einer Abhängigkeit dieser zweiten Bitte von der Bitte für die offerentes in der arm Sahak kann wohl keine Rede sein. Zwar stimmen beide Fassungen aufs genaueste miteinander überein²⁹. Aber das Verhältnis der arm Sahak zur Ba ist im allgemeinen so, daß Sahak auf Texte der Ba zurückgeht³⁰. Das dürfte auch für unseren Fall zutreffen.

Somit sind die negativen Urteile über die Abhängigkeit leicht und klar. Nach der positiven Seite — d.h. durch welche Umstände die Doppelung ausgelöst wurde, — wage ich keine Ansicht zu äußern.

V

DIE BITTE DES CELEBRANS FÜR SICH SELBST

An die Bitte für die offerentes schließt die arm Ba die Bitte des Celebrans für sich selbst.

« Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne nach deiner grossen Barmherzigkeit auch mich Unwürdigen und Sünder und verzeihe mir meine Sünden, die freiwilligen und die unfreiwilligen, und halte die Gnade des Hl. Geistes nicht wegen meiner Sünden von diesem dargebrachten Opfer zurück. Und wegen des heiligen und unsterblichen Dienstes, den ich voll Glauben vor deiner Gottheit darbringe, mache reich an mir deine gütige Menschenliebe, du überaus barmherziger und erbarmungsvoller Gott — so bitte ich. »

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba :

²⁸ Catergian-Dashian a.a.O. 206, Z. 471 f.

²⁹ Catergian-Dashian a.a.O. 232, Z. 171 ff. oder *OrChr* 11 (1913) 24.

³⁰ Vgl. vorläufig die Anmerkungen in *OrChr* 11 (1913) 17-30.

a. bezüglich des Textes : auffallend ist, wie genau der Text der arm Ba in seinem ersten Teil mit der Fassung der by Ba übereinstimmt. Nur ganz unwichtige, als Armenismen zu bewertende Unterschiede lassen sich feststellen. Daraus folgt :

a. der zweite Teil ist sekundärer Zusatz in der arm Ba.

β. eine solche Bitte war schon der Ω-Gestalt eigen.

b. bezüglich der Reihenfolge : in der by Ba erscheint diese Bitte unmittelbar hinter der Bitte für den Gesamtepiskopat, also noch vor der Bitte für den niederen Klerus. Daraus folgt daß der Redaktor als Celebrans einen Bischof in Aussicht genommen hatte. — Ob diese Reihenfolge als ursprünglich anzusehen ist, läßt sich schwer beweisen. Wahrscheinlich ist aber die Reihenfolge in der arm Ba — hinter der Bitte für die offerentes — sekundär ; denn sie zerreißt jeglichen Zusammenhang mit den Bitten für Hierarchie und Klerus.

2. Verhältnis zur arm Ath : diese kennt eine solche Bitte nicht. Somit kann auch kein Einfluß der arm Ath vorliegen.

3. Die arm Greg kennt den zweiten Teil der Bitte der arm Ba in genau wörtlicher Übereinstimmung³¹. Da aber die arm Greg an vielen Punkten offenkundig bei der arm Ba Entlehnungen vorgenommen hat³², dürfte dieser Vorgang auch hier stattgefunden haben.

VI

EINE BITTE FÜR EINEN BESONDEREN TOTEN

An die Bitte des Celebrans für sich selbst schließt die arm Ba eine Bitte für einen besonderen Toten³³.

Text

« Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne nach deiner großen Barmherzigkeit auch die Seele des Verstorbenen, in dessen Namen³⁴ das Opfer Gott³⁵ dargebracht wurde, und laß sie ruhen bei deinen Heiligen in deinem Reich durch die Fürsprache dieser heiligen und unsterblichen Liturgie, so bitte ich ».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba : weder in der by Ba noch in den übrigen Zweigen der Überlieferung dieser Liturgie findet sich eine derartige Bitte. Daraus ergibt sich sofort das Sekundäre des Auftretens dieser Bitte in der arm Ba.

³¹ Catergian-Dashian a.a.O. 252, Z. 147 ff. oder *OrChr* 9 (1911) 211.

³² Vgl. *OrChr* 9 (1911) 212, Anm.

³³ Von hier an tritt L wieder an die Seite von M.

³⁴ M fügt « gedenkend » hinzu.

³⁵ L om « Gott ».

2. Verhältnis zur arm Ath : diese kennt eine ausdrückliche Bitte für einen einzelnen bestimmten Verstorbenen³⁶ — allerdings in etwas anderer Reihenfolge (Bitte für die offerentes; Bitte für die kalliergundes; Bitte für die Toten im allgemeinen; dann unsere Bitte). Somit ist ein Einfluß heimischer liturgischer Gewohnheit möglich. — Ob man den Gleichklang der Wendung «laß sie ruhen bei deinen Heiligen in (deinem) Reich» als Abhängigkeit deuten darf, möge dahin gestellt bleiben, da sich solche Ausdrücke bei solchen Anlässen auch sonst finden³⁷.

VII

EINE GROSSE ZÄSUR IM ANAPHORISCHEN FÜRBITTGEBET DER ARM BA

Nach der Bitte für einen einzelnen bestimmten Toten bringen die beiden Hss. überraschenderweise folgende Bemerkung : M : «Gedenken, welches gesprochen hat der gottgeehrte, geisterfüllte und heilige Herr Wardan»; L : «Gebete, welche gesprochen hat der Wardapet Mesrob».

Nach diesen Worten sollte man vermuten, daß das, was jetzt folgt, eine ganz eigene armenische Bildung sei. Ebenso sollte man auf grund der verschiedenen Verfasser, deren Namen an der Spitze erscheinen, vermuten, daß es sich auch um verschiedene Texte handelt.

Aber das ist durchaus nicht der Fall. Wir tun daher gut, ehe wir zu dieser Bemerkung in den Hss. und zu der Angabe der Verfasser Stellung nehmen, uns den Text selbst aufs genaueste anzusehen³⁸.

VIII

DIE BITTE FÜR KAISER UND OBRIGKEIT

Das in der geschilderten Weise abgesonderte Gedenken beginnt folgendermaßen :

Text

«*Erbarme dich, Herr, der Kaiser und der Obrigkeiten*, damit sie ihr Leben in Frieden führen können».

³⁶ Catergian-Dashian a.a.O. 290, Anm.; der Text erscheint nicht im eigentlichen Satzspiegel. Brightm 443, Z. 21 ff.

³⁷ Vgl. z.B. griechische Jakobusliturgie *PatrOr* 26, 220.

³⁸ Derselbe Text findet sich auch in dem anaphorischen Fürbittgebet der arm Greg; allerdings setzt er wegen einer Lücke in der einzigen Hs. L erst bei unserem Abschnitt XV. ein. Da indessen in der arm Greg des öfteren Entlehnungen aus der arm Ba nachzuweisen sind (vgl. Anm. 32), brauchen wir hier auf diesen Text aus der arm Greg keine eigene Rücksicht zu nehmen. Catergian-Dashian a.a.O. 253, Z. 150 ff. und *OrChr* 9 (1911) 211 ff.

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes :

a. aus der Schlußwendung hört man deutlich die griechische Fassung *ἵνα ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτοῦ ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν* heraus³⁹. Diese ist jedoch bewußt umgestaltet worden.

β. der erste Teil unserer Bitte ist so allgemein gehalten, daß selbst die Nennung von Kaiser und Obrigkeit keine Sicherheit für eine Behauptung unmittelbarer Abhängigkeit bietet.

b. bezüglich der Reihenfolge : bisher konnten wir zwischen der by Ba und der arm Ba folgende Übereinstimmung in der Reihenfolge feststellen :

by Ba	arm Ba
Gedenken an Heilige und Tote	Gedenken an Heilige und Tote
Bitte für die Gesamtkirche	Bitte für die Gesamtkirche
erst später	Bitte für den Gesamtepiskopat
Bitte für die offerentes	Bitte für die offerentes
erst später	Bitte des Celebrans für sich selbst
om	Bitte für einen einzelnen bestimmten Toten

An die Bitte für die offerentes fügt der Redaktor der by Ba die Bitten für die besonderen kirchlichen Stände. Darauf folgt in ihr die Bitte für Kaiser und Obrigkeit. Eine Bitte für die besonderen kirchlichen Stände kennt die arm Ba nicht. Wenn die arm Ba jetzt die Bitte für Kaiser und Obrigkeit bringt, biegt sie also wieder in die Reihenfolge, wie sie by Ba bietet, ein.

2. Verhältnis zur arm Ath : auch die arm Ath bietet genau dieselben Bezeichnungen für « Kaiser und Obrigkeiten » : *thagaworatz ew išhanatz*⁴⁰. Somit kann die Fassung in der arm Ba auch durch heimische Gewohnheit mitbestimmt worden sein ; umsomehr, als die arm Ath sich ebenfalls mit der bloßen Nennung dieser beiden Ausdrücke begnügt und keinerlei weitere konkrete Bitte anfügt.

IX

EINE NOCHMALIGE BITTE FÜR DIE KIRCHE

An die Bitte für Kaiser und Obrigkeiten schließt die arm Ba eine nochmalige Bitte für die Kirche.

³⁹ Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der Parallelen in *OrChr* 47 (1963) 38 f.

⁴⁰ *Catertian-Dashian* a.a.O. 285, Z. 183 oder *Brightm* 439, Z. 32.

Text

« Erbarme dich, Herr, deiner Kirche, die du erlöst hast, und gib ihr einen unentreibbaren Frieden, damit wir in Heiligkeit (M : + und Eintracht) unser Leben führen können und deiner verheißenen Güter würdig werden ».

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba : die Wendung « damit wir in Heiligkeit und Eintracht unser Leben führen können » erinnert sogleich an die Wendung, die in vielen Bitten für die Kaiser üblich ist : *ἵνα... βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*. Da nun der Redaktor der arm Ba in der vorausgegangenen Bitte für Kaiser und Obrigkeit diese Wendung nicht bietet, sondern sich mit einer « Ersatzwendung » begnügt hat, steigt sogleich die Vermutung auf, daß der Redaktor ganz absichtlich zu diesem « Ersatz » gegriffen hat. Er scheint empfunden zu haben, daß das Textmaterial dieser Bitte besser in einen anderen Zusammenhang passe. So schuf er eine Bitte für die Kirche und setzte an ihren Schluß die Wendung « damit wir in Heiligkeit und Eintracht unser Leben führen können ». Dabei ließ er sich nicht dadurch stören, daß eine Bitte für die Kirche schon vorher voll zur Geltung gelangt war. Ja, er scheute sich nicht einmal, die « echt armenischen » Ausdrücke « die du erlöst hast⁴¹ » und « deinen unentreibbaren Frieden⁴² » noch einmal zu verwenden.

Damit ist das Sekundäre dieser Bitte in der arm Ba offenkundig geworden. Wir brauchen also nicht mehr nach dem Verhältnis zur Reihenfolge in der by Ba zu fragen.

X

EINE BITTE FÜR DAS VOLK INSGESAMT

An die nochmalige Bitte für die Kirche schließt die arm Ba eine Bitte für das Volk insgesamt an.

Text

« Erbarme dich, Herr des Volkes, das da vor dir steht und auf dein Erbarmen harrt ».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur Ba :

a. bezüglich des Textes : der erste Teil stimmt fast wörtlich mit der Fassung in der by Ba überein : *μνήσθητι κύριε τοῦ παρεστῶτος λαοῦ*⁴³ —

⁴¹ Vgl. oben Abschnitt II.

⁴² Vgl. Catargian-Dashian a.a.O. 287, Z. 161 oder 692, 995.

⁴³ Brightm 334, Z. 3 f.

Der zweite Teil hat keine Entsprechung im Text der by Ba. Aber er ist an anderen Stellen mit demselben Anliegen immer wieder anzutreffen⁴⁴. Daher ist es unmöglich zu sagen, an welche Quelle der Redaktor der arm Ba sich hier gehalten hat.

b. bezüglich der Reihenfolge : in der by Ba schließt sich die gleiche Bitte an die Bitte für die Obrigkeit an. Wenn man also berücksichtigt, daß die in der arm Ba auf die Bitte für Kaiser und Obrigkeit folgende nochmalige Bitte für die Kirche ein sekundäres Einschiebsel ist, gelangen wir sofort zu einer Übereinstimmung zwischen arm Ba und by Ba in der Reihenfolge bei dieser Bitte.

2. Verhältnis zur arm Ath : auch letztere kennt die Wendung « das Volk, das vor dir steht »⁴⁵. Da aber diese Wendung auch sonst geläufig ist⁴⁶, folgt aus diesem Befund nichts Greifbares.

XI

DIE BITTE UM GÜNSTIGE WITTERUNG

An die Bitte für das Volk insgesamt schließt die arm Ba die Bitte um günstige Witterung.

Text

« Wir bitten für die Lüfte der Himmel und die Früchte der Erde. *Schenke uns die Lüfte angenehm und gesund*; laß auch *die Erde Früchte hervorbringen* zur Ernährung deiner Diener, zu deren Nutzen du sie uns gabst ».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes : Berührungspunkte sind nur die Wendungen : *εὐκράτους καὶ ἐπωφελεῖς τοὺς ἀέρας ἡμῖν χάρισαι τῇ γῇ... καρποφορίαν*.

⁴⁴ Man vgl. folgende Zusammenstellung :

arm Ba	sy Ba	gr Ja diak Brightm 37, 10	by diak Brightm 374	by Priestergebet Brightm 373
ἐλέησον κύριε τὸν λαὸν τὸν ἐστῶτα ἐνώπιόν σου καὶ ἀπεκδεχομένον τὸ ἔλεός σου.	μνήσθητι ὁ θεὸς καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ ἔλεός σου	ὑπὲρ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ καὶ ἀπεκδεχομένου τὸ παρὰ σοῦ πλού- σιον καὶ μέγα ἔλεος.	ὑπὲρ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ παρὰ σοῦ μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος.	ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου τὸν ἀπεκδεχόμενον τὸ παρὰ σοῦ πλού- σιον ἔλεος.

⁴⁵ Cattergian-Dashian a.a.O. 289, Z. 162.

⁴⁶ Vgl. Anm. 44.

Von ihnen ist aber gerade das *εὐκράτους καὶ ἐπωφελεῖς τοὺς ἀέρας ἡμῶν χάρισαι* beachtenswert. Denn, wie die Gegenüberstellung in OrChr 47(1965) 18f. zeigt, ist gerade diese Wendung singulär und für die by Ba kennzeichnend. Daher dürfte hier in der arm Ba die alte griechische Vorlage durchschimmern.

b. bezüglich der Reihenfolge : hier trennen sich arm Ba und by Ba scharf. In der by Ba erscheint diese Bitte erst ganz am Schluß. Dennoch darf die Reihenfolge in der arm Ba kaum Anspruch auf Ursprünglichkeit geltend machen. Denn sie erscheint hier mitten zwischen den Gliedern einer Bitte, die in der by Ba eine sachliche Einheit bilden. Das werden wir sogleich sehen.

2. Eine Abhängigkeit von der arm Ath kommt nicht in Frage, da beiden Texten nur die Worte « Lüfte » und « Früchte »⁴⁷ gemeinsam sind.

XII

EINE NOCHMALIGE BITTE FÜR DAS VOLK INSGESAMT

An die Bitte um günstige Witterung schließt die arm Ba eine nochmalige Bitte für das Volk insgesamt an.

Text

« *Erbarme dich, Herr, deiner Gläubigen gemäß der Größe deines Erbarmens* ».
Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes : es ist unschwer, in dieser Wendung das *ἐλέησον... κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου* der by Ba wiederzuerkennen⁴⁸. Das *αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς* konnte hier keine Verwendung finden, da durch die Bitte um günstige Witterung der Zusammenhang, den die griechische Vorlage voraussetzt, zerstört war.

b. bezüglich der Reihenfolge : da in der by Ba die Bitten X und XII der arm Ba eine Einheit bilden, wird jetzt noch deutlicher, wie sehr die Bitte der arm Ba um günstige Witterung an dieser Stelle die ursprüngliche Reihenfolge durchbrochen hat.

XIII

DIE BITTE FÜR DIE FAMILIE UND IHRE GLIEDER

An die nochmalige Bitte für das Volk im allgemeinen schließt, die arm Ba eine Bitte für die Familie und ihre Glieder.

⁴⁷ Catergian-Dashian a.a.O. 286, Z. 140 oder Brightm 439, Z. 36.

⁴⁸ Brightm 334, Z. 5 ff.

Text

« Ihre Familien bewahre untadelig. Ihre Kinder ziehe in Gerechtigkeit auf. Ihre Jugend behüte. Ihre Alten kräftige zu wahrer⁴⁹ Weisheit ».

Bemerkungen

1. Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes : es sind unschwer die griechischen Fassungen τὰς συζυγίας αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διατήρησον. τὰ νήπια ἔκθρεψον. τὴν νεότητα παιδαγωγήσον. τὸ γῆρας περικράτησον wiederzuerkennen. Die leichten Unterschiede dürften auf das Konto des armenischen Redaktors zu setzen sein.

b. bezüglich der Reihenfolge : die by Ba bietet zwischen der zuletzt behandelten Bitte und dieser hier noch die Bitte : τὰ ταμεῖα αὐτῶν ἔμπλησον παντὸς ἀγαθοῦ. Wenn man annimmt, daß der Redaktor der arm Ba diese Bitte übergangen hat oder daß diese Bitte erst später in den griechischen Text eingedrungen ist, ist geradezu überraschend, wie genau der Redaktor der arm Ba sich hier in der Reihenfolge an seine griechische Vorlage gehalten hat.

2. Eine Beziehung zur arm Ath kann nicht erwiesen werden, da letzterer eine solche Bitte völlig abgeht⁵⁰.

XIV

EINE BITTE FÜR BEDRÄNGTE VERSCHIEDENER ART

An die Bitte für die Familie und ihre Glieder schließt die arm Ba eine Bitte für Bedrängte verschiedenster Art.

Text

« Die Kleinmütigen tröste; die Zerstreuten sammle; die, welche in die Irre gegangen sind, bringe zur Erkenntnis der Wahrheit und alle Gefährdeten errette aus jeglicher Gefahr. »

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes : die drei ersten Glieder stimmen im Wortlaut genau mit der griechischen Fassung in der by Ba überein⁵¹. Nur der Schluß des dritten Gliedes erscheint in starker Vereinfachung : « bringe sie zur Erkenntnis der Wahrheit » statt ἐπανάγαγε καὶ σύναψον τῇ ἀγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ. Die vierte Bitte « und alle Gefährdeten

⁴⁹ L om « wahrer ».

⁵⁰ Vgl. Catergian-Dashian 285-91 oder Brightm 439-44.

⁵¹ Brightm 334, Z. 13 ff.

errette aus jeglicher Gefahr» dürfte ihr Material dem griechischen τῶν ἐν πάσῃ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ καὶ περιστάσει ὄντων μνημόνευσον⁵² entlehnt haben.

b. bezüglich der Reihenfolge: die drei ersten Bitten schließen sich genau wie in der by Ba an die Bitte für die Familie und ihre Glieder an. Somit ist auch hier die Reihenfolge der by Ba bzw. von Ω maßgebend gewesen. — Zwischen der dritten und der vierten Bitte des Armeniers bietet die by Ba noch verschiedene andere Bitten für besondere Notlagen. Da der Redaktor der arm Ba einzelnes davon später in anderem Zusammenhang benutzt⁵³, darf man annehmen, daß er den Text genau so gelesen hat wie ihn die by Ba bietet, daß er aber bewußt gekürzt und geändert hat⁵⁴.

XV

EIN LOBSPRUCH ALS ABSCHLIESSENDE BEGRÜNDUNG

Text

«Denn du, gütiger Gott, bist allen *Gefährdeten* ein Fürsorger, *Waisen und Witwen* ein Beschützer, ein Führer aus der *Gefangenschaft*, ein *Arzt für die Kranken*, *Hilfe für die Hilflosen*, *Hoffnung für die Hoffenden*⁵⁵, Ruhe den Verwirrten, Hafen den Mühseligen⁵⁶, Fürsorger für alle, der du um die Not und das Bedürfnis eines jeden weißt».

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba:

a. bezüglich des Textes:

- a. genau übereinstimmend sind nur folgende Wendungen: σὺ γὰρ εἶ ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων, ὁ τῶν νοσούντων ἰατρός.
- β. in mehr oder weniger größerer Abänderung erscheinen folgende Wendungen: χηρῶν πρόσθηθι, ὀρφανῶν ὑπεράσπισαι⁵⁸. αὐτὸς τοῖς πᾶσιν τὰ πάντα γενοῦ⁵⁹. ὁ εἰδὼς ἕκαστον καὶ τὸ αἵτημα αὐτοῦ, οἶκον καὶ τὴν χρεῖαν αὐτοῦ⁶⁰.

⁵² Brightm 334, Z. 27 ff.

⁵³ S. Abschnitt XIV.

⁵⁴ Die arm Ath bietet keinerlei Paralleltext.

⁵⁵ Dieser Ausdruck wird übereinstimmend von M und L und arm Greg geboten, während der Griechen ἀπηλπισμένων liest.

⁵⁶ L om «Hafen den Mühseligen».

⁵⁷ Brightm 335, Z. 17 ff.

⁵⁸ Brightm 334, Z. 22 ff.

⁵⁹ Brightm 335, Z. 23.

⁶⁰ Brightm 335, Z. 15 ff.

γ. Folgende Wendungen erscheinen nicht in der arm Ba⁶¹: τοὺς ὀχλο-
μένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐλευθέρωσον. τοῖς πλέουσι σύμπλευσον.
τοῖς ὁδοιποροῦσιν συνόδευσον. νοσοῦντας ἴασαι. τῶν ἐν βήμασι καὶ ἐν μετάλ-
λοις καὶ ἐξορίαις καὶ πικραῖς δουλείαις. μνημόνευσον ὁ θεὸς καὶ πάντων τῶν
δεομένων τῆς μεγάλης σου εὐσπλαγχνίας καὶ τῶν ἀγαπώντων ἡμᾶς καὶ τῶν
μισούντων καὶ τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν.
καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου μνήσθητι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐπὶ πάντας ἔκχεον
τὸ πλούσιόν σου ἔλεος καὶ πᾶσι παρέχων τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα. καὶ
ὦν ἡμεῖς οὐκ ἐμνημονεύσαμεν δι' ἄγνοιαν ἢ λήθην ἢ πληθὸς ὀνομάτων. ὁ
εἰδὼς ἐκάστου τὴν ἡλικίαν καὶ προσηγορίαν. ὁ εἰδὼς ἕκαστον ἐκ κοιτίας
μητρός. ὁ τῶν χειμαζομένων σωτὴρ. ὁ τῶν πλεόντων λιμῆν.

b. bezüglich der Reihenfolge: wenn man diese Auslassungen des Redak-
tors der arm Ba im Auge behält, wird der rote Faden der Reihenfolge der
by Ba klar ersichtlich.

XVI

ZWEI NOCHMALIGE ALLGEMEIN GEHALTENE BITTEN

Text

« Suche uns heim, Herr⁶², in deiner Güte. Lass dein Antlitz über uns leuchten
nach deinem Erbarmen ».

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba:

a. bezüglich des Textes: sachlich entspricht der arm Text genau der
Fassung der by Ba⁶³. Das « laß dein Antlitz leuchten » entspricht dem
ἐπιφάνηθι; bei « Erbarmen » hat der Armenier auf das « reichlich » verzichtet.

b. bezüglich der Reihenfolge: an den Lobspruch als abschließende Be-
gründung hat die by Ba die Bitte für die eigene Stadt angefügt; daran die
Bitte für den eigenen Bischof; daran die Bitte für den Gesamtepiskopat;
daran die Bitte des Celebrans für sich selbst; daran die Bitte für den niederen
Klerus. Dann erst trifft sich der Text der by Ba wieder mit dem der arm Ba.

Dennoch darf man sagen, daß auch hier der Redaktor der arm Ba sich
an die Reihenfolge des griechischen Textes gehalten hat. Denn eine Bitte
für die eigene Stadt kennt die arm Ba nicht; ebenso nicht die Bitte für
den eigenen Bischof, ebenso nicht die Bitte für den niederen Klerus. Die
Bitte des Celebrans für sich selbst war aber schon früher untergebracht⁶⁴.

⁶¹ Brightm 334, Z. 13 ff. — Die folgenden Sätze finden sich anschließend auf derselben
oder der nächsten Seite.

⁶² L om « Herr ».

⁶³ Brightm 336, Z. 29 ff.

⁶⁴ S. Abschnitt V.

XVII

GEGEN SPALTUNGEN, HEIDEN, HÄRETIKER

Text

«*Laß aufhören die Abspaltung von deiner Kirche. Unterdrücke die Verwirrung der Heiden, welche den Krieg wünschen. Mache unwirksam die Schmähung der Häretiker*».

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes⁶⁵ : «*laß aufhören die Abspaltung von deiner Kirche*» ist eine freiere Gestaltung des *παῦσον τὰ σχίσματα τῶν ἐκκλησιῶν*. Dasselbe gilt von «*lösche aus die Verwirrung der Heiden, (der Völker), die den Krieg wollen*» im Verhältnis zum griechischen *σβέσον τὰ φρνάγματα τῶν ἐθνῶν*. Dasselbe gilt von «*tilge aus die Schmähung der Häretiker*» im Verhältnis zum griechischen *τὰς τῶν αἵρέσεων ἐπαναστάσεις ταχέως κατάλυσον ἐν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος*.

b. bezüglich der Reihenfolge : wenn man in Betracht zieht, daß der Armenier die Bitte um günstige Witterung, die jetzt in der by Ba folgt, bereits früher gebracht hat, ist auch hier die Reihenfolge in der arm Ba genau dieselbe wie in der by Ba.

XVIII

LETZTE ABSCHLIESSENDE BITTEN

Text

«*Nimm uns in dein Reich auf. Mach uns zu Kindern des Lichtes und zu Kindern des Tages und schenke uns ein Herz der Eintracht, so daß wir aus einem Munde die Majestät deiner Heiligkeit preisen können*».

Bemerkungen

Verhältnis zur by Ba :

a. bezüglich des Textes⁶⁷ : im Satz «*nimm uns auf in dein Reich*» hat der Armenier das *πάντας* des Griechen verloren. — Im Satz «*mache uns zu Kindern des Lichtes und zu Kindern des Tages*» hat der Redaktor der arm Ba das *ἀναδείξας* zu einem Hauptverbum gemacht. — «*Schenke uns*

⁶⁵ Brightm 337, Z. 7 ff.

⁶⁶ Die Wendung «*Völker, die den Krieg wollen*» ist entweder aus den gebräuchlichen Fassungen der Bitte für die Kaiser entlehnt (vgl. *OrChr* 47 (1963) 36 f.) oder unmittelbar aus Ps. 67, 31.

⁶⁷ Brightm 337, Z. 12 ff.

ein Herz der Eintracht, so daß wir aus einem Munde preisen können» ist eine freiere Gestaltung des griechischen *δὸς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν καὶ ἀννυμεῖν*. — «Die Majestät deiner Herrlichkeit» entspricht dem schlichteren griechischen *μεγαλοπρεπές*.

b. bezüglich der Reihenfolge: der Anfang unserer Bitte knüpft in der arm Ba genau wie in der by Ba an das Voraufgegangene an. — Die Bitte *τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγάπην χάρισαι ἡμῖν κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν. πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν* der by Ba fehlt gänzlich in der arm Ba. Ich glaube aber nicht, daß dieses Fehlen als Zeichen für eine ältere Textgestalt des anaphorischen Fürbittgebetes gewertet werden darf, wenn auch hier sich manche Berührungen zu anderen anaphorischen Fürbittgebeten zeigen⁶⁸. Nach dieser Lücke in der arm Ba ist die Reihenfolge der by Ba wieder zu erkennen.

XIX

EIN ANDERER SCHLUSSLOBSPRUCH

Text

«Denn dir und deinem eingeborenen Sohne ziemt zusammen mit dem lebenspendenden und befreienden Hl. Geiste Herrlichkeit, Macht und Ehre jetzt...»

Bemerkungen

Die Wendung «zusammen mit dem lebenspendenden und befreienden Hl. Geiste Herrlichkeit, Macht und Ehre» findet sich genau so in der arm Ath am Schluß des anaphorischen Fürbittgebetes⁶⁹. Sie geht also auf armenische Gewohnheit zurück. — Die Worte, welche in unserem Schlußlobspruch dieser, der heimischen Gewohnheit entlehnten Wendung voraufgehen, sind in solchem Ausmaß Allgemeingut liturgischer Redeweise, daß man nicht nach einer Quelle im einzelnen fragen darf.

XX

DIE VERFASSERANGABEN ZU BEGINN DES ZWEITEN TEILES DES FÜRBITTGEBETES DER ARM BA

Aus den bisherigen Untersuchungen ergibt sich:

1. Obschon die beiden Texte in beiden Hss. verschiedenen Verfassern zugeschrieben werden, stimmen sie so genau miteinander überein, daß sie

⁶⁸ Vgl. *OrChr* 47 (1965) 28.

⁶⁹ Catergian-Dashian a.a.O. 291 oben oder Brightm 444 oben.

nur als ein einheitliches Ganze gewertet werden dürfen. Schon damit wird die Rückführung auf verschiedene Verfasser äußerst fragwürdig.

2. der armenische Text erweist sich einwandfrei als Kind der griechischen Vorlage. Damit scheiden die beiden genannten Armenier auch aus diesem Grunde als Verfasser aus.

Wir werden es also hier mit einer jener Verfasserangaben zu tun haben, die im liturgischen Bereich so häufig sind und die nur als Empfehlung für ein bestimmtes liturgisches Stück zu gelten haben und keinerlei geschichtliche Glaubwürdigkeit verdienen.

Warum die Verfasserangabe gerade an dieser Stelle erscheint, vermag ich nicht zu erklären.

Zusammenfassung der Ergebnisse

I

Wenn wir bei der Untersuchung des eucharistischen Hochgebetes der Ba feststellen mußten, daß die ägyptische Rezension sich scharf von den drei übrigen Rezensionen absetzt und daß die armenische Rezension auf seiten der by Rezension steht — im Gegensatz zur ägyptischen Rezension, so müssen wir dasselbe auch hier feststellen. Die wichtigsten Argumente sind folgende :

1. im Textbestand :

a. in der Aufzählung der Heiligenklassen bietet die arm Ba wie die by Ba im Gegensatz zur äg Ba die Reihenfolge : prophetarum, apostolorum.

b. die arm Ba bietet wie die by Ba im Gegensatz zur äg Ba eine Bitte des Celebrans für sich selbst.

c. aus dem großen Block von Bitten Brightman 334,2-335,25 bietet die arm Ba so viele Wendungen, daß der Redaktor der arm Ba diesen Block unbedingt vor sich gehabt haben muß, wenn man auch nicht jede einzelne Wendung nachweisen kann. Die äg Ba hat von diesem Block auch nicht die geringste Spur.

d. Ähnliches gilt von dem Block Brightman 336,29-337,15, von dem ebenfalls in der äg Ba keinerlei Spur zu finden ist.

2. auf grund der Reihenfolge :

a. die Verbindung des Gedenkens an die Heiligen und die Toten unmittelbar mit der Epikleze.

b. wenn die Bitte für die offerentes unmittelbar hinter der Bitte für die Kirche (und die Hierarchie) auftritt.

c. wenn die Bitte für die Kaiser und die Obrigkeiten schon bald der Bitte für offerentes folgt.

II

Das anaphorische Fürbittgebet der arm Ba ist aber durchaus nicht mit dem der by Ba gleichzusetzen. Vor allem fällt auf, daß die arm Ba die Bitte für den Gesamtepiskopat und die Bitte des Celebrans für sich selbst nicht in der Reihenfolge der by Ba bietet. Das läßt darauf schließen, daß der Redaktor der arm Ba diese Bitten in seiner Vorlage noch in der alten traditionellen Reihenfolge vorgefunden hat. — Ebenso fällt das Fehlen der Bitte für die karpophorantes und kalliergantes auf, die dort auch durch die heimische Liturgie bezeugt wurde.

Auf Grund dieses Befundes möchte ich annehmen, daß die Vorlage, welche der Redaktor der arm Ba vor sich hatte, ein älteres Stadium des anaphorischen Fürbittgebetes aufwies. Und ich möchte dieses ältere Stadium — genau so wie beim eucharistischen Hochgebet — mit Ω bezeichnen.

III

An die Seite dieser Ergebnisse ist ein bedeutender Einfluß der heimischen liturgischen Sprechweise zu setzen. Die wichtigsten Kennzeichen für diesen Einfluß sind:

1. die Art der Bitten für die Toten;
2. das Fehlen bestimmter Glieder bei der Aufzählung der Klassen der Heiligen;
3. die Gestaltung der Bitte für die Gesamtkirche;
4. die häufige Verwendung des Auftakts « Gedenke, Herr, und erbarme dich und segne ».

IV

Zu all diesen charakteristischen Eigentümlichkeiten tritt noch eine große Zahl von Freiheiten, welche sich der Redaktor bei der Gestaltung des Textes erlaubt hat. Diese lassen sich genauer beschreiben

1. als Ergänzungen:
 - a. « am Tage der Offenbarung deines gerechten Gerichtes » (s. A I).
 - b. die zweite Bitte für die offerentes (s. A IV).
 - c. der Zusatz in der Bitte des Celebrans für sich selbst (s. A V).
 - d. die Bitte für einzelnen Toten (s. A VI).
 - e. die nochmalige Bitte für die Kirche insgesamt (s. A XII).
 - f. der Schlußbrospruch (s. A XIX).

2. als Änderungen :

a. Substantiv statt eines bloßen Pronomen ; z.B. « deiner Gottheit » statt eines bloßen « dir ». (s. A I).

b. die Reihenfolge der Glieder « anstatt des Vergänglichen das Unvergängliche, anstatt des Irdischen das Himmlische, anstatt des Zeitlichen das Überzeitliche » (s. A IV).

c. die textliche Gestaltung der Bitte für Kaiser und Obrigkeiten (s. A VIII).

d. die Stellung der Bitte um günstige Witterung (s. A XI).

e. die Fassung der Bitte für die Familie und ihre Glieder (s. A XIII).

f. die Fassung der Bitte für die in die Irre Gegangenen (s. A XIV).

g. die Fassung des Abschnittes A XV.

h. die Fassung der Bitte gegen Häretiker usw (s. A. XVII).

i. die Fassung des Abschnittes A XVIII.

3. als Auslassungen⁷⁰ :

a. das Fehlen von καὶ χάριν hinter ἔλεος (s. A I).

b. das Fehlen der Bitte für den niederen Klerus.

c. das Fehlen der Bitte für den eigenen Bischof.

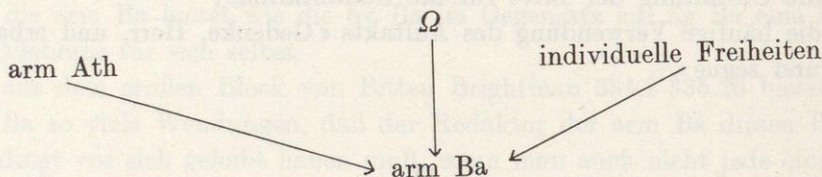
d. die auf S. 45 aufgezählten Aussparungen.

Die Entstehung des anaphorischen Fürbittgebetes der arm Ba müssen wir uns also vorstellen :

1. am Anfang steht eine griechische Fassung, die älter ist als die by Ba.

2. bei der Redaktion des Textes des anaphorischen Fürbittgebetes der arm Ba wurde dem Einfluß heimischer liturgischer Gewohnheit ziemlich reichlicher Spielraum gewährt.

3. hinzu kommen individuelle Freiheiten.



⁷⁰ Es werden nur jene Fälle angeführt, bei denen man mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen darf, daß die Vorlage des armenischen Übersetzers diese Texte enthielt.

Herrn Professor A. Schanidze, Tiflis, zum 80. Geburtstag
(12. Mai 1967) in dankbarer Verehrung gewidmet

Zum Textcharakter der altgeorgischen Katholischen Briefe

von

Joseph Molitor

1. DER ALTGEORGISCHE JAKOBUSBRIEF

Da die altgeorgische Version der Katholischen Briefe in lateinischer Übersetzung inzwischen geschlossen vorliegt^a, wollen wir nunmehr zur vollständigen Auswertung ihres Textes übergehen. Beim Jakobusbrief besitzen wir wie beim 1. Petrus- und dem 1. Johannesbrief das wichtige Zeugnis der syrischen Vulgata, der Peschitta^b, dem dann die armenische Vulgata in der Ausgabe von Johann Zohrab^c ergänzend zur Seite tritt. Wir bringen zunächst eine Kollation aller textkritisch bedeutsamen Lesarten und geben dann ein zusammenfassendes Urteil ab, das natürlich bei jedem Einzelbrief anders ausfallen kann:

- 1,1 ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ : *passim-perseminatis* (*passim-seminatis*)
A: vgl. sy^{ph} : *seminatis* in *Gentibus* gegen arm (*qui in dispersione estis*).
- 1,2 πειρασμοῖς παραπέσητε ποικίλοις : *in-tentationem* *incideritis*
variā gegen sy^{ph} + arm.
- 1,3 γινώσκοντες : *scitote* = arm gegen sy^{ph}.
- 1,4 ἴνα : *et (om B) ut* gegen sy^p + arm.
ἐν μηδενί : *et nihilo* = arm gegen sy^p.
- 1,5 παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἀπλῶς : *ex (= ab) illo qui commodat (= dat) omnibus, Deus, gratis*; vgl. sy^p : *a Deo quidat omnibus simpliciter* und arm : *a Deo quidat omni abundanter*.
καὶ μὴ ὀνειδίζόμενος : *et conviciatur (= improbat) nemini* gegen sy^{ph} + arm (*et non exprobrat*).
καὶ δοθήσεται αὐτῷ : *et commodabit illi* gegen sy^p + arm. Verlesung von arm. *սոցի* (*dabitur*) in *սոցի* (*dabit*)?
- 1,6 μηδὲν διακρινόμενος : *et ne cum-dubitatione*; vgl. arm : *et ne dubitet* gegen sy^p (*dum nihil dubitat*).

^a Vgl. OrChr 49 (1965) 1-17, 50 (1966) 37-45.

^b Ausgabe von G.H. Gwilliam, London 1905 = sy^p.

^c Venedig 1805 = arm.

- ὁ γὰρ διακρινόμενος : qui autem dubitabit; vgl. sy^p: ille enim qui dubitat (*part.* = dubitabit) gegen arm : quia qui dubitator est.
- 1,7 μὴ γάρ : ne forte (*om* forte B) : *om* γάρ = arm gegen sy^p (et ne).
ὅτι λήμψεται τι : quoniam quiddam recipiet (recipere quiddam B) gegen arm : accipere quiddam (= B) und sy^p : quod accipiet quiddam.
- 1,8 ἀκατάστατος : impermanens est = arm : inconstans est gegen sy^p (et turbatus).
- 1,10 χόρτου : campi + hoc-modo (= sic) = sy^p gegen arm.
- 1,11 ἀνέτειλεν : effulsit = arm gegen sy^p.
om γάρ gegen sy^p + arm.
τὸ ἄνθος αὐτοῦ : flos ille (*om* αὐτοῦ^d) gegen sy^p + arm.
ἐν ταῖς πορείαις : in ambulatione gegen sy^p + arm.
- 1,12 μακάριος : beatus est = sy^p + arm.
ὃς ὑπομένει : qui sufferet = arm : qui sufferat (*conj.* = *fut.*) und sy^p (*part.* = *fut.*?)
γινόμενος λήμψεται : fit et recipiet = sy^p + arm.
- 1,13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω : ne quis (= nemo) qui (+ *igi*) tentabitur loquatur, vgl. arm : ne quis qui in tentatione sit dicat gegen sy^p (ne dicat quis dum tentatur).
ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν : intentator est malo (*instr.* = in malo?); vgl. sy^p : non tentatus (*part.*) in malis (= malis) gegen arm (intentator est malorum).
πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα : et neminem tentat ille; vgl. sy^p : et ille quemquam non tentat gegen arm (tentat ille et non quemquam).
- 1,14 ἕκαστος δέ : sed unusquisque = sy^p gegen arm (*om* sed).
ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος : transportatur (= attrahitur) et cogitur; vgl. sy^p : et oblectatur (*part. pass.*) et trahitur (*part.*) gegen arm (*part.*).
- 1,15 εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα : et deinde concupiscentia illa concipit et; vgl. sy^p : et haec concupiscentia concipit (*part.*) et gegen arm.
ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα : et peccatum illud perfectum fit et; vgl. arm : et peccatum consummatum gegen sy^p (peccatum autem quando perfectum-est).
- 1,17 δόσις : commodatum = datum (= lat. Vulgata) gegen sy^p + arm.
ἀνωθέν ἐστὶν καταβαῖνον : desursum-descendens est; vgl. sy^p : desursum descendens (*part.*) gegen arm : desuper sunt descendentes.
φώτων : luminis = arm gegen sy^p (unvokalisiert *pl.* = *sg.*).
τροπῆς ἀποσκίασμα : obumbrationis offensio gegen sy^p + arm.
- 1,18 βουληθεῖς : voluntate gegen sy^p + arm; ille volebat et A = sy^p : ipse voluit et gegen arm (volens).
εἰς τὸ εἶναι ἡμεῖς : ut simus nos = sy^p : ut simus gegen arm (esse nos).

^d Unvokalisierter Text gibt griechische Varianten wieder!

- 1,19 ἔστω δέ : nunc igitur sit gegen sy^p + arm.
- 1,21 ἀποθέμενοι : seiungite = sy^p gegen arm (*part.*)
 περισσεΐαν κακίας : supervacaneam illam malitiam gegen sy^p + arm.
 ἐν πραύτητι : cum-mansuetudine = arm : mansuetudine; vgl. sy^p : in (= cum) mansuetudine.
 τὸν ἔμφυτον λόγον : plantationem illam verbi illius gegen sy^p + arm.
 τὸν δυνάμενον σῶσαι : quod praevalens est vivum-facere = arm : quod praevalens est vivificare und sy^p : illud quod possibile est ut vivificet.
- 1,22 γίνεσθε δέ : et estote gegen sy^p (estote autem) und arm (om δέ).
 μόνον ἀκροαταί : auditores : om μόνον gegen AB, sy^p + arm.
 παραλογιζόμενοι : et contemnentes; vgl. sy^p : et ne decipiatis gegen arm.
- 1,23 ὅτι εἴ τις ἀκροατής : si-igitur quis auditor solum (om μόνον 1,22);
 vgl. arm : quia si quis auditor solum gegen sy^p.
 οὗτος : huiusmodi (= talis) gegen sy^p + arm.
 κατανοοῦντι : qui experitur; vgl. arm : qui [oculos] defigens intueatur gegen sy^p (qui vidit).
- 1,24 ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν : obliviscitur (*it.*) qualis est gegen sy^p + arm : Tempuswechsel durch den Iterativ bedingt!
- 1,25 ὁ δὲ παρακύψας : qui autem respexit; vgl. sy^p : omnis autem qui aspexit gegen arm.
 καὶ παραμείνας : et permansit in illa = sy^p : et permanet (*part.*) in ea; vgl. arm : et in eadem permanebit.
 ἀκροατής ἐπιλησμονῆς : obliviosus : om ἀκροατής gegen sy^p + arm.
 γενόμενος : factus-est = sy^p + arm.
 οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται : hic beatus est in-faciendo illo eius; vgl. arm : ille in faciendo suo erit (sit) beatus und sy^p : et hic beatus erit in opere suo.
- 1,26 εἴ τις δοκεῖ : qui putabit semetipsum; vgl. arm : si quis putet (= *fut.*?) und sy^p : et si quis putat (*part.* = *fut.*?).
 θρησκός : Dei-ministrum = sy^p : quia ministrans Deo gegen arm (religiosus).
 μὴ χαλιναγωγῶν : et non refrenabit = arm : et non refrenabit; vgl. sy^p : et non continet (*part.* = *fut.*)
 ἀλλὰ ἀπατῶν : sed decipiet = arm : sed dolum-paret (*conj.* = *fut.*) und sy^p : sed decipit (*part.* = *fut.*).
 μάταιος : futile (= vanum) est = arm + sy^p.
- 1,27 καὶ ἀμίαντος : (om et) non-inquinatum gegen sy^p + arm.
 ἄσπιλον : et non-inquinatum; vgl. sy^p et... sine maculā gegen arm.

- 2,1 *μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε* : ne cum-oculorum-[ac]ceptione habeatis = arm gegen sy^p.
- 2,2 *ἐὰν γάρ* : si-igitur gegen sy^p; arm : si (*om γάρ*).
χρυσодаκτύλιος : cui fixus-erit anulus [qui] auri (a u r u m! N); vgl. arm : qui habeat anulum a u r u m und sy^p : cuius anulus auri.
εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχός : et intrabit pauper quoque = sy^p : et intrabit pauper (*om quoque*) gegen arm : intret (= fut.) eo (= illuc) et pauper.
- 2,3 *ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε* et respicietis illu m qui vestitus-erit veste splendida et ei-dixeritis = sy^p : et respicietis illu m (*verb. in illo*) qui vestitus [est] (*part. pass.*) vestimentis pulchris et dicetis ei; vgl. arm : respiciatis (= fut.) illu m (*verb. in illum*) qui habeat vestimenta splendida et dicatis (= fut.).
ὑπὸ ὑποπόδιόν μου : subter pedibus meis gegen sy^p + arm.
- 2,4 *οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς* : perdubitabitis (*om non*) cordibus vestris; vgl. sy^p : non perdubitavistis in animabus vestris und arm : non dubitetis in [vobis]metipsis.
διαλογισμῶν πονηρῶν : verborum malorum gegen sy^p (cogitationum malorum) und arm (malorum cogitationum).
- 2,5 *ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ* : pauperes [quos] ex regione (= m u n d o) selegit D e u s; vgl. sy^p : pauperes mundi, divites autem in fide elegit D e u s gegen arm (Deus elegit pauperes mundi).
ἥς ἐπηγγείλατο : quam pollicitus-est D e u s (+ ο θεος) = sy^p + arm (nur « manche »).
- 2,6 *ἡτιμήσατε* : contempsistis (n i c h t contemnitis; *verb. contemptibilem fecistis*) = arm + sy^p.
εἰς κριτήρια : coram iudice (= ante iudicem) gegen sy^p + arm.
- 2,7 *τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* : quod invocatum est super vos = arm + sy^p.
- 2,8 *κατὰ τὴν γραφὴν* : similiter scripto illi (= secundum scriptum illud) = sy^p : secundum scriptum gegen arm (secundum litteras).
- 2,9 *προσωποληπτεῖτε* : o c u l o s -[pate]facitis (= accipitis) = arm gegen sy^p (vgl. 2,1).
ἐλεγχόμενοι : l e g i s transgressores = arm : legis-transgressores; vgl. sy^p : transgredientes super l e g e m.
- 2,10 *τηρήσῃ* : consummabit (*τελεσει*) gegen sy^p + arm.
πατάσῃ : decipietur (= errabit) = sy^p (*part. = fut.*) gegen arm.
γέγονεν πάντων ἔνοχος : factus-est omnis (*gen.*) debitor = arm : factus-est omnis legis debitor; vgl. sy^p : omni legi debitor-factus-est.
- 2,11 *εἶπεν καὶ* : i d e m dixit = sy^p : ille dixit gegen arm (dixit).
φονεύεις δέ : et hominem-necaveris gegen sy^p + arm.

- 2,12 μέλλοντες κρίνεσθαι : <e>iudicaturi (= iudicandi) estis; vgl. arm : sitis iudicaturi (= iudicandi) und sy^p : futuri (parati) [-estis] (*part.*) vos ad iudicandum.
- 2,13 ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι : immisericors est propter illum qui non faciet; vgl. sy^p : sine misericordia super illum qui non facit (*part.*) gegen arm : immisericors iudicium futurum est ei qui non faciat. κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως : sed gloriamini (*imp.*) [de] misericordia (*dat.*) iudicii; vgl. sy^p : extollentes vos in misericordia super iudicium gegen arm (nam superbe gloriatur misericordia super iudicium).
- 2,14 τί τὸ ὄφελος : quid utile est; vgl. arm : quid utile sit (= est) gegen sy^p (quid utilitas est).
 ἐὰν πρίστω λέγει τις ἔχειν : si-igitur quis dicet (= dicat) fidem habeo = sy^p : si quis dicit (*part.* = *fut.*) habeo fidem gegen arm.
 ἔργα δὲ μὴ ἔχη : et opus si nihil habebit (= habeat) = arm : et opera non habeat und sy^p : et opera non habet.
 μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν : non (*ver* = num sy^p?) potest fides solum illa vivum - facere eum; vgl. sy^p : num potest fides eius, ut vivificet eum gegen arm (numquid possit fides liberare eum).
- 2,15 ὑπάρχωσιν : erunt = sy^p gegen arm (sint).
- 2,16 εἴπη δέ : et dicet (καὶ εἶπη) = sy^p gegen arm (*om* et δέ).
 ὑπάγετε : abi gegen sy^p + arm.
 μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια : et nihil (= μὴ) [eis-] dederitis usuale (= necessarium) illud; vgl. sy^p : et non dabitis illis necessitatem und arm : et detis non illis usūs (*pl.t.*)
 τί τὸ ὄφελος : quid-nam utile est = arm : quid utile sit (= est) gegen sy^p (quid usus).
- 2,17 ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα : si-igitur opera non habet = arm : si opera non habeat (= habet) gegen sy^p.
 καθ' ἑαυτήν : solum = sy^p gegen arm.
- 2,18 ἀλλ' ἐρεῖ τις : sed si dicat aliquis; vgl. arm : sed forsān dicat quis gegen sy^p (dicit enim quis).
- 2,19 καὶ τὰ δαιμόνια : illi daemones quoque gegen sy^p + arm.
 φρίσσουσιν : tremunt + propter illum (unbelegbar) gegen sy^p + arm.
- 2,20 θέλεις δὲ γινῶναι : vis (*om* δέ) novisse = arm gegen sy^p.
- 2,21 οὐκ ἐξ ἔργων : ex operibus (*om* non!) gegen sy^p + arm.
 ἀνεύγκας : qui a sacrificavit; vgl. sy^p : qui obtulit gegen arm (*part.*),
- 2,23 ἐπληρώθη ἡ γραφή ἡ λέγουσα : consummatum-est scriptum illud quod loquitur = sy^p + arm.
- 2,24 ὁρᾶτε : nunc spectatisne (+ τοῖνυν) gegen sy^p + arm.
 καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον : et (non) solum fide gegen sy^p + arm (et non ex fide solum).

- 2,25 ὁμοίως δὲ καί : isto-eodem [-modo] : *om δε* = sy^p + arm, *om καί* gegen sy^p + arm.
 οὐκ ἐξ ἔργων : ex operibus (*om ουκ*) gegen sy^p + arm.
 ὑποδεξαμένη : quia exceptit; vgl. sy^p : quae exceptit gegen arm (*part.*).
 ἐκβαλοῦσα : et... iter-facere-iussit = sy^p (*aph.*) gegen arm.
- 2,26 ὥσπερ γάρ : sicut (*om γαρ*) = sy^p + arm.
- 3,1 εἰδότες : scitote = arm gegen sy^p (sed scitote).
- 3,2 εἴ τις : qui; vgl. sy^p : omnis qui gegen arm (si quis).
 οὗτος : ille = arm gegen sy^p.
 δυνατός : praevalens est ille; vgl. arm : qui praevalens est gegen sy^p (qui potest).
- 3,3 εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινούς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν : si-igitur equo frena [ap]ponimus : *om εἰς τὰ στόματα* gegen sy^p + arm.
 εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν : ad-subdendum (*om αὐτούς*) nobis; vgl. sy^p : ut oboediret nobis gegen arm.
 καὶ ὅλον : omnem : *om καί* gegen sy^p + arm.
- 3,4 τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα : tantae <-haec> permagnae (*om ὄντα* = sy^p) et ex (= a) duris ventis passim abreptis gegen sy^p + arm.
 ὅπου ἂν ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούληται : quocumque ire dirigens ille vult gegen sy^p + arm.
- 3,5 μεγάλα αὐχεῖ : magnopere [ex]altat gegen arm : permagna vociferatur; vgl. sy^p : se-effert (intensives Medio-Passiv) : *om μεγάλα* (zu ergänzen *μεγάλως*?).
 ἰδοῦ : ecce en + rursus; vgl. sy^p + arm : ecce etiam.
 ἡλίκον τοῦς ἡλίκην ὕλην : pusillus (ολιγον) ignis quantam silvam = arm; vgl. sy^p (ignis pusillus ramos multos).
- 3,6 καὶ ἡ γλῶσσα : et lingua + isto-eodem-modo gegen sy^p + arm (vgl. 3,5 οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα).
 πῦρ : ignis + est = sy^p gegen arm.
 ἡ σπιλοῦσα... καὶ φλογίζουσα : quae inquinat... et succendit = arm gegen sy^p.
 φλογιζομένη : succensa + est = sy^p gegen arm.
- 3,7 δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ : domita-est subter natura hominum; vgl. sy^p : subicit-se (*om καὶ δεδάμασται*) naturae humanitatis und arm : (subdita est et) subditur humanae naturae.
- 3,8 ἀκατάστατον κακόν : indomitum (ακατασχετον) malum gegen sy^p + arm.
- 3,9 ἐν αὐτῇ : illā = arm gegen sy^p.
 τὸν κύριον : Deum (θεον) gegen sy^p + arm.

καὶ ἐν αὐτῇ : et eādem (et illā *B* = arm) gegen sy^p (+ arm).

τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας : qui similiter Deo confecti sunt gegen sy^p + arm.

3,10 ταῦτα οὕτως : hoc (*om* οὕτως) gegen sy^p + arm.

3,11 μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὁπῆς βρύει : numquid-igitur e fonte ex eodem oculo profluit; vgl. sy^p : num potest, ut ex uno fonte exeat (aqua dulcis et amara) und arm : numquid fons inde ex uno oculo (= fonte).

3,12 μὴ δύναται... συκὴ ἐλαίας ποιῆσαι : esse-potest-num quidne... quomodo-forte ficus olivam proferet; vgl. sy^p : aut num potest (*part.*) ficus..., ut olivam faciat gegen arm : numquid possibile sit fico olivam facere.

οὔτε ἀλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ : nec salsa aqua suavem [aquam] facere; vgl. arm : nec salsae loco aquam suavem facere gegen sy^p : ita etiam non aqua salsa potest (*part.*), ut fiat suavis.

3,13 τίς : quis + est = sy^p + arm.

τὰ ἔργα αὐτοῦ : opus suum gegen sy^p + arm (Verlesung aus *μηρδ-u* d.h. *acc.sg.* + deiktischem *u* statt *acc. pl.*?).

3,14 εἰ δέ = si-igitur gegen sy^p + arm.

ἔχετε : habebitis = arm : habeatis gegen sy^p.

ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν : in cordibus vestris = sy^p + arm.

μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας : ne gloriemini et loquamini propter (= contra?) veritatem; vgl. sy^p : ne iactetis vos super veritatem et mentiamini und arm : ne gloriemini mendacem facere veritatem.

3,16 ὅπου γάρ : ubi (*om* γάρ) gegen sy^p + arm.

ἀποκαταστασία : turba<tio> = sy^p + arm (turbatio).

3,17 πρῶτον μὲν ἀγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής : primum (*om* μὲν) sanctitas, pax, benignitas, obtemperantia gegen sy^p + arm.

καὶ καρπῶν ἀγαθῶν : et fructibus operum (+ ἐργῶν) bonorum (nicht bonis) gegen sy^p + arm.

3,18 καρπὸς δέ : fructus (*om* δέ) = arm gegen sy^p.

δικαιοσύνης : iustitiae + [qui] pacis ; sy^p gegen arm.

ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην : cum-pace (= arm *instr.*!) iis-disseminatur (nicht disseminantur) qui faciunt pacem = arm + sy^p (*part.*).

4,1 πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν : unde sunt bella inter vos aut (et *B*) (*om* : ποθεν) obiurgationes (= contentiones) = sy^p : unde sunt vobis bella et contentiones gegen arm (unde bella et unde contentiones in vobis; « manche » unde bella in vobis et unde contentiones).

- τῶν στρατευομένων : qui pugnantes sunt = arm + sy^p (*part.*).
- 4,2 οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς : et non habetis, quia non petitis = arm + sy^p.
- 4,3 αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε : vos petitis et non accipitis = sy^p : petitis (*part.*) vos et non accipitis (*part.*) gegen arm.
- 4,4 τοῦ κόσμου : huius mundi (+ τουτου) = sy^p + arm : mundi huius. ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται : ut-inimicus Deo contrasurgit; vgl. sy^p : inimicus est Deo gegen arm (inimicum facit semetipsum Dei).
- 4,5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει : aut (= an) cogitatis, quoniam frustra loquitur liber (= scriptura); vgl. sy^p : num frustra cogitatis (*part.*), quod dixit liber (= scriptum, scriptura) und arm : aut quod frustra cogitetis quod dicit liber (littera).
- 4,6 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν : maiorem commodare (= dare) gratiam = arm : dare maiorem gratiam gegen sy^p.
ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται : superbos confringit (*praes.*) Deus gegen sy^p + arm.
- 4,7 ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ : subditi-estote (*om* οὖν) Deo gegen sy^p + arm. ἀντίστητε δέ : et resistite = sy^p + arm.
- 4,8 χεῖρας : manus + vestras (*B*) = sy^p + arm («manche»). ἀγνίστατε : prorigite = arm : rectas facite gegen sy^p.
- 4,9 ταλαιπωρήσατε : humiliamini = sy^p gegen arm.
καὶ πενήθησατε καὶ κλαύσατε : et flete [et lugete et flete *B*]: *om* καὶ πενήθησατε = sy^p (*om* et flete) gegen arm.
ἡ χαρά : gaudium + vestrum = sy^p + arm.
εἰς κατήφειαν : ad-tristitiam = arm : in tristitiam gegen sy^p.
- 4,10 ταπεινώσατε : sed humiliamini (*om* sed *B*) gegen sy^p + arm.
- 4,11 μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων ἀδελφοί : ne malignum loquamini (= maledicatis) fratres mei (+ μου = sy^p) in vicem : Stellung gegen sy^p + arm.
ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων : qui malignum loquetur (= maledicet) propter (= contra?) fratrem vel scrutabitur; vgl. sy^p : ille enim qui loquitur (*part.* = *fut.*) super (vgl. 3,14) fratrem suum vel iudicat (*part.* = *fut.*) gegen arm.
καταλαλεῖ νόμον : scrutatur legem gegen sy^p und arm (legem iudicat; nur «manche» legem maledicit et iudicat).
εἰ δέ : si-igitur; vgl. sy^p (et si) gegen arm (si autem).
- 4,12 ὁ δυνάμενος σῶσαι : qui praevalens-est (= potest) vivum-facere = sy^p : qui potest (*part.*) ut vivificet gegen arm (qui potens est salvare).
- 4,13 ἄγε νῦν οἱ λέγοντες : nunc vos quoque, qui (+ ege) loquimini gegen sy^p (quid autem dicamus etiam super eos qui dicent) und arm (ecce en sunt qui dicunt).

ποιήσωμεν ἐκεῖ : i n t e r m i t t e m u s (*verb. per-fia m u s*) ibi = arm : fiamus ibi gegen sy^p.

4,14 οἵτινες : qui = sy^p + arm.

τὸ τῆς αὔριον = [quod] crastini gegen sy^p + arm.

ποία γάρ ἡ ζωὴ ὑμῶν : quanta-ne igitur est vita vestra; vgl. arm : qualis ulla sit (= est) vita vestra gegen sy^p (quid est vita nostra).
ἀτμὶς γάρ ἐστε : s i c u t (*om γαρ*) fumus estis; vgl. arm : quia s i c u t fumus estis gegen sy^p (sed si fumus).

ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη : qui p a u c u m t e m p u s paret; vgl. sy^p : qui breviter apparet (*part.*) gegen arm (qui ad p a u c u m unum apparens).
ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη : et deinde e v a n e s c e t gegen arm : et (*om deinde*) evanescens und sy^p : et (*om deinde*) disprens et cessans.

4,15 ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς : pro hoc (+ *igni*) quod v o b i s - d i g n u m - e s t dicere gegen arm (pro eo quod dicebatis) und sy^p (pro eo ut dicant).

4,16 ἐν ταῖς ἀλαζονείαις : i n i a c t a t i o n e = sy^p + arm.

4,17 εἰδότε οὖν : qui noverit (*om οὖν*) = sy^p + arm.

καὶ μὴ ποιοῦντα : et non operabitur = arm : et non operetur (*conj. = fut.*) und sy^p : et non operatur (*part. = fut.*).

ἁμαρτία αὐτῷ ἐστὶν : peccatum est ei = sy^p + arm.

5,1 ἄγε νῦν : nunc vos quoque (vgl. 4,13) gegen sy^p + arm.

ὀλοῦζοντες : et lamentate = sy^p + arm.

ἐπὶ ταῖς ταλαπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις : p r o p t e r miserias illas super vos venientes; vgl. arm : s u p e r miserias-illas, quae venturae sunt super vos und sy^p : s u p e r miserias quae venient (*part. = fut.*) super vos.

5,2 τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν : v e s t e m vestram t i n e a e c o - m e d e r u n t ; vgl. arm : v e s t i s vestra esca tineae und sy^p : v e s - t i m e n t a vestra c o m e s t a - s u n t a tineae.

5,3 εἰς μαρτύριον ὑμῖν : a d - t e s t i f i c a t i o n e m v e s t r a m (*υμων*) gegen sy^p : i n - t e s t i f i c a t i o n e m super vos und arm : v o b i s i n t e s t i f i c a t i o n e m.

ἐν ἐσχάταις ἡμέραις : i n - d i e b u s illis postremis = sy^p + arm.

5,4 ἀμυσάντων τὰς χώρας ὑμῶν : q u i d e m e s s u e r u n t f u n d u m v e s - t r u m ; vgl. sy^p : q u i m e s s u e r u n t t e r r a s v e s t r a s (Übersehen der diakritischen Pluralpunkte?) und arm : q u i o p e r a n t u r c a m p o s (lesbar : campum + deiktischem *u* : -hunc) vestros (vestrum).

αἱ βοαὶ... εἰσεληλύθασιν : clamor... [per]venit = sy^p + arm.

κυρίου σαβαώθ : Domini omne-prehendentis (= omnipotentis : Apc 1, 8; 4, 8 für παντοκράτωρ) gegen sy^p; vgl. arm : Domini virtutum.

5,5 ἐτρυνφύσατε : d e l e c t a b a m i n i (das gleichlautende Substantiv delectatio steht Lc 21,34 für κραπάλη : crapula); vgl. sy^p : g a v i s i - e s t i s (= in deliciis vixistis) und arm : i n d e l i c i i s - v i x i s t i s.

- ἐσπαταλήσατε : gaudebatis; vgl. sy^p : gavisi-estis (anderes Verb wie vorher = voluptatibus-indulsistis) und arm : oblectati-estis.
- τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ : carnes (σαρκας) vestras sicut (ως) ad-diem = sy^p : corpora (ist in der armenischen Zwischenschicht identisch mit carnes) vestra sicut in diem gegen arm (corda vestra sicut dies).
- 5,6 οὐκ : et (+ και) non = sy^p gegen arm (qui non).
- 5,7 μακροθυμήσατε οὖν : longanimes fiatis (imp.); om οὖν = arm gegen sy^p.
- ὁ γεωργός : operarius = arm gegen sy^p.
- μακροθυμῶν : et longanimis est = sy^p : et longanimum se praebuit (verb. prolongavit spiritum suum) gegen arm (longanimis-ens).
- 5,8 μακροθυμήσατε : longanimes fiatis (imp.); vgl. arm (longanimes-estote und sy^p (prolongate spiritum vestrum).
- ἡ παρουσία τοῦ κυρίου : ventio (= adventus) : om κυρίου gegen sy^p + arm.
- 5,9 ἀδελφοί : fratres mei (+ μου) = sy^p gegen arm.
- πρὸ τῶν θυρῶν : in-ianuis; vgl. arm : ad ianuas gegen sy^p (ante ianuam).
- 5,10 ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθίας καὶ τῆς μακροθυμίας τοῦς προφήτας : ut-notam (= exemplum) maligni-visus (= κακοπτασία?) et longanimitatis me mentote, fratres mei (+ μου = sy^p gegen arm), prophetarum gegen sy^p + arm.
- ἐλάλησαν = loquebantur (georg. loqui hat keinen Aorist!).
- 5,11 τὸ τέλος : perfectio (= consummatio) = arm gegen sy^p (finis).
- πολύσπλαγχνος... οἰκτίρων : perquam misericors... sua vis gegen sy^p + arm.
- 5,12 ὑπὸ κρίσιν : in-hypocrisim (εις υποκρισιν) = arm gegen sy^p.
- 5,13 κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν : si tribulatur aliquis (verb. cura (= tribulatio)-est alicui) ex vobis = sy^p : et si quis ex vobis erit in tribulatione; vgl. arm : patitur quis ex vobis.
- εὐθυμεῖ τις ψαλλέτω : si tolerabilis (= iucundus) est, cantet (= hymnum-dicat); vgl. sy^p : et si laetatur (part.), sit psallens und arm : iucundatur quis, psalmum dicet (= dicat).
- 5,14 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν : si infirmus aliquis est (om ἐν ὑμῖν) = sy^p : et si infirmus (om τις ἐν ὑμῖν) gegen arm : aegrotabit quis ex vobis.
- προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ : orabit (!) propter illum et ungit (praes.) illum oleo (verb. illi oleum, nicht oleo); vgl. sy^p : et orabunt super eum et ungent (fut.) eum oleo (verb. oleum) und arm (et facient super illum orationem, ungent oleo).
- 5,15 σώσει : vivificabit (vgl. 4,12) gegen sy^p + arm!
- κὰν ἁμαρτίας ἥ πεποιηκὼς ἀφεθήσεται : et-si peccatum quoddam ope-

- rabitur [re]-mittentur (*αφεθησονται*) illi (*dat.*); vgl. arm : et si peccata ulla fecerit remittentur ei und sy^p : et si peccata facta-sunt (*part.*) ab eo remittuntur (*part.* = *fut.*) ei.
- 5,16 *ἐξομολογείσθε οὖν* : confitemini (*om oυν*) = arm gegen sy^p (autem) *ἀλλήλοις* : invicem = arm gegen sy^p (unus uni).
ὑπὲρ ἀλλήλων : unus-uni = sy^p : unus super unum gegen arm.
ἐνεργουμένη : et a diutrix; vgl. arm : in a diu tor ium gegen sy^p.
- 5,17 *ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν* : similis nobis gegen sy^p (passibilis sicut nos) und arm (sicut nos passibilis).
τοῦ μὴ βρέξαι ut non plueret; vgl. sy^p : ut non descenderet imber super terram gegen arm (*om* ut non plueret).
ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ : tres annos et sex menses = sy^p + arm.
- 5,19 *ἀπὸ τῆς ἀληθείας* : ex (= a) via (+ *της οδου*) veritatis = sy^p + arm.
καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν : et si aliquis converterit illum gegen sy^p + arm.
- 5,20 *ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ* : quia qui converterit peccatorem ex (= a) via deceptionis (= erroris) eius [ex (= a) via ex (a) deceptione (= errore) eius M] gegen sy^p + arm.
σώσει ψυχὴν αὐτοῦ : salvabit (gegen 5,15) spiritum (*om αυτου*); vgl. arm : salvabit spiritum suum gegen sy^p : vivificat (*part.* = *fut.*) animam suam.

Zusammenfassung

1. Rein syrische Lesarten

Wie nicht anders zu erwarten war, schlägt der syrische Einfluss immer wieder durch. Dabei braucht Umstellung in der Wortfolge, isoliert für sich allein betrachtet, noch nicht viel zu Gunsten des Syrischen auszusagen (z.B. 1,17; 2,15), mehr schon ein Kasuswechsel (4,4). Auch kleinere Zusätze (1,10; auch noch 3,18) fallen nicht sehr ins Gewicht, ebenso kaum Auslassungen (vgl. 5,14); freilich im Chor der stärkeren Stimmen sollten sie mitgehört werden. Statt δέ finden wir oft das den Semiten so geläufige et (1,13,22; 2,2,3 usw.). Die Auflösung von Partizipialkonstruktionen ist gang und gäbe: so erscheint nicht gerade selten ein finites Verb (z.B. 1,18, 21,23; 3,6), manchmal mit et eingeleitet (z.B. 1,15; 2,9). Statt eines Infinitivs begegnen wir 2,14 der direkten Rede; 2,13 stellen wir einen Wechsel in der Person fest (statt 3. sg. vielmehr 2. pl.). Beim häufig zu beobachtenden Tempuswechsel (z.B. 1,12; 2,2) wollen wir nicht vergessen, dass das syrische aktive Partizip auch Futurbedeutung haben kann und das armenische (und öfters auch das georgische) Futur im Aoriststamm dem Konjunktiv entspricht.

Von den insgesamt 53 eindeutig syrischen Lesarten verdienen es 8 — die letzte wird an 4 Stellen bezeugt — ausführlich besprochen zu werden, geordnet nach dem steigenden Grade ihrer Durchschlagskraft.

1. (1,1) *ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* : *seminatis in gentibus*. Der Syrer vermeidet den komplizierten Ausdruck eines Substantivs mit einer Präposition, der durch den vorgestellten Artikel zu einer Einheit zusammengefasst ist, durch ein einfaches Partizip (*σπεῖρω*), dem er aber, um das *διά* irgend wie zur Geltung zu bringen, noch die Apposition *in gentibus* hinzufügt. Der Georgier nahm, unbeirrt durch die armenische Version — oder lautete die uns nicht erhaltene armenische Präulgata einfach *passim-seminatis*? — das Partizip *seminatis* auf, konnte aber aus seiner besseren sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit heraus das Präverb *passim* (= *δια-*) diesem Partizip voranstellen. Damit war der syrische erklärende Zusatz *in gentibus* überflüssig geworden.

2. (2,17) *καθ' ἑαυτήν* : *solum* ist ein ganz klarer Fall: Die heutige armenische Vulgata liest gegen Syrer und Georgier, um möglichst nahe an den griechischen Wortlaut heranzukommen: *apud semetipsum*. Dagegen wird aus dem syrischen « allein » (wörtlich: in seiner Nurheit) abgeblasst, weil nicht anders möglich, im Georgischen einfach « nur », « allein ».

3. (2,4) *ἐν ἑαυτοῖς* : *in animabus vestris*. In der Wiedergabe des griechischen Reflexivpronomens ist der Syrer nicht wählerisch; er benutzt die Umschreibung mit ܐܢܝܡܐ (*naššā*) « *anima* ». Der Georgier greift nicht zu dem auch « *anima* » bedeutenden სული (*suli*) « *spiritus* », sondern verwendet გული (*guli*) « *cor* », das häufig als Ersatz für das Reflexivpronomen dient: *cordibus vestris*. Die armenische Vulgata liest: in [vobis]metipsis (*verb. in animabus*), kann also in dieser Form den Georgier nicht beeinflusst haben; « manche » bringen die Lesart: in vobismetipsis (*verb. in animabus vestris*). Hat etwa in einer älteren, uns nicht mehr bekannten armenischen Vorlage (in) *cordibus vestris* gestanden? ܐܝܪܥܐ (*sirt*) « *cor* » hat nämlich auch die Nebenbedeutung « *anima* ».

4. (4,9) *ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε* : *humilia mini* (wie 4,10 für *ταπεινώθητε*!) *et luge* *te*, also eine Reduzierung der 3 griechischen Infinitive auf 2! Im Gegensatz zur armenischen Vulgata, welche die drei Infinitive bietet, folgt der Georgier dem Syrer wohl in der Zweizahl, aber nicht ganz: *humiliamini et flete*; er hat also bei den offenbar als synonym empfundenen Verben just das mittlere ausgelassen, der Syrer das letzte. Aber die Abhängigkeit des Georgiers (nur *B* hat sich dem griechischen Text angepasst) von der syrischen Version ist sonnenklar.

5. (1,26) *θρησκός* : *qui ministrans* (= *ministrat*) *Deo*. Der Georgier übernahm den syrischen Ausdruck und gab ihm ein georgisches Sprachkleid: *Dei-minister*, während der Armenier *θρησκός* wörtlich mit *religiosus* übersetzt.

6. (3,5) *μεγάλα αὐχεῖ* : se - effert als Eschtaphal-Partizip (eine seltene intensive Medio-Passivform) zwingt gewissermassen zu einer Ergänzung : *m a g n o p e r e* se-effert: «rühmt sich sehr». So konnte der Syrer ruhig *μεγάλα* auslassen, der Georgier aber, dem keine Intensivverbalform zur Verfügung stand, hat aus *μεγάλα* ein *μεγάλως* gemacht und *μεγάλα αὐχεῖ* als eine Einheit angesehen wie der Syrer. Die armenische Vulgata bietet den griechischen Wortlaut : *per magnavociferatur*.

7. (5,16) *ἀλλήλοις... ὑπὲρ ἀλλήλων* : *unus uni... unus super unum*, eine echt semitische Wiedergabe des griechischen Textes. Der Armenier bringt an beiden Stellen sein *in vicem*. Der Georgier ist inkonsequent : *in vicem... unus uni*; nur im zweiten Teil bleibt er seiner gewiss syrischen Vorlage getreu, nimmt aber deren erste Wendung (*unus uni*) statt die zweite (*unus super unum*). Sprachlich war auch im Georgischen an beiden Stellen *in vicem* bzw. *super in vicem* verwendbar.

8. (1,21 + 2,14 + 4,12 + 5,15) : Es handelt sich an allen 4 Stellen um die Wiedergabe von *σῶζειν* mit *vivum-facere* bzw. mit *vivificare*.

a) (2,14) *σῶσαι* : *ut vivificet* wird in der georgischen Version zu einem *vivum-facere* im Gegensatz zum armenischen *liberare*. Als nicht-semitische Sprache konnte das Georgische ebensowenig wie das Armenische den griechischen Infinitiv hier in einen Finalsatz auflösen.

b) (4,12) *σῶσαι* : *ut vivificet* wird im Georgischen wieder zum Infinitiv *vivum-facere*; der Armenier wechselt im Ausdruck und bringt statt *liberare* den Infinitiv *salvare*.

c) (5,15) *σώσει* ist diesmal in der Form *vivifica bit* der georgischen Version in der syrischen Peschitta nicht mehr erhalten, sondern lautet, einseitig dem Krankheitszustand angepasst, vielmehr *sana bit* (*part. = fut.*). Aber sollte hier nicht eine ältere syrische Textgestalt die georgische Wendung veranlasst haben? Die armenische Vulgata bot mit ihrem *salva bit* wahrhaftig keine Verlockung dazu!

d) (1,21) Die grösstmögliche Übereinstimmung erzielen wir an der frühesten Stelle, die wir deshalb nunmehr erst jetzt bringen : *σῶσαι* erscheint als *ut vivificet* im Syrischen, als *vivum-facere* im Georgischen und als *vivificare* im Armenischen.

2. Rein armenische Lesarten

Es kann hier nicht unsere Absicht sein, auf alle grammatischen Eigentümlichkeiten der 51 armenischen Lesarten einzugehen. In der Kollation zu Beginn dieses Aufsatzes ist darüber Näheres zu erfahren. Worauf es uns ankommt, ist dies, an stichhaltigen Belegen zu zeigen, dass die altarmenische Version eine wichtige Rolle beim Zustandekommen des altgeorgischen Jakobustextes gespielt hat. Es sind diesmal 10 Stellen, wo wir ganz klar sehen

können. Wir halten uns hier an die Abfolge des Textes (Jak 1, 11-5, 20).

1,11 ἀνέτειλεν heisst wörtlich, wie auch die Peschitta übersetzt : exortus-est.

Die armenische und die von ihr abhängige georgische Version bringen effulsit !

2,1 lesen wir für μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε in der armenischen Vulgata : ne oculorum-acceptione (*instr.*) habeatis ; dem entspricht beim Georgier : ne cum-oculorum [ac]ceptione habeatis. Die Peschitta hat dagegen : ne in acceptione in facie sitis tenentes.

2,9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε : si autem oculos-accipiat (conj. nach si !) übernimmt die georgische Version mit : si-igitur oculos-accipitis (ըղծծ mit Charaktervokal (a) bedeutet sonst [pate]facere, mit Charaktervokal (i) accipere), während die Peschitta liest : si autem in facie accipitis (*part.*).

3,1 εἰδότες : Der Gegensatz der armenischen und georgischen Version : scitote zur Peschitta ist nur ein scheinbarer, da bei ihrer Fassung sed scitote das hinzugefügte sed den vorangehenden negativen Befehlsatz im positiven Sinne weiterführt, wobei das syrische Perfekt von ܠܡܝܬ mit folgendem Partizip zum Ausdruck eines Sollens dient.

4,8 ἀγνίσατε : Hier beschränkt sich die Peschitta auf eine direkte Übersetzung des griechischen Textes : sanctificate. Die armenische Version distanziert sich deutlich mit rectas facite und die georgische macht daraus ein einfaches Verb : prorigite (= dirigite) : Das armenische Adjektiv րւղիղ (rectus) steckt im georgischen dirigere.

4,9 εἰς κατήφειαν : Es überrascht uns das gemeinsame tristitia beim Armenier (in tristitiam) und Georgier (ad-tristitiam), das eher einem griechischen λύπη entsprechen würde. Die Peschitta bringt abweichend davon : in angorem.

4,13 ποιήσωμεν ἐκεῖ wird von der Peschitta wiedergegeben mit : faciamus (*part.*). Von dem armenischen fiamus ibi aber leitet sich die georgische Wendung her : per-fiamus (= intermitteremus) ; dabei besteht zwischen armenisch-georgischem Futur und Konjunktiv kein grundsätzlicher Unterschied. Und der Georgier bemüht sich, das armenischen « werden » adäquat wiederzugeben.

5,11 τὸ τέλος κυρίου wird armenisch zu consummatio (= τελειότης) Domini und entsprechend georgisch zu perfectio (= consummatio) Domini. Die Peschitta bringt dagegen den völlig abweichenden Text : finem quem fecit (sibi) Dominus. Damit fusst selbst die armenische Vulgata allem Anschein nach auf einer älteren syrischen Vorlage als die Peschitta !

5,16 πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη lautet in armenischem Sprachkleide : nam perquam praevalens est oratio iusti in adiutorium.

Es handelt sich hier um die Wiedergabe des schwierigen *ἐνεργουμένη*. Die Peschitta übersetzt recht frei mit: *magna est enim virtus orationis illius quam iustus orat*. Der Georgier ist vom Armenier abhängig und hat seine Übersetzungshilfe für *ἐνεργουμένη* angenommen, dabei aber in adiutorium als adiutrix koordiniert mit dem vorausgehenden *praevalens*: *perquam praevalens est precatio iusti et adiutrix*.

- 5,20 *σώσει ψυχὴν αὐτοῦ*: *salvabit spiritum suum* des Armeniers wird vom Georgier übernommen unter Auslassung von *αυτου* (griechische Variante!): *salvabit spiritum*. Der Georgier ist also dem Armenier derart verhaftet, dass er auf das ursprünglichere *vivificabit* des Syrsers verzichtet, bei dem wir lesen können: *vivificabit (part. praes. = fut.) animam suam*.

Abschliessend können wir sagen, dass die Textgeschichte des altgeorgischen Jakobusbriefes ohne eine armenische Zwischenschicht gar nicht denkbar ist.

3. Syrisch-armenisch-georgischer Gleichklang

59 weitere Lesarten geben Zeugnis von Textpartien, die sowohl eine syrische wie eine armenische Färbung haben. Wieder nehmen wir nur die wichtigsten Stellen in Augenschein:

- 2,9 bietet der griechische Text *παραβάται* allein. Der Georgier liest wie der Armenier: *legis-transgressores*, das letztlich zurückgeht auf *sy^p: transgredientes super legem*.
- 2,23 wird *ἐπληρώθη ἡ γραφή ἣ λέγουσα* einhellig von allen drei Zeugen wiedergegeben mit dem typisch syrischen: *consummatum est scriptum illud quod dicit*.
- 3,16 erscheint für das schwer übersetzbare *ἀποκαταστασία* nicht etwa inconstantia wie in der lateinischen Vulgata, sondern gleichlautend bei *sy^p + arm + georg* vielmehr *turbatio*, also unverkennbar literarische Abhängigkeit.
- 5,5 wird die Wiedergabe von *ἐτρυφήσατε* mit *delectabamini* bei georg letztlich aus *sy^p* *gavisi-estis* im Sinne von *voluptatibus-indulsistis* zu erklären sein, und die armenische Wendung *in-deliciis-vixistis* mag das vermittelnde Zwischenglied gewesen sein.

4. Unbelegbare Übersetzungsfreiheiten

Der georgische Übersetzer ist oft sehr grosszügig mit seinen Vorlagen umgegangen. In unserer Kollation des Jakobsbriefes gibt es 59 unbelegbare Wendungen, gekennzeichnet durch den Vermerk: gegen *sy^p + arm*. Wenn

wir klarer sehen könnten und nicht lediglich auf die jüngeren Zeugen, die Peschitta und die armenischen Vulgata, angewiesen wären, würde ihre relativ hohe Zahl sich wesentlich verkleinern.

5. Griechische Varianten

Wir denken hier an Lesarten, die *allein* aus griechischer Überlieferung in Form von Varianten zum *textus receptus* zu erklären sind. Es sind nur 7 an der Zahl.

Somit ergibt sich folgendes Endergebnis in Tabellenform :

sy ^p - Lesarten : 53	griechische Varianten : 7
sy ^p + arm - Lesarten : 59	unbelegbare Lesarten : 59
arm - Lesarten : 51	
nichtgriechische Lesarten : 163	nichtorientalische Lesarten : 66(?).

Damit ist klar erwiesen, dass der altgeorgische Text des Jakobusbriefes im wesentlichen auf eine syrisch-armenische Überlieferung zurückgeht.

Jaum al-kīr im Pauluslektionar des Sin. ar. 155

von

Hieronymus Engberding OSB

Dieses Lektionar¹ gibt vor Gal 3,24 die Anweisung: «zu lesen am Feste der Geburt und am jaum al-kīr»². Daß mit dem «Feste der Geburt» Weihnachten gemeint ist, bedarf keiner Erläuterung. Dagegen springt nicht sogleich in die Augen, welches Fest oder welcher Tag mit dem Ausdruck «jaum al-kīr» gemeint ist. Deswegen erwartet man bei den Forschern, die sich mit diesem Dokument befaßt haben, mit Recht ein Wort der Aufklärung. Aber schon die Herausgeberin dieses einzigartigen Dokumentes bereitet hier dem Suchenden eine Enttäuschung. Auch Georg Graf, dem es gelungen war, unter den Hss.-Beständen des Dr. H. Grote in Leutkirch die Fortsetzung des bei Eph 1,8 abbrechenden Textes der Mrs. Gibson zu entdecken³, hat das Wort kīr nicht in sein «*Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*»⁴ aufgenommen. Selbst bei Anton Baumstark, der in seiner bahnbrechenden Untersuchung «*Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des 1. Jahrtausends*»⁵ sich so manchen Seitenblick auf «nicht-syrisches» Material gestattet hat, erwähnt diese vom Verzeichnis der christlich-palästinensischen Lektionars in so bedeutsamer Weise abweichende Lesung überhaupt nicht und kommt damit um die Gelegenheit, den Sinn des «jaum al-kīr» genauer zu bestimmen.

Nur bei F.C. Burkitt, dem hervorragenden Kenner dieser etwas abgelegenen Materie, ist etwas zu finden. Er gibt den Ausdruck wieder mit «the day of wax-tapers»; gerät aber mit dieser richtigen Umschreibung sofort auf ein falsches Geleise, wenn er in Klammern das griechische τὰ φῶτα beifügt und in der Anmerkung in derselben Richtung weiter stößt: «the night of the Vigil of the Epiphany (Jan. 5-6) is clearly meant, an opinion with which I am glad to say Mr. Brightman agrees»⁶.

So weit ich sehe, hat bisher niemand dieser Ansicht widersprochen. Dennoch will folgendes wohl beachtet sein:

¹ Margaret Dunlop Gibson, *An Arabic Version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the Epistle to the Ephesians from a ninth century Ms. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai* = *Studia Sinaitica* 2 (London 1894).

² A.a.O. 104 (arabische Ziffer).

³ Vgl. *OrChr* 20/22 (1925) 218.

⁴ CSCO 147 (Löwen 1954).

⁵ *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 3 (Münster 1921).

⁶ *The Palestinian Syriac Lectionary* = *JThSt* 6 (1905) 91-98; unsere Stelle S. 96.

1. Unser Lektionar kennt sehr wohl diese Vigil von Epiphanie, bezeichnet sie aber ganz anders; nämlich als « Tag des Fastens der Kalenden »⁷. Daß mit « Kalenden » hier « Epiphanie » gemeint ist, bedarf heute keines Beweises mehr⁸. An diesem Vortage wurde nach unserem Lektionar die Messe gegen Abend gefeiert. Das entspricht zwar nicht der alten Praxis vor den höchsten Festen⁹, wird aber auch ausdrücklich durch das georgische Lektionar bezeugt, welches folgende Anweisung gibt¹⁰: « et incipiunt cantare: Domine clamavi¹¹. Et intrant ecclesiam. Post *φῶς ἱλαρόν* adstant canoni missae ». Dann folgen die Anweisungen für die Texte, die bei dieser Messe nach der Vesper genommen werden sollen. Nach dieser Messe ist die Wasserweihe; und gegen Mitternacht beginnen die Lesungen der eigentlichen Vigil. Wenn nun dieser eindeutig beschriebene Vortag von Epiphanie als « Tag des Fastens der Kalenden » bezeichnet wird, ist es von vornherein ganz unwahrscheinlich, daß er auch eine Bezeichnung wie « Tag der Kerzen » getragen haben sollte.

2. Hinzu kommt, daß der Ausdruck « Tag des Fastens der Kalenden » genau so gebildet worden ist, wie die Bezeichnung für den Vortag von Weihnachten, der als « Tag des Fastens der Geburt »¹² eingeführt wird. Es lag also von dieser Seite her noch weniger Grund vor, neben den « Tag des Fastens der Kalenden » einen « Tag der Kerzen » zu stellen.

3. Außerdem will beachtet sein, daß für diese abendliche eucharistische Feier vom georgischen Lektionar dieselbe ntl Lesung vorgeschrieben wird wie vom arabischen Lektionar für die Messe « am Tage des Fastens der Kalenden »¹³. Von der für den « Tag der Kerzen » vorgeschriebenen Lesung Gal 3,24 ff. ist aber bei dieser Abendeucharistie im georgischen Lektionar keine Spur zu entdecken!

4. Endlich sollte man erwarten, daß die Lesung zu dieser Abendeucharistie irgendwie auf die Taufe Jesu oder auf die Weihe des Wassers Bezug nähme. Aber nichts davon in der Lesung, die für den jaum al-kîr ausersehen ist!

So werden wir uns wohl nach einer anderen Lösung umsehen müssen. Und da brauchen wir nicht lange zu suchen. Im altarmenischen Lektionar

⁷ A.a.O. 55 (arabische Ziffer).

⁸ Vgl. A. Baumstark, *Perikopenordnungen* 152 und ders., *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem* = ByZ 30 (1930) 352.

⁹ Vgl. Anton Baumstark, *Nocturna Laus* = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 32 (Münster 1947) 34-85; Klaus Gamber, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr Balizeh und die Samstag-Agapen in Ägypten* = Ostkirchliche Studien 7 (1958) 48-65.

¹⁰ CSCO 188, 15 f. (Text); 189, 20 (Übersetzung).

¹¹ Das ist der bekannte Psalm aus der Vesper.

¹² *OrChr* 20/22 (1925) 218.

¹³ Wie Anm. 10.

ist unser Abschnitt aus dem Galaterbrief für den 14. Februar und nur für diesen 14. Februar vorgesehen; d.h. für das Fest der Hypapante¹⁴; das Fest, das mit der Einführung des 25. Dezember als Weihnachtsfest auf den 2. Februar verlegt wurde. Diese Epistel wurde nach dem georgischen Lektionar auch noch am 2. Februar vorgetragen, also zum mindesten noch im 10. Jh.¹⁵, das ist zu einer Zeit, da das arabische Lektionar, dessen Entstehung ins 9. Jh. gesetzt wird¹⁶, bereits geschrieben war.

All diese Beobachtungen finden ihre Abrundung, wenn wir jetzt einige Texte ins Auge fassen, die sich um die Verwendung von Kerzen am Fest der Hypapante drehen. In der Vita¹⁷ des berühmten Kloostervorstehers Theodosius († 529) lesen wir, daß die römische Matrone Hikelia sich « vor allem » dadurch einen Namen gemacht hat, daß sie in Jerusalem das Fest der Hypapante dadurch auszeichnete, daß man an diesem Tage im Gottesdienste Kerzen, Fackeln trug. Cyrill von Scythopolis gebraucht direkt das Wort *κηρία*. Dieser Brauch wird auch vom Patriarchen Sophronius bezeugt¹⁸: « niemand halte sich vom Tragen der Lichter fern. Wir fügen den Glanz der Kerzen hinzu, um den göttlichen Glanz dessen kund zu tun, von dem alles seinen Glanz erhält... und um den Glanz der Seele zu offenbaren, mit welchem man Christo entgegen gehen muß... Durch seine Strahlen erleuchtet und ein Licht, das allen leuchtet, in den Händen tragend, wollen wir dem, der das wahre Licht ist, entgegen eilen. Denn weil das Licht in die Welt kam, ...deswegen ziehen wir einher mit den Fackeln in den Händen; deswegen eilen wir herzu, die Lichter tragend ».

Im gleichen Sinn äußert sich auch Ps-Cyrril: *τὰς λαμπάδας φαιδρῶς τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ ἐξάψατε... φωτοφοροῦντες ὑπαντήσωμεν*. — *οὕτως σήμερον φαιδρῶς φαιδροὶ τὰς λαμπάδας κοσμήσωμεν, οὕτως ὡς υἱοὶ φωτὸς τοὺς κηροὺς τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ Χριστῷ προσάγωμεν*.

¹⁴ Athanase Renoux, *Un manuscrit du lectionnaire Arménien de Jérusalem (cod. Jér. arm. 121)* = Le Muséon 74 (1961) 361-385; hier S. 367; F.C. Conybeare, *The Old Armenian Lectionary* = *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 518. — Daß der Abschnitt Gal 3, 29-4, 7 am Feste « der Gottesmutter Maria am 3. Meilenstein von Bethlehem » am 15. August gelesen wird, entspricht demselben marianischen Zug, den wir soeben hervorhoben.

¹⁵ Die Abfassung des georgischen Lektionars aus Lathal ist in das 10. Jh zu setzen; vgl. Tarnischwili CSCO 188, X; die des Sin. georg. 37 in das Jahr 982; ebda VII.

¹⁶ Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur* I = *Studi et Testi* 118 (Città del Vaticano 1944) 171 gibt sogar genau an « J. 901/2, Kopie einer älteren Vorlage ».

¹⁷ Eduard Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis* = *Texte und Untersuchungen* 49 (Leipzig 1939) 236.

¹⁸ Herausgegeben von H. Usener = *Rheinisches Museum* 41 (1886) 500-516 oder PG 87, 3292.

¹⁹ PG 33, 1189.

²⁰ PG 33, 1201.

Da nun das arabische al-kīr genau das griechische *κηποι* wiedergibt, legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß mit dem jaum al-kīr als « Tag der Kerzen » das Fest der Hypapante gemeint ist.

Diese Deutung erfährt eine willkommene Bestätigung, wenn al-Bīrūnī diesen Tag als « 'id asch-scham' » bezeichnet²¹. Scham' bedeutet kollektiv ebenfalls « Kerzen », « Wachskerzen »; also ist 'id asch-scham' das Fest der Kerzen.

Gegenüber diesen Befunden kann sich die Ansicht von Burkitt und Brightman nicht mehr halten. Damit tritt von neuem in Erscheinung, mit welcher Auszeichnung gerade die Kirche von Jerusalem dieses Fest, an welchem der Herr zum ersten Male im Tempel von Jerusalem erschien, behandelt hat²².

*

Bei dieser Gelegenheit sei noch hinzugefügt, daß Burkitt noch ein zweites Mal bei einer liturgischen Weisung des arabischen Pauluslektionars nicht klar genug gesehen hat. Vor Gal 6,14 findet sich der Eintrag: « am Tage des Festes des Kreuzes ». Burkitt dazu: « It is not certain that Sept 14 is meant »²³. Das ist durchaus richtig. Aber wir können noch mehr sagen. Im altarmenischen Lektionar ist Gal 6,14-18 nur zweimal als Lesung angegeben: einmal am Karfreitag²⁴ und einmal am 7. Mai, « dem Tag, da

²¹ Abū Rihān Moḥammad al-Bīrūnī, *Les fêtes des Melchites* = PO 10, 302. — Über die Beziehungen dieses Kalenders zum Kalender des vorbyzantinischen Jerusalem vgl. Anton Baumstark, *Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem* = OrChrP 2 (1936) 129-144.

²² Eine Untersuchung über die Auswirkung dieses Brauches der Kirche von Jerusalem auf die übrigen Kirchen des Ostens gehört nicht zum Ziel dieser kleinen Arbeit. Es sei daher bloß hingewiesen auf einschlägige Angaben bei Anton Baumstark, *Rom oder Jerusalem. Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes* = Theologie und Glaube 1 (1909) 89-105. Und dazu folgende Ergänzung: an dieser Stelle hat Baumstark nicht die Hs. der Bibliothèque Nationale zu Paris syr. 112 erwähnt. In ihr findet sich nach der Angabe bei Zotenberg auf fol. 170/2 ein « Ordo processionis festi introductionis Domini nostri in templum secundum ritum Maronitarum ». Wenn der syrische Text richtig gedruckt ist, steht da aber nicht secundum ritum Maronitarum, sondern secundum ritum d-mārānājē, d.h. nach dem Ritus, der an Herrenfesten in Übung ist! Es wäre ja auch auffallend, wenn eine Hs., die so eindeutig jakobitische Riten bietet, nun auf einmal bei den Maroniten eine Anleihe machen und das auch noch so deutlich bekennen würde! — Die Hs. des Typikon-Synaxarion Oxford Auct. E.5 10 der Bodleiana erwähnt zum 2. Februar, daß der Kaiser zur Prozession eine Kerze erhält und mit ihr der Prozession voranschreitet; s. Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise* = OrChrAn 165, 224.

²³ JThSt 6 (1905) 97, Anm. 3.

²⁴ Renoux a.a.O. 374; Conybeare a.a.O. 522.

das hl. Kreuz am hohen Himmel erschien »²⁵. Da der Karfreitag für die Angabe des arabischen Lektionars von vornherein ausscheidet, ergibt sich sofort die Vermutung, es handelt sich im arabischen Lektionar genau wie im altarmenischen bei der Angabe « am Tage des Kreuzfestes » um das Fest des 7. Mai. Für diese Vermutung spricht ferner die Tatsache, daß das georgische Chanmeti-Lektionar von Graz²⁶ für das Fest des 7. Mai ebenfalls noch die Perikope Gal 6,14-18 kennt, während die späteren Zeugen des georgischen Lektionars hier — unter dem Einfluß des Kreuzfestes vom 14. September — die Perikope 1 Kor 1, 18-25 angeben²⁷. Das arabische Lektionar steht also mit der Angabe Gal 6,14 ff. noch in der Reihe der Zeugen für die ältere Praxis²⁸. Damit stimmt wiederum völlig überein, wenn das altarmenische Lektionar für den 14. September noch keinerlei Texte bietet, die sich auf das hl. Kreuz beziehen, sondern einfach bemerkt: « es wird dieselbe Ordnung ausgeführt »²⁸, zu ergänzen: « wie am Vortage », d.h. Kirchweihetexte! Das Ganze ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie oft erst gänzliches Vertrautsein mit der Umwelt eines Textes die richtige Deutung zu vermitteln vermag!

²⁵ Renoux a.a.O. 379; Conybeare a.a.O. 525.

²⁶ CSCO 204, 7 (Text); 205, 9 (Übersetzung).

²⁷ Wie Anm. 25.

²⁸ Auch das syrische Lektionar des British Museum add. 14 528, foll 152 ff. = Wright CCXXXIX aus dem 6. Jh. kennt noch diese Lesung aus dem Galaterbrief für das Fest des 7. Mai.

²⁹ Renoux a.a.O. 384; Conybeare a.a.O. 526.

Herrn Professor Dr. Werner Strothmann zum 60. Geburtstag
am 23. Februar 1967

Markus Eremita und seine Schrift « De Melchisedech »

von

Otmar Hesse

I

Bis vor nahezu vierzig Jahren glaubte man, die Häresie der Melchisedekianer vom zweiten Jahrhundert ab verfolgen zu können. Diese Ansicht haben nach gründlichem Studium der Quellen Bardy und Stork¹ überzeugend widerlegen können. Übereinstimmend kamen beide zu dem Ergebnis, daß man auch im fünften Jahrhundert noch nicht von einer « Sekte der Melchisedekianer » sprechen könne. Gewiß sei man seit dem zweiten Jahrhundert bei der Lektüre der biblischen Texte, die den Priesterkönig Melchisedek erwähnen (Gen 14, Psalm 110 und vor allem Hebräer 7), vor die Frage gestellt worden, wer dieser Melchisedek sei, und immer wieder sei es — auch in der Folgezeit — bei der Erörterung dieser « akademischen Streitfrage »² zu Fronten gekommen. Aber eine feste häretische Gruppe habe sich aus diesen Gegensätzen nicht gebildet; man könne nicht von einer Entwicklung der Melchisedekspekulation sprechen, sondern nur von einer mehrfach aufeinander folgenden Erörterung des gleichen Problems³.

Die Melchisedekfrage wurde, wie viele Belege zeigen, besonders eindringlich im vierten und fünften Jahrhundert erörtert. Es lohnt, diese Quellen einmal daraufhin durchzuschauen, in welchen Gebieten das Melchisedekproblem aufgeworfen wurde, welcher Personenkreis sich mit ihm befaßte und welche Ausprägungen die Lehren über Melchisedek gefunden haben.

II

Eustathius von Antiochien (324-326, †337) setzt sich in einem Brief an Alexander von Alexandrien (312-328) mit der in seiner Provinz herrschen-

¹ G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, RB 35 (1926), 496-509; 36 (1927), 25-45. H. Stork, *Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, FGNK VIII, 2, Leipzig 1928.

² Stork 80.

³ Bardy 509; Stork 81.

den Ansicht auseinander, daß Melchisedek auf Grund von Hb 7, 2f. größere Bedeutung habe als Christus ⁴.

Er schreibt an den Patriarchen von Alexandrien nicht ohne Grund, denn wie in Antiochien hat auch in Ägypten ein bestimmtes Melchisedek-verständnis Anhänger gefunden: Der Mönch Hierakas der Ägypter, ein Zeitgenosse des Alexander von Alexandrien, vertritt — wie Epiphanius berichtet ⁵ — unter Berufung auf Hb 7, 3 die Lehre, Melchisedek sei der Heilige Geist.

Epiphanius weiß noch von einer anderen Prägung dieser Lehre, nach der Melchisedek der Sohn Gottes sei; sie werde *μάλιστα δὲ ἐν τῇ τῶν Αἰγύπτων χώρα* ausgesprochen ⁶.

In Rom wird zur Zeit des Damasus (366-384) die Ansicht vertreten, daß Melchisedek der Heilige Geist sei; diese Lehre bekämpft Hieronymus energisch ⁷. In seiner Umgebung beschäftigte man sich später, um die Jahrhundertwende vom vierten zum fünften Jahrhundert, in den palästinischen Klöstern mit der Melchisedekfrage, wie der pseudo-origenistische *sermo de Melchisedech* zeigt ⁸.

Mit der Lehre, daß Melchisedek Gottes Sohn sei, setzte sich auch Kyrill von Alexandrien (412-444) auseinander. In einem Apophthegma wird berichtet, wie der alexandrinische Patriarch einen Bewohner der Sketis, den Asketen Daniel, gegen diese unter Mönchen verbreitete Lehre um Hilfe bittet. Unter Einsatz seines besonderen Charisma kann Daniel diese Anschauung widerlegen: Er sieht in einer Vision alle Patriarchen von Adam bis Melchisedek vorbeischreiten und gewinnt aus ihr die feste Gewißheit, daß Melchisedek ein Mensch ist ⁹. Nicht nur die Ansicht, daß Melchisedek Gottes Sohn sei, sondern auch die Lehre, daß er der Heilige Geist sei, findet sich zur Zeit Kyrills in Ägypten. Auch gegen diese Spekulation polemisierte der Patriarch ¹⁰.

In Antiochien begegnet nach Eustathius nur die Lehre, daß Melchise-

⁴ Text abgedruckt bei B. Altaner, *Die Schrift περὶ τοῦ Μελχισεδέκ des Eustathios von Antiocheia*, ByZ 40 (1940), 34-36.

⁵ haer. 67, 3,2 ff. (Holl, GCS, 37[1933], 135, 11 ff.)

⁶ haer. 55, 9, 18 (ibd. 31[1922], 337, 21f.).

⁷ Gegen Ps.-Augustin, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXVII, quaestio 109 De Melchisedech (ed. A. Souter, CSEL 50, 1908, 257-268) schreibt Hieronymus den Traktatus de ps. 109 (ed. G. Marin, *Analecta Maredsolana*, t. II, 2, 201). Vgl. B ardy 375 ff., S t o r k 14.

⁸ H.W.A. Bæhrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien*, TU 42,1, Leipzig 1916, 246-252. Vgl. B ardy 31 f.; S t o r k 15ff.

⁹ Daniel 8, MPG 65, col. 160A-D. — Wie sehr die Melchisedekfrage die Mönche in der Sketis bewegte, zeigt ein zweites Apophthegma; in ihm wird berichtet, daß eine Versammlung über dieses Problem stattfand (Kopris 3, ibd. col. 252D).

¹⁰ Glaph. in Gen II, 3 (MPG 69, col. 84C).

dek der Heilige Geist sei. Gegen diese Lehre soll Diodor von Tarsus († vor 394) eine Schrift geschrieben haben ¹¹. Nach Antiochien gehört auch eine Schrift, die dem Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird; in ihr wird die gleiche Ansicht bekämpft ¹².

Nach diesen Zeugnissen kommt es zu Lehraussagen über Melchisedek hauptsächlich in zwei Gebieten, in Ägypten und Syrien-Palästina, den Zentren des Mönchtums. Im Spiegel der Polemik erscheinen zwei Lehren: Melchisedek ist der Heilige Geist, und Melchisedek ist der Sohn Gottes. Hiervon ist die letztere nur für Ägypten belegt. Wird der Personenkreis genannt, der Melchisedekspekulationen nachgeht, so handelt es sich immer um Mönche.

Die Polemik gegen beide Melchisedekanschauungen erfolgt in allen angeführten Schriften (abgesehen von dem Apophthegma) mit ähnlichen Argumenten. Vor allem mit exegetischen Mitteln wird das Irrige der bekämpften Lehre erwiesen. Eine Irrlehre in christologischen oder trinitarischen Fragen wird den Gegnern nicht weiter vorgeworfen. Bei den Bekämpften scheinen sich auch keine kultischen Konsequenzen aus ihren exegetischen Ergebnissen entwickelt zu haben; eine Melchisedekverehrung wird ihnen niemals zum Vorwurf gemacht. Offensichtlich hat sich keine organisierte Sekte der « Melchisedekianer » gebildet.

III.

Die Beobachtungen, daß es vor allem ägyptische und syrische Mönche sind, die Lehren über Melchisedek verbreiten, werden durch einen bisher in der Literatur über die « Melchisedekianer » nicht berücksichtigten Bericht bestätigt. Thomas von Marga beantwortet in seinem « Buch der Kloster-vorsteher » die Frage, warum die Metropoliten gegen die Messalianer und andere Häresien der Hilfe des Einsiedlers Babai bedurften, folgendermaßen: Da nicht alle Metropoliten Gelehrte sind, Babai aber die mannigfaltigen Qualitäten eines Gelehrten in besonderem Maße aufwies, war seine Hilfe erforderlich. Auch war es nur recht, daß die schlechte Häresie der Messalianer, die von Mönchen begonnen wurde, auch durch Mönche aufgedeckt wurde. Als die Häresie der Melchisedekianer — *ⲙⲉⲗⲁⲓⲉⲁⲓⲁⲛⲉⲣ* — in der Sketis in Ägypten unter törichten Mönchen, die behaupteten, Melchisedek sei der Sohn Gottes, ausbrach, da bat Bischof Theophilus von Ägypten (385-412) — wie dort die Metropoliten den Eremiten Babai — den seligen Abbas Makarius den Mönch — *ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲱⲥ ⲉⲛ ⲙⲉⲛⲁⲥⲥⲁⲧⲁ* —

¹¹ Vgl. Stork 9.

¹² Ihren Text und Ausführungen über die komplizierte Verfasserfrage findet man bei Altaner, *op. cit.*, in nota 4.

um die Widerlegung des Irrtums; und der Heilige machte die Torheit dieser Lehre deutlich ¹³.

Diese Angaben des Thomas von Marga stimmen mit den anderen Berichten, nach denen vor allem in Ägypten bei Mönchen die Lehre zu finden ist, daß Melchisedek der Sohn Gottes sei, gut überein ¹⁴.

IV.

Eine Schrift gegen die « Melchisedekianer » ist unter dem Namen des Makarius nicht erhalten. Darüber braucht man sich kaum zu wundern, da ein Eingreifen der ägyptischen Geronten in Streitfragen weniger durch eine Schrift als vielmehr durch den Einsatz ihrer geistlichen Autorität zu erfolgen pflegte ¹⁵. Von Makarius wird zudem zwar ein umfangreiches Schriftencorpus überliefert, doch ist dieses nicht dem Wüstenvater Makarius, sondern einem anderen Verfasser zuzurechnen ¹⁶.

In dieser Zeit setzt sich überhaupt nur eine einzige größere Schrift mit « Melchisedekianern » direkt auseinander : das op. X « De Melchisedech » des Markus Eremita ¹⁷, eines angesehenen Mönchsschriftstellers, der sich vorwiegend mit dem messalianischen Gedankengut auseinandergesetzt hat.

Markus zeichnet folgendes Bild seiner Gegner : Durch ihre Lehre, daß Melchisedek der Sohn Gottes sei (1117BD, 1120A u.ö.), zeigen diese, daß sie geheimnisvollere Dinge als die Apostel und Paulus wissen, und erweisen sich als *μυστικώτεροι* (1136B), indem sie auf die erste Saat des Gotteswortes, auf das Kerygma der Wahrheit, ihre Irrlehre aussäen (1117AB, vgl. 1128BC). Ihre Lehrweise, die sich stark von der der vielen Zeugen für den orthodoxen Glauben unterscheidet, macht deutlich, daß sie gegen die göttliche Schrift streiten (1121A) und judaisieren (1140B). Sie schmähen nicht nur Christus, sondern verunglimpfen auch die Mysterien und die Heilsgeschichte (1137A). Gefährlich werden sie besonders dadurch, daß sie einfachere Gemüter zum Abfall verführen (1117C, 1135A-1136D), wobei sie sehr wendig ihre Antworten den Umständen anpassen und mit den Bezeichnungen für Melchisedek schnell variieren können : bald nennen sie

¹³ The Book of Governors : the Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A.D. 840, ed. E.A. Wallis Budge, London 1893 (Vol. I syrischer Text, Vol. II engl. Übersetzung), Vol. I, 52, 13-53, 15.

¹⁴ Vgl. oben die Berichte von Epiphanius und Kyrill.

¹⁵ Ein Beispiel für solche unmittelbar auf Gott beruhende Autorität des Mönchsheiligen ist oben gezeigt worden (Daniel 8).

¹⁶ Zur Verfasserfrage der Schriften des Makarius vergleiche: W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*. Ein Beitrag zur Geschichte des Mönchtums, theol. Diss. Göttingen 1931, gedruckt Göttingen 1934, 23ff.

¹⁷ Text : MPG 65, col. 1117-1140.

ihn Gott, bald Gottes Sohn, bald Priester Gottes (1135CD). Mit Schlagworten aus der Heiligen Schrift, die sie aus dem Zusammenhang lösen und nach ihren Wünschen auslegen, sind sie flink bei der Hand (1117D, 1120C). Hierdurch verstehen sie es, auch Leute, die das Irrige der Lehre inzwischen eingesehen haben, weiter in ihrem Banne zu halten (1136A). Unter dem Scheine von Frömmigkeit gelingt es ihnen sogar, sich Einfluß bei Bischöfen und Periodeuten zu erschleichen, die wirklich Frommen und Rechtgläubigen zu verleumden und deren Verfolgung zu veranlassen (1137A). Sie erweisen sich schlimmer als jede Häresie, indem sie ihre Lüge weiterverbreiten, obwohl die des Irrtums überführt sind und also unter die «draußen Stehenden» gerechnet werden müssen (1136C-1137A). Sie sind zwar bereits von den Heiligen Bischöfen verurteilt, bilden aber dennoch eine Gefahr. Freilich macht Gott ihre Hinterlist offenkundig, so daß sie in die Grube, die sie gegraben haben, selbst hineinfallen (1137A). Trotz der vielen Zeugen für den rechten Glauben (Propheten, Apostel, Märtyrer, Bischöfe und Mönchsväter) geraten sie zu der falschen Lehre durch ihr übereifriges Sinnen und Trachten, das der Teufel veranlaßt hat (1137B). Ihr Glaube ist deshalb unwesentlich (*ἀνυπόστατος*), ihr Sinnen unverständlich, ihre Gotteserkenntnis eitel (1140B).

Die Gegner des Markus stellen somit eine Gruppe dar, die in der Melchisedekfrage eine eigene Lehre vertritt und durch intensive Propaganda dem orthodoxen Glauben gefährlich wird. Nach den Ausführungen des Eremiten ist ihre Lehre bereits verurteilt. Ihnen ist nicht zu entnehmen, daß sie zu eigenen kultischen oder organisatorischen Formen geführt hat. Ähnlich wie die anderen kirchlichen Schriftsteller, jedoch ausführlicher als sie, exegesierte Markus die strittigen Bibelstellen und weist den Irrtum der Gegner auf. Von daher gewinnt man eher den Eindruck, daß die Auseinandersetzung des Eremiten mit den «Melchisedekianern» die richtige Auslegung der Melchisedekstellen betrifft.

Als Gegner des Markus sind Mönche zu vermuten. Von daher läßt sich ihre intensive Beschäftigung mit der Bibel und der darauf beruhende Anspruch auf Gehör, ihre Gleichgültigkeit gegenüber der kirchlichen Organisation und dem Kultus und vielleicht auch ihre Einflußnahme auf Periodeuten verstehen, wie denn auch Markus Eremita besonders als asketischer Schriftsteller hervorgetreten ist.

In wesentlichen Punkten stimmt damit das op. X mit dem von Thomas von Marga berichteten überein: Der Verfasser bekämpft Mönche, die lehren, Melchisedek sei der Sohn Gottes; er weiß sich dabei auf der Seite der rechtgläubigen Bischöfe.

So ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß Thomas von Marga oder seine Quelle mit «Makarius» den Verfasser des op. X «De

Melchisedech», Markus Eremita, meint. Eine Verwechslung der beiden Namen Makarius (ܡܝܚܝܐ) und Markus (ܡܪܝܬܐ) ist leicht möglich. Der ägyptische Makarius wird zudem in der Regel als ὁ ἄγιος (ἄββας) *Μακάριος*, nicht als ὁ μακάριος (ἄββας) *Μακάριος* bezeichnet, während von Markus üblicher Weise als von ὁ μακάριος (ἄββας) *Μάρκος* gesprochen wird. So scheint auch die dem syrischen ܡܝܚܝܐ ܕܡܪܝܬܐ zugrundeliegende, sonst nicht übliche Fassung ὁ μακάριος ἄββας *Μακάριος* für eine Vertauschung der beiden Namen zu sprechen. Endlich ist auch die Beifügung « der Einsiedler » (ܡܪܝܬܐ) für den in Frage kommenden Geronten Makarius nicht üblich; man spricht vielmehr von « Makarius dem Ägypter ». Bei Markus ist dagegen das Wort « Mönch », « Eremita », « Asketes » usw. zu einem festen Bestandteil des Namens geworden ¹⁸.

V

Die Nachricht des Thomas von Marga vermittelt uns zwar keine Erkenntnisse über die « Melchisedekianer », die über das aus den anderen Quellen gewonnene Ergebnis hinausgehen, aber sie bestätigt doch die anfangs mitgeteilten Beobachtungen: Es sind vor allem Mönche, die sich mit den Melchisedektexten befassen; in Ägypten ist die Lehre belegt, daß Melchisedek der Sohn Gottes sei. Besonders aber haben wir über Markus feste Angaben erhalten, die sonst nicht zu gewinnen sind ¹⁹: Von Theophilus aufgefordert, schrieb der Eremit gegen andere Mönche, die eine falsche Lehre über Melchisedek verbreiteten die Schrift « De Melchisedech »; sie ist dann zwischen 385 und 412 und wohl in Ägypten geschrieben.

Ihr Erfolg scheint nicht sehr groß gewesen zu sein, denn auch Kyrill, der Neffe und Nachfolger des Theophilus, hat noch mit derselben Melchisedekspekulation zu kämpfen.

¹⁸ Im « Buch der Kloostervorsteher » werden fünf Zitate aus Schriften des Markus angeführt. Markus Eremita wird dabei entweder Marqūs 'anwājā (Budge I 221, 4) oder tūbānā Marqūs 'anwājā (ibd. 274, 13; 276, 1f.; 300, 10f.; 326, 4) genannt. Makarius wird einmal als qaddīšā abbā māqārīs (ibd. 28, 15f.) erwähnt; freilich heißt er auch tūbānā (abbā) Māqārīs (ibd. 275, 2; 327, 10), nie bekommt er jedoch die Beifügung 'anwājā.

¹⁹ Vgl. K. Holl, « Wenn über der Persönlichkeit und den Schriften des Marcus Eremita nicht noch so viele Rätsel schwebten! », *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübingen 1928, 95.

Eine bisher unbekannte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus in syrischer Übersetzung

von

Paul Krüger

Die Homilien des Goldmundes, deren griechischer Originaltext sehr stark von attischen Sprachelementen durchzogen ist, bilden gleichsam ein geistig-religiöses Foyer. Nicht nur im hellenisch-orientalischen, sondern auch im gesamten vorderorientalischen Kulturraume bilden sie einen maßgeblichen Faktor religiös-geistiger Bildung und Formung. Aus diesem Momente heraus sind die zahlreichen Übersetzungen zu erklären, welche die Homilien gefunden haben. Wir gehen von den Übersetzungen aus, ohne zuvor auf den Originaltext einzugehen.

I

Schon ziemlich früh wurden die Schriften des Johannes in alle Sprachen des christlichen Orientes übersetzt. Sie sind überliefert in arabischer, armenischer, koptischer, georgischer, slavischer, türkischer und nicht zuletzt in syrischer Sprache. Dazu kommen noch eine Reihe weiterer Idiome. Die Übersetzungen sind z.T. ediert, z.T. ruhen sie noch in den Handschriften¹. Sie im einzelnen zusammenzustellen, ist eine Aufgabe für sich, die sich aber lohnen wird. Wir geben an dieser Stelle nur einen allgemeinen Überblick.

Die syrischen Übersetzungen

Sie behaupten den ersten Platz. Chrysostomus hat nie eine syrische Homilie gehalten, ein weiterer Beweis dafür, daß er des Syrischen nicht mächtig war. Im Gegenteil, er hat in seiner Predigt über die Märtyrer die syrische Sprache als eine barbarische Sprache bezeichnet². A. Baumstark zählt die uns syrisch überlieferten Werke des Johannes unter Berücksichtigung der handschriftlichen Grundlage auf. Die Textüberlieferung reicht

¹ Vergl. Constantin Bacha, *S. Jean Chrysostom dans la littérature arabe*, in : *Chrysostomika*, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV^e Centenario della sua morte, Roma 1908 (= *Chrysostomika*) 173.

² Chrysostomos Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I : *Antiochien*, München 1929, II : *Konstantinopel*, München 1930; hier I, 19.

auf monophysitischer Seite bis in das 6. Jahrh. hinauf³. Weiterhin erwähnt Baumstark an anderer Stelle, daß eine Anzahl von Homilien des Chrysostomus aus dem Bestande des syrischen Marienklosters in der Skete in Ägypten in den Besitz des Britischen Museums übergegangen seien. Hierunter befindet sich eine Handschrift aus dem Jahre 594 (add 17 152, bei Wright Nr. DXCVI)⁴. Ein Fragment aus dem 41. sermo über den ersten Korintherbrief hat P. Bedjan herausgegeben. Überschrift: Des hl. Johannes, des Bischofs von Konstantinopel. Den Verstorbenen möge aus den (dargebrachten) Opfern Hilfe zuteil werden. Inhalt: Wir sollen den Verstorbenen helfen durch Gebete, Almosen und die Feier der göttlichen Geheimnisse, da wir alle nach Paulus ein Leib sind⁵.

Eine Reihe von Kommentaren enthält die Hs Mingana 69 (um die Mitte des 7. Jahrh.) und zwar Kommentare zum Römerbrief, zu den Korintherbriefen, Philemonbrief, Hebräerbrief u.a.⁶. Auch in karšuni sind Homilien erhalten, solche über die Geburt des Herrn (Mingana 450, fol 27b-41b, um 1845) und eine über die Buße und Kommunion (Mingana 186, fol 1-15, um 1500)⁷. Die Handschrift BrM add 12 168 (8./9. Jahrh.) enthält auf den Seiten 332a, Z. 5 v.u.-464b, l.Z. eine Stellensammlung aus den Briefen des hl. Paulus mit jeweiligen Kommentaren (Katenenkommentare) des Chrysostomus, teils werden diese mit einer Überschrift versehen, teils nicht ... Im letzten Fall sind Marginalien beigegeben, die auf eine bestimmte Homilie des Johannes hinweisen. Überschrift: Wiederum weitere bereichernde Sammlungen in Abschnitten aus den Briefen des göttlichen Apostels Paulus ... mit Kommentaren und Erklärungen, welche über sie der hl. Johannes verfaßte (S. 332a, Z. 5 v.u.-S. 332b, Z. 9-11) Nachschrift: Ende der bereichernden Sammlung in Abschnitten aus den Briefen des hl. Apostels Paulus (S. 464b, Z. 1-3 v.u.). In der Überschrift steht der Plural «Sammlungen», in der Nachschrift ist nur von einer Sammlung die Rede. Der Redaktor der Handschrift ist unbekannt⁸.

³ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 (1965) 80/1. Eine kürzere Zusammenfassung bietet O. de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rom 1965, 236, wobei er hervorhebt, daß viele Übersetzungen sehr alt sind, deren größter Teil noch nicht ediert ist.

⁴ A. Baumstark, *Festbrief und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, 56. Dann 60 weitere Angaben.

⁵ P. Bedjan, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris 1902, 870/1.

⁶ A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of manuscripts*, vol. I: syriac and garšuni mss., Cambridge 1933 (Woodbrooke Catalogues I) Vg. 176.

⁷ Mingana, Sp. 805 u. 810.

⁸ Die Hs ist in Schwarzweißphotos im Besitze des Verf. Beschreibung s. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, II, London 1871, 904a-908a. Bei Wright Nr. 852.

Arabische Handschriften

Als mit der arabischen Eroberung Syriens in der Mitte des 7. Jahrh. auch die arabische Sprache und Kultur ihren Einzug hielt, waren von christlicher Seite aus Übersetzungen in diese Sprache notwendig geworden, da das Syrische mehr und mehr aufhörte, Volkssprache zu sein. Nur in der Liturgie hielt es sich. Wenn auch nähere Quellen fehlen, so kann man doch annehmen, daß die arabischen Übersetzungen schon im 10. Jahrh. bekannt waren. Ende dieses Jahrh. lebte in Antiocheia der Diakon Theodulos (arab. Abdallah), der sich als Übersetzer einen großen Namen gemacht hat. Er gehörte einer geachteten christlichen Familie an. Sein Großvater wurde nach dem Tode seiner Frau Bischof. Theodulos war bewandert in den Sprachen : griechisch, syrisch und arabisch, hatte in Philosophie und Theologie Johannes von Damaskus zum Lehrer und war ein Bewunderer der Werke der Väter, die er in großer Anzahl übersetzte. Ein besonderes Interesse widmete er auch den Werken des Johannes Chrysostomus. Von ihnen gibt Bacha eine Liste in 12 Paragraphen⁹. Die Handschrift 46 (Mingana Chr. Arab. 80) aus dem Jahre 1864 (15. Juni) enthält folgende Fragmente in Arabisch : Homilie über den hl Geist, Kommentar zum Kolosserbrief (fol 19a-20b), zu Matthäus, zum Epheserbrief, zum Johannes-ev. (fol 22a-22b), zum Philemonbrief, wiederum zu Matthäus (fol 31a, fol 33a, fol 36a-38a)¹⁰. Der Generalindex des Kataloges Minganas führt unter dem Namen des Johannes 24 Werke bzw Fragmente auf¹¹. Ebenso nominiert G. Graf in dem Index seines Werkes zahlreiche Übersetzungen von Schriften des hl. Johannes Chrysostomus¹².

Armenische Übersetzungen

Diese Übersetzungen stammen zum größten Teile aus dem Goldenen Zeitalter (5. Jahrh.) der altarmenischen Literaturgeschichte. Die große Zahl der Übersetzungen erklärt sich aus der Liebe und Verehrung, welche das armenische Volk stets Chrysostomus gezollt hat. Die Namen der Übersetzer lassen sich mit wenigen Ausnahmen kaum feststellen. Wir müssen

⁹ Bacha in *Chrysostomika*, 175-186. Bei Urbina aaO wird eine arabische Version mit Ausgabe erwähnt. Vergl. auch Al-Mašriq 9 (1906) 886-891 u. 933 (Hier Leben des Theodulos u. eine Aufstellung der Werke, die er entweder verfaßt oder übersetzt hat).

¹⁰ A. Mingana, *Catalogue*, vol. II : Christian arabic manuscripts and additional syriac manuscripts, Cambridge 1936, unter Nr. 46.

¹¹ II, 201.

¹² G. Graf, *Geschichte der christliche arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1953 (Studi e Testi, 172) V (Register unter Chrysostomus) 80b.

sie wohl ausnahmslos in den Übersetzerkollegien suchen, die nach Erfindung des armenischen Alphabetes durch Mesrob (Maštotz) zu Anfang des 5. Jahrh. zusammengestellt und hinausgesandt wurden, um Werke griechischer und syrischer Väter in die klassische Sprache des Altarmenischen zu übersetzen. Fast alle Übersetzungen sind von den Mechitharisten auf der Insel San Lazzaro bei Venedig veröffentlicht worden¹³. A. Vardanian hat die Homilie in turturam herausgegeben und instruktive Erläuterung dazu gegeben¹⁴. N. Akinian hat zwei neue Fragmente in altarmenischer Übersetzung zugänglich gemacht¹⁵. In spezieller Hinsicht berichtet H. Thorossian, daß man aus dem Griechischen den Kommentar über Matthäus und den Kommentar über die Briefe des hl Paulus im Goldenen Zeitalter übersetzt habe. Diese Angaben sind aber zu sehr allgemeinen Charakters, ebenso die über die zwölf ersten Kapitel über das Johannesev., welche eine syrische Version zur Vorlage hatten¹⁶. K. Sarkissian spricht nur über einzelne Textfragmente¹⁷.

Altgeorgische Übersetzungen

Auf diese Übersetzungen hat zunächst M. Tamarati hingewiesen. Seine Meinung : wir kennen nicht die ersten Übersetzer, wir wissen auch nicht, zu welcher Zeit man die Werke — inwieweit bleibt dahingestellt — übersetzt hat. Eine größere Anzahl von Mönchen ist nach Palästina ausgewandert, um das dortige Klosterleben kennen zu lernen. Diesem Gremium muß wohl die Übersetzungen der Homilien des Johannes zugeschrieben werden. Einen sehr großen Anteil hat auch das im Anfange des 10. Jahrh. gegründete georgische Ivironkloster auf dem Berge Athos, dessen Mönch Euthymius († 1028) als Übersetzer berühmt geworden ist. Und doch sind die Homilien des Johannes nur vereinzelt bislang veröffentlicht worden¹⁸. Innerhalb des Rahmens von Evangelienzitaten hat jüngst J. Molitor auf eine Reihe von georgischen Übersetzungen aufmerksam gemacht, deren

¹³ G. Aucher, *San Giovanni Crisostomo nella letteratura armena*, in : Chrysostomika 143-171. Aucher bringt S. 146-170 eine Liste mit den Titeln der edierten Werke (mit italienischer Übersetzung). Nach einer mündlichen Mitteilung an den Verf. befinden sich in der Klosterbibliothek noch drei Homilien des Chrysostomus in armenischer Übersetzung, deren Urtext verloren gegangen ist.

¹⁴ Handes Amsorya 36 (1922) 333-344.

¹⁵ AaO, 36 (1922) 321-332.

¹⁶ H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris 1951, 68.

¹⁷ K. Sarkissian, *A brief introduction to Armenian Christian literature*, London 1960, 26/27.

¹⁸ Tamarati, *Saint Jean Chrysostom dans la littérature géorgienne*, in : Chrysostomika 215/6. Zum Ganzen aaO, 213-216.

Titel im einzelnen angegeben werden, an Zahl dreizehn ¹⁹. M. Tarchnišvili und J. Aßfalg erwähnen in ihrer Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur ²⁰ folgende Übersetzungen : Kommentar zum Evangelium nach Matthäus (S. 136), Homilien zu Gal, Thess u. Röm (S. 137), Homilie : ich bitte Euch, meine Söhne (S. 144), « Perle » des hl Chrysostomus (S. 147), vier Homilien (S. 178), 2 Encomia (S. 195), 2 Homilien (S. 195), 6 Briefe an die Diakonissin Olympias (S. 196), etwa 80 Predigten in verschiedenen Sammlungen (S. 427), Anfragen des Johannes Chrysostomus (S. 431), Chrysostomosliturgie (S. 445).

Slavische Übersetzungen

Seit der Einführung des Christentumes in Rußland war Chrysostomus einer der beliebtesten Heiligen, welcher den Charakter der russischen Frömmigkeit durch seine übersetzten Werke sehr stark beeinflußt hat. Eine der älteste Handschriften in russischer Sprache, die uns Homilien des Johannes überliefert, stammt aus dem 12. Jahrh., die älteste überhaupt aus der Mitte des 11. Jahrh. Auch im weiteren slavischen Kulturkreise erfreute sich Chrysostomus stets hoher Wertschätzung. In der Blütezeit der bulgarischen Literatur (9. und 10. Jahrh.) wurden seine Homilien in das Bulgarische übersetzt. Die erste Sammlung solcher Homilien soll der Zar Simon (893-927) durchgeführt haben ²¹.

II

Es steht ohne Zweifel fest, daß Chrysostomus der Verfasser unserer Homilie ist. Er hat sie in der Verbannung gehalten. Die Überschrift gibt uns darüber klare Auskunft, ebenso auch der Text auf fol 398v, wo Chrysostomus selbst erklärt, daß er in die Verbannung geschickt worden sei. Aber wo in der Verbannung hat er sie gehalten? Chrysostomus hat zweimal in der Verbannung leben müssen. Die erste fand statt im Jahre 403 und dauerte nur wenige Tage ²². Im Jahre 404 wurde Chrysostomus zum zweitenmale in die Verbannung geschickt und kam nach Kukusus, einem Dorf in Armenia secunda (Nicht zu verwechseln mit dem kilikischen Armenien) in Kleinasien in der Nähe der isaurischen Gebirge. Es war ein kleiner Flecken ohne Markt und Laden mit nur wenig gebildeten Menschen. Kukusus war Bischofsitz, jedoch wird der Name des damaligen Bischofs nicht erwähnt. Hier

¹⁹ J. Molitor, *Synoptische Evangelienzitate im Sinai-Mravalthari*, OrChr 48 (1964) 180-190.

²⁰ Vatikanstadt 1955 (Studi e Testi, 185).

²¹ A. Palmieri, *San Giovanni Chrisostomo nella letteratura russa*, in : Chrysostomika 189-211.

²² Bauer, II, 223/5.

blieb Chrysostomus ein Jahr, dh bis in den Spätsommer 405. Wegen einer Hungersnot und wegen der Isaurierüberfälle ging er nach Arabissus, wo er 405 ankam. Dieser Ort lag gegen 75 km in südöstlicher Richtung von Kukusus entfernt, ebenfalls in Armenia secunda. Heute heißt er Jarpuz. Er liegt tausend Meter hoch inmitten der Berge des Amanus, der in dieser Gegend schwer zugänglich ist. Arabissus war Grenzfestung und Bischofsstadt. Der seinerzeitige Bischof hieß Otreius. Zwischen beiden Oberhirten herrschte ein gutes Verhältnis. Auch in Arabissus betätigte sich Chrysostomus als Prediger. Palladius berichtet von seinen großen Erfolgen. Selbst aus Antiochien, das vom Verbannungsort nicht weit entfernt lag, zogen die Gläubigen in Scharen nach Arabissus, um ihren gefeierten Prediger zu hören, sodaß nach einem Worte des Palladius die Kirche von Antiochien nach Armenien sec. auswanderte. Wie lange Chrysostomus in Arabissus blieb und ob er nach Kukusus zurückgekehrt ist, läßt sich mit Bestimmtheit nicht feststellen²³. Nach diesen Ausführungen kann man wohl mit Sicherheit annehmen, daß Chrysostomus unsere Homilie in Arabissus in den Jahren 405-407 gehalten hat.

III

Der Katalog der beiden Assemani gibt uns eine Beschreibung der Handschrift²⁴. Sie trägt die Nr. 97 (vat syr 97) und gehörte ursprünglich zu dem Bestand der syrischen Codices, die aus der nitrischen Wüste in Oberägypten stammen, wo sie der Bibliothek des Klosters der Syrer angehört haben. Innerhalb dieser Sammlung war sie die fünfte. Sie besteht aus 255 Blättern und wurde im Jahre 1499 geschrieben²⁵. Unser Text findet sich auf den Blättern 397r-398v. Er ist stark lädiert und an manchen Stellen sogar unleserlich, sodaß er einen Torso darstellt. Was aber eruier werden kann, ist zusammenhängend und vermittelt einen ganz guten Einblick in das Ganze. Der Text ist auf jeder Blattseite in drei Kolonnen aufgeteilt. Die Schrift ist die westsyrische.

Der Katalog gibt in Syrisch die Überschrift mit einer lateinischen Übersetzung, fügt dann noch den syrischen Text der ersten fünf Zeilen der rechten Kolonne mit einer lateinischen Übersetzung hinzu²⁶. Wahrscheinlich wies der Text der Handschrift zur Zeit der Assemani einen noch besseren Zustand auf. Eine eigentliche Vers- wie auch Stropheneinteilung ist schwer festzustellen. Die Satzaufteilung ist vorherrschend.

²³ Bauer, II, 314, 315, 350, 326, 351. Dazu : 290-312.

²⁴ St. E. Assemanus und J.S. Assemanus, *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus*, I 3, Romae 1759.

²⁵ AaO, 87, 106.

²⁶ AaO, 100, Nr. 16.

65 חַלְלָא לֹא חַיָּיָא : וְכַסְתָּ חַלְלָא חַיָּיָא וְכַסְתָּ חַיָּיָא . כַּסְתָּ חַיָּיָא (?)
 תַּלְמִידַי וְכַסְתָּ חַיָּיָא . כַּסְתָּ חַיָּיָא וְכַסְתָּ חַיָּיָא :
 וְכַסְתָּ חַיָּיָא וְכַסְתָּ חַיָּיָא : חַיָּיָא חַיָּיָא : חַיָּיָא לֹא לֹא
 חַיָּיָא חַיָּיָא לֹא חַיָּיָא חַיָּיָא וְכַסְתָּ חַיָּיָא :
 70 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 75 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 80 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 85 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 90 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא
 חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא חַיָּיָא

¹ Es folgt ein kürzeres und unleserliches Textstück, in dem nun einige Worte und einzelne Buchstaben zu erkennen sind. Ein Einzelsinn oder ein Sinnzusammenhang läßt sich nicht herauschälen.

² Dieses Wort ist im syrischen Vokabular nicht zu finden. Wahrscheinlich ist *חַיָּיָא* zu lesen; vergl. Matth. 27,52.

[illegible]

³ Von hier ab ist der Text unleserlich. Nur einige Buchstaben sind erkennbar.

160
 165
 170
 175
 180

Lichter entgegenzubringen, der nicht mit sichtbaren Feinden gekämpft hat, sondern mit Dämonen, den Feinden unseres Geschlechtes. Und Er erzwang einen großen und bewundernswerten Sieg. Daher habt Ihr Euch heute zum Feste sehr geziemend mit Lichtern wie diesen geschmückt und durch diesen geistlichen Dienst Euere Seelen auf dieses Fest vorbereitet. Doch ich bitte aber, meine Brüder, daß wir mit dem äusseren Glanze der Lichter auch die hellen Lichter der Seele aufleuchten lassen, insofern sie von jedem Schmutze der Sünde rein sein soll; denn darin liegt der wahre Grund, weshalb ich über den heutigen Tag spreche. Ich bitte Euch, für mich zu beten, daß ich in geziemender Weise über den heutigen heiligen Tag mich äussere. Weil ich nämlich Euere Andacht und (innere) Anteilnahme in der Kirche sehe, möchte ich meine Zunge beschwingen zu Euerem Lobe hierfür⁸. Ich betrachte die Lichter, die im Augenblicke gehalten werden, und siehe, ich schaue herrliche Lichter, die aus dem Schoße der Taufe nach vierzig Tagen aufstrahlen werden. Ich schaue Lampen, die Ihr haltet, wenn (Ihr) dieser geistigen Quelle entstiegen seid. Ich schaue die Lichter, deren Licht ein wenig flackert, und ich sinne nach über die Strahlen dieser sprudelnden Quelle (der Taufe), die jegliche Hilfe gewähren. Ich schaue auf die Greise, welche die Lichter halten und den himmlischen König preisen. Und siehe, ich erblicke Greise, die hinabsteigen zu dieser Mutter, die das (innere) Wachstum verleiht (denen), die unter der Vielzahl der Sünden gebeugt waren und emporsteigen in gerechtfertigtem Zustand bis zur Höhe des Himmels. Und ich sehe Jünglinge und junge Männer mit diesem Lichte (geziert), das aus Feuer und Öl zusammengesetzt ist. Ich erblicke Jünglinge, die Bräutigame sind und in das Brautgemach eintreten, in dem es nie zu Ende geht. (Vergl. Matth. 25, 6). Niemand möge sich diesem heiligen Schoß (der Taufe) nähern ohne Glaube und Werke. Siehe, geöffnet sind seine Tore und er nimmt alle Völker auf, er nimmt auf die Greise und die Jünglinge, er nimmt auf Männer und Frauen, in ihm gibt es keinen Juden, [397v] keinen Aramäer, keinen Griechen, keinen Barbaren und keinen Knecht, keinen Freien, sondern jeder empfängt dieselbe (wörtl. die eine) Gnade. O, wie wunderbar ist der Sinn des heutigen Tages, o, welche Geheimnisse! Sie sind niedergelegt im dem Tore dieses Hafens, den Ihr heute erreicht habt; denn nach diesem Hafen verlangt Ihr heute. Und in rechter Weise habt Ihr ihn angerufen ... denn er ist ein wahrer Hafen ... der uns bringt den (rechten) Weg, der Hafen, den das Schiff aller erreichen soll. Die Fastenden ... zur Vorhalle ... die

⁸ Der Text auf fol 397r: « Weil ich nämlich Euere Andacht und (innere) Anteilnahme in der Kirche sehe, möchte ich meine Zunge beschwingen zu Euerem Lobe hierfür » hat eine Parallele in der Homilie 1, 1 in: *Vidi Dominum* (PG 56, 97), wo Chrysostomus darauf hinweist, daß ihn die Mühe der Predigt nicht verdrieße, weil « Ihr (die Gläubigen) mit solchen Eifer die Kirche besucht » (Baur, I, 191).

Wogen. Der Hafen ... das Lamm Gottes ... das hinwegnahm die Sünden der Welt, kam zum erlösenden Kreuz. An diesem Tage wurde das Kreuz vorbereitet für den, der den Himmel ausgespannt hat wie ein Zelt (vergl. Ps. 102,4) und die Erde auf dem Wasser gegründet hat. An diesem Tage bebt und zittert der Feind. Und Juda, die Braut, ... Böses in ihrem Herzen. An diesem Tage sann die Juden, Ihn (mit List) zu töten ... Er bereitete sich vor, gekreuzigt zu werden ... unseren Schlaf, meine Brüder. Nicht wollen wir uns in dieser heiligen Woche schuldig machen, in der uns die Freiheit für unser ganzes Menschengeschlecht aufleuchtet aus der Knechtschaft des Feindes. Der Nacht(?) des Freitags wollen wir entgegengehen. Niemand von uns möge irgendwie in der Sünde schlafen. Ich schaue auf den gekreuzigten Christus. Niemand darf an Seinem Kreuze schuldig werden. Wir hören Ihn, indem Er zu den Jüngern sagt : wachet und betet (vergl. Math. 26, 41); seht, es kommt die Zeit, in welcher der Menschensohn ausgeliefert wird in die Hand frevelnder Menschen. Laßt uns wachen mit Christus. Wie Er für uns auf sich nahm ... daß Er litt und gekreuzigt wurde und starb ... wer... Sünde, wenn er Gott sieht ... auf Sein Haupt ... Ihm ins Antlitz ... die Dornenkrone ... mit Nägeln wurde Er angeschlagen und Seine Seite wurde mit der Lanze durchbohrt ... indem Er zu Seinen Jüngern sagte : nicht eine Stunde konntet ihr mit mir wachen. Fürwahr, war Er ihrer Hilfe bedürftig oder fürchtete Er sich vor dem Leiden? Mitnichten, sondern Er wollte sie zum Gebete aneifern. Wer vermag, sich ausserhalb des Gebetes zu stellen, wenn er Gott sieht, der segnet und betet und den Vater bittet : dieser Kelch möge an mir vorübergehen. (Vergl. Math. 26, 39). Fürwahr, tat Er dieses aus Angst oder wußte Er nicht, daß womöglich der Kelch vorüberging oder nicht? Doch die Erklärung dieses Wortes ... Anderes wollen wir beachten ... Mit unserem Worte sind wir schnell dabei ... das Herz, damit es nicht Leid und Schmerz überkommt, wenn es den Herrn der gesamten Schöpfung sagen hört : betrübt ist meine Seele bis in den Tod (vergl. Math. 26, 38). Wozu dieses? Weshalb dieses? Nicht unseretwegen, damit Er uns erlöse? Deinetwegen ertrug Er dieses alles und Du schläfst. Meinst Du nicht, Er ertrug dieses aus (menschlicher) Schwachheit. Doch stehe männlich... zur Hilfe. Und sage ihm, daß (er) ⁹ ein Lügner und Verleumder ist. Hat Er nicht kurz vorher einen Kranken geheilt ... Verleumder ... dieses vollbrachte Er. Weshalb ertrug Er dieses? Wenn Er aus göttlicher Kraft Wunder wirkte und aufgrund der letzten Schwachheit sodann das Leiden auf sich nahm, so tadelt Er Dich angesichts der leeren Pforte ¹⁰. Der Himmlische verwandelte

⁹ Der Gegner.

¹⁰ Leere Pforte = Irrtum.

die Finsternis, indem Er sie dem Tage vorausschickte ¹¹. Er ist Zeuge (hierfür), insofern Er das Blut vergoß. Die Felsen spalteten(?) sich, die Gräber öffneten sich. Fürwahr, ist dieses alles Phantasie? Keineswegs, auch nicht, wenn Du sagst: es ist so. Denn Gott nahm aus großer Liebe zu uns Leid und Kreuz auf sich, um uns die Leidenschaftslosigkeit(?) zu schenken. Doch, wenn der Mensch ungläubig ist, führt er Euch, Brüder, in den Irrtum und er sagt Euch, daß der, welcher gekreuzigt wurde, von Gott entfernt war. Doch tadele ihn und sage ihm: wenn von dem, der gekreuzigt wurde, Gott entfernt war und derjenige, der aus dem Grabe auferstand, Gott war, (so) hast Du dann Auferstehung und Kreuzigung zunichte gemacht und die Hoffnung der Schöpfung ist nach Deinen Worten verloren ¹². Verehere Ihn [398r] als einen Juden, wobei es für Dich (aber) wahr bleibt, daß Gott gestorben ist und im Leibe, den Er aus der Tochter Davids angenommen hat, auferstanden ist. Denn Er ist die Hoffnung der Gläubigen. Gott kostete in Seiner Liebesgüte für alle den Tod nach dem Worte des Paulus ... Er ist ... sondern durch das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ... Er, meine Brüder, (ist) die Kraft des Kreuzes. Durch das Kreuz hat Jesus Christus das Holz überwunden, welches das Gebot übertrat ... inmitten des Paradieses. Durch das Holz des Baumes wurden wir aus dem Paradiese vertrieben. Und durch das Kreuzesholz traten wir sogleich in das Paradies (wieder)ein. Durch das Holz, welches das Gebot übertrat, erbten wir die Erde der Verfluchungen und durch das Holz des Kreuzes erbten wir die ursprüngliche Heimat. Durch das Holz, welches das Gebot übertrat, wurden wir des Gewandes der Glorie beraubt und durch das Kreuzesholz wurden wir bekleidet mit dem unzerstörbaren Gewande. Durch das Holz, welches das Gebot übertrat, erbten wir Dornen und Disteln und durch das Holz des Kreuzes wurde uns ein Tisch voller Güter bereitet. Durch das Holz, welches das Gebot übertrat, wurden wir in die äußerste Finsternis geworfen. Durch das Holz des Kreuzes erglänzen wir im göttlichen Lichte. Welche Güter (gibt es), die wir nicht vom Kreuze Christi empfangen hätten? Das Kreuz ist eine unbesiegbare Waffenerüstung, ein Arm, der nicht ... das Kreuz hat uns das Paradies geöffnet ... Gottes ... das Kreuz hat den Satan überwunden und alle seine Heerscharen ... das Kreuz hat den Tod und die Scheol beschämt ... wunderbar sind die Geheimnisse, die Gott uns heute beschert. So darf niemand an ihm (dem heutigen Tage) ohne Liebe sein. Wir nähern uns dem Tage des Leidens und der Auferstehung Christi, dem göttlichen Pascha. Du wirst es essen. Nicht sollst Du (es) essen wie Judas. Dem himmlischen Geheimnisse trittst Du näher. Siehe, ob in Deinem Herzen etwas gegen Deinen Bruder (ist). Es

¹¹ Und somit überwunden wurde.

¹² Chrysostomus tadelt hier wohl Theodor von Mopsuestia und Nestorius, welche behaupteten, die göttlichen Naturen seien voneinander getrennt und selbständig.

sei Dir ein Geheimnis, was Du empfängst ... stärkend und umgestaltend. Schau auf Christus, eine wie große Liebe Er dem Jünger der Lüge erwies. Der himmlische Sohn hatte Gemeinschaft mit ihm auch in dem Hulderweis der Fußwaschung. Er aß mit den gerechten Jüngern und hatte Umgang mit den verleumderischen Juden. Und Er verriet den Erlöser der Welt. Nicht sollst Du sein wie der, welcher ... zum großen und hehren Geheimnis ... Du hast Zorn oder Feindschaft gegen Deinen Bruder im Herzen? Gott kam wegen des Heiles der gesamten Welt und gab sich selbst hin ... Dich befreie. Vor der Feindschaft des Menschenfeindes fürchtet Euch und sündigt nicht, ruft der göttliche Apostel aus. Die Sonne soll über Euerem Zorne nicht untergehen. Warum bist Du ungehalten über ... während Du Ihn siehst, umkleidet mit Licht wie ein Pallium, das die Unterkleidung bedeckt. Und Er beugte Sein Haupt vor Seinen Jüngern und wusch ihnen die Füße. Warum tat Er das? Wollte Er Dich nicht lehren, daß Er demütig sei? Hast Du nicht gesehen, ... daß Er spricht (?), als Er auf einer geringgeachteten (Eselin?) ohne ein Wort in Jerusalem einzog und von jungen Leuten mit Lobpreis empfangen wurde. Man (wohl die Gegner) hört dieses ... indem Wagen und Pferde ... Und rufend hält man Teppiche in die Höhe und gibt man Anweisungen zu ihrer (der Feinde) Beschämung ohne Rücksicht. Man beschämt sie (die Feinde) ... der sagte: die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels (ihre) Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wohin Er Sein Haupt legen soll. Wir schauen auf Ihn und wollen einmal Richter über Ihn sein. Welchen Reichtum gab Er Dir in diesem sechs Wochen im heiligen Fasten? Wenn Du alles, was Du hast, den Armen gibst ... und Deinen Leib hingibst, daß er sich im Fasten verzehrt und in allen anderen (Werken), wenn die Liebe nicht in Dir ist, (so) ist das (leerer) Schall. Besser als ... die Liebe zu den Dämonen(?) Die Liebe ist ein Reichtum, der nie abnimmt ... Wo die Liebe geschätzt wird, dort ... alle Güter. Aus Liebe ist Gott Mensch geworden. In Seiner Liebe [398v] ... und wurde gekreuzigt. Lieben wir uns einander, wie Er uns geliebt hat. Komme nicht erst zur zwölften Stunde und wir werden als ausserhalb des unbearbeiteten Weinberges gefunden. Wenn Du erzürnt bist auf Deinen Bruder, hast Du davon keinen Nutzen, daß Du betest. Wenn Du in Deinem Herzen Unwillen hegst, wird Gott Dein Gebet nicht erhören ... sondern es (das Herz) ist leer ... wenn Du von der Liebe frei bist. Diejenigen, welche hier sind, hören und wirken und diejenigen, die fern von hier sind, gingen hinaus auf die Straßen ... Kommt, laßt uns einander versöhnen, damit Gott sich mit uns aussöhne. Denn auch ich habe große Liebe, zu jener (Herde?) ... insofern ich zu Euch in die Verbannung geschickt wurde und von der Kirche, der ich verlobt bin, entfernt wurde; denn sehr ... ich den Schmerz derer in jener Kirche, von der man mich getrennt hat, an diesem (kommenden) Paschafeste.

Fürwahr, ich bitte und bete (darum): der Herr möge ihre Pforten vor aller List des Feindes bewahren. Ich erbitte vom Herrn, daß Er ihre Gnadenschätze ausbreite und ihre Kraft erhöhe. Er möge den Frieden ihrer Kinder vermehren und in Gerechtigkeit möge sie Bestand haben. Ich bitte Euch, meine Brüder, für die Gattin, die mit mir verlobt ist, zu kämpfen, damit ihre Brautschaft wie ein Siegeszeichen dastehe, es möge bei ihr bleiben, indem sie in Frieden (lebt) und mit allen Schönheiten geschmückt ist; nun, als ich von dort wegging und zu Euch kam, da habt Ihr wirklich ein großes Entgegenkommen gegenüber der Fremdheit meiner Sprache gezeigt. Und wie etwas Großes wurden von Euch die Worte erachtet, die Ihr aus meinem unzulänglichen Geiste gehört habt. Doch ich sehe, trotzdem ich kurz vorher gesät habe, Eueren Anteil an dem Wachstum in vielfacher Vermehrung aufgrund Eueres Strebens in diesen göttlichen Dingen¹³. Wessen Herz würde sich nicht wundern, auch wenn es aus Stahl wäre, wenn er auf ein solches Wachstum schaut? Durch alle Tore würde er eilends eintreten und unser schwaches Wort hören. Wer würde nicht in seinem Geiste stolz sein, wenn er auf eine solche Menge schaut, die Lichter trägt und dem himmlischen Bräutigam entgegengeht? Wer würde nicht die Klänge Eurer Stimmen loben, die Wunderbares ohne Zahl hervorjubeln? Und dadurch ... entfernen den Feind ... Wer würde sich nicht freuen und frohlocken, wenn er Männer und Frauen sieht, daß sie gebeugt sind und unser schwaches Wort hören? Wer würde nicht mit Freude erfüllt, wenn er die Augen sieht, die von Tränen überströmen, und die Herzen, die ob der Sünden entsetzt sind? Wer würde nicht in die Hände klatschen¹⁴, wenn er den Eifer Eurer Nachtwachen¹⁵ beobachtet und Euer immerwährendes Gebet hört? Doch, indem wir unser Wort ... wegen der Kürze der Zeit abbrechen, bringen wir unser Schiff in den Hafen ... vor den Wogen, das Ihr heute hineingelenkt habt. Und ich bitte und beschwöre Ihn, der um unseret- und unserer Erlösung wegen das Kreuz ertrug, daß

¹³ Das Bild von dem Säen, Wachstum und der Ernte z.B. in der Homilie 6, 1-3 in Genesim (PG 53, 375) und in Homilie 5 de Anna (PG 54, 669). Vergl. Baur, I, 211, 196, 197. Die Formel: trotzdem ich kurz vorher gesät habe (fol 398v) hat eine genaue sachliche Entsprechung in der Homilie 12, 1 contra Anomoeos (PG 48, 801-802: « Und doch sind es wenige Tage her, daß wir diesen Samen ausstreuen ». Baur, I, 190.

¹⁴ Zu dem Beifall und dem Beifallklatschen in der Kirche-wahrscheinlich hier hineingetragen vom Beifall im Cirkus und in den Theatern her-hat Chrysostomus verschiedentlich sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht Stellung genommen. Baur, I, 189/190; II, 75. Dazu: J. Zellinger, *Der Beifall in der altchristlichen Predigt*, in: Festgabe Aloys Knöpfler (herg. von M. Gietl u. G. Pfeilschifter) Freiburg 1917, 403-415; J. Ernst, *Beifallbezeugungen zur Predigt*, in: Theol Prakt Monatsschrift 27 (1917) 568-576.

¹⁵ Zur Zeit des Chrysostomus war der Brauch der Nachtwachen vor Sonn- und Festtagen lebendig. Baur, II, 65/6.

der Geist Eueres Eifers in allem Guten (sei). Euere Früchte mögen vielfältig heranreifen ... Euerer Herzen ... des Guten. In Euch möge Er (Gott) sterben lassen die verschiedenen Versuchungen zur Sünde. Gebet Euch einander den Friedensgruß in heiligem Kuße und im Bande der Einheit, indem Euere Herzen rein von der verderblichen Feindschaft sind. Meine Brüder, erlehet den Frieden untereinander in heiligem Kusse. Der Friede unseres Herrn sei mit uns allen. Und in Seiner Kirche möge groß sein die beständige Ruhe und ein überreicher Friede. Ihm sei Lob mit Seinem Vater und Seinem heiligen Geiste in alle Ewigkeit. Amen. Ende des memra des heiligen Mar(j) Johannes über die Passionswoche und über das Fest des Hafens. Ich bitte in Liebe, daß Ihr betet für den Sünder, der (dieses) schrieb.

The Coptic Church and African Missions

by

Otto Meinardus

After the Constantinian Edict of Toleration, Christianity became the official religion in the Roman Empire, and Christians in the Orient and Occident were able to spread the Gospel of Jesus Christ unmolested of government interference. The See of Alexandria was then the most important one in the whole Church. Indeed, Alexandria, until the rise of Constantinople, was the most powerful city in the East, for the prestige of its founder still clung to it. Even in the pagan parts of the Roman Empire, Egypt was still regarded as the ancient nurse of the religious mysteries. The Alexandrian Church was the only great seat of Christian learning, and the occupant of the Apostolic Throne of St. Mark was the only bishop of the time, who bore the name 'Pope'. After the Council of Nicaea, he became the 'Judge of the Universe' on account of his decisions pertaining to the fixing of the dates for the celebration of Easter, and the obedience paid to his judgment in all matters of learning, both secular and sacred, almost equalled that paid in later days to the ecclesiastical authority of the Popes in the West. As St. Gregory of Nazianzen said : « The head of the Church of Alexandria is the head of the world ».

During the patriarchate of Athanasius, the 20th Patriarch of Alexandria (328-373 A.D.), Frumentius, the son of Meropius, was consecrated Bishop of Aksûm and became the founder of the Church of Ethiopia. As it is well known, the consecration of Frumentius by Athanasius had lasting consequences, in so far as theologically and administratively the Church of Ethiopia became dependent upon the See of Alexandria. From the middle of the IVth century until the middle of the XXth century, the leaders of the Ethiopian Church, *i. e.* the Abûnâ and the bishops, were Egyptians.

Monasticism like Christianity was introduced into Ethiopia from Egypt. In 480 A.D., Aragawi, who is said to have received his monastic habit from St. Pachomius, founded the celebrated monastery of Debra Damo. With him came eight other monks from the Monastery of St. Antony, and together they are known as the « Nine Saints », who laid the foundations of the monastic life in Ethiopia.

During the first half of the VIth century, Theodora, the monophysitic wife of the Emperor Justinian, commissioned Julian the Presbyter to travel south of the first cataract to preach the Christian Faith to the Nubians. Some decades later, Theodosius I, the 33rd Patriarch of Alexandria (536-

567 A.D.), consecrated Longinus as Bishop of Nubia. From the VIth century until the XVth century, the Northern Kingdom adhered to the Christian Faith. The Southern Kingdom of Nubia retained the Christian Faith until the beginning of the XVIth century, when it succumbed to Islamic pressure.

From the VIIth century onwards, the Coptic Church decreased in numbers, power and prestige, so that the Copts were unable to engage in any significant missionary enterprise in Africa or elsewhere.

— — — — —

In 1962, the Institute of Coptic Studies in Abbassiyah established a Department of African Studies for the training of Copts, who are to serve as missionaries of the Coptic Church. Ever since the VIIth century, this constitutes the first attempt to think in terms of mission, and for any student of Christian Missions this signifies an interesting development within the Coptic Church. As in all cases of Christian Missions, so far we must study motivations, the methods and the goals, and whereas no clear missionary strategies can be discerned, certain motivations become quite explicit through the public statements as they appeared in the Egyptian Press.

In a press release of July 20, 1962, His Holiness Pope Cyril VI declared « that final measures are now being taken to comply with the desire of the Christian inhabitants of Uganda, Kenya and Tanganyika to join the Coptic Church. The Africa project of the Coptic Church is given priority over any other projects, because the Coptic Church carries the banner of Orthodox Christian doctrine, and wherever Orthodox Christianity exists, full liberty and permanent peace prevail. For the Coptic Church throughout its long history has not given a chance to imperialism to dominate through religious teachings »¹.

The Department of African Studies is administered by two African specialists, Abûnâ Yussef Abdou Yussef, B.A., M.A., Th.M., and Dr. Zaher Riad. The plan is « to recruit university graduates and distinguished members of the clergy to join the department and to prepare them for missionary service ». Moreover, it was planned to enrol the youth belonging to the African Churches in the Coptic Orthodox Theological Seminary and the Institute of Coptic Studies in a bid to choose from among them the nucleus of the African Coptic clergy in their countries and to establish schools and hospitals. In a statement of January 5, 1964, His Holiness Pope Cyril VI expressed his keen interest in a plan aimed at consolidating the mission work of Qummus Ishaq al-Bishoi in Johannesburg, South Africa, after having learned that there were several African Christian communities, that wished to cut relations with Western Churches and establish independent

¹ *Middle East News Agency*, July 20, 1962.

African Churches »². According to a statement by His Holiness Pope Cyril VI, four hundred families had joined the Coptic Orthodox Church in South Africa since 1950³. In the meantime, preparations for the establishment of Coptic religious study centres in Africa were made « with a view to combat imperialist preaching in these countries ». The report includes that a number of physicians, university graduates and clergymen are engaged in the African studies project of the Coptic Church⁴. A week later, the Pope announced that the larger part of the funds of the Coptic waqfs (religious endowments) would be devoted to the building of churches, schools and hospitals in Africa « so that we may fulfil our mission of liberating the African people from imperialist doctrines, which were introduced in Africa under the guise of religion »⁵. In the beginning of 1965, a significant addition to the official ecclesiastical title of Cyril VI was adopted, and in the local and international press he is being referred to as « His Holiness Patriarch Cyril VI, Pope of Alexandria and of All Africa »⁶. In May 1965, Pope Cyril VI announced that the Government of the United Arab Republic had agreed to contribute LE 100.000 towards the cost of building « one of the largest and most modern cathedrals in the world »⁷. This contribution was also a token of appreciation of the role of the Coptic Church in Africa. Moreover, Pope Cyril VI announced that President Gamal Abd al-Nasser informed him of his support of the Message of the Coptic Church with respect to Africa. « The appreciation of the President of the task of the Church of St. Mark in Africa will have an important effect and echo on the execution of this task, especially as the President, who is the carrier of the flag of political liberty in the African continent, has a deep faith in the fact that the men of the National Church are capable of strengthening such a liberty »⁸.

In September 1965, the Christian Peace Conference sponsored by the Christian Churches of Eastern Europe convened the first African Christian Peace Conference in Freetown, Sierra Leone. Abûnâ Yussef Abdou Yussef of the African Desk of the Coptic Patriarchate represented Cyril VI, Pope of Alexandria and All Africa. A few weeks later, Abûnâ Yussef Abdou Yussef participated in the Dar as-Salaam Conference on African Studies, where he read a paper on the « Role of Religion in African History ». According to the Egyptian press report, the resolutions of the Conference « con-

² *Ibid.*, Jan. 6, 1964.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, February 12, 1964.

⁵ *Ibid.*, February 19, 1964.

⁶ The Greek Orthodox Patriarch of Alexandria has used this title for a long time.

⁷ *Middle East News Agency*, May 13, 1965.

⁸ *Ibid.*

sidered the Church of Alexandria as the Church of Africa with a glorious history in the annals of Christianity». Moreover, it was pointed out at the Conference «that all African people were looking to the Apostolic See of St. Mark to help them establish African churches free from the influence of imperialist missionaries»⁹.

In terms of her service to Africa, the Coptic Orthodox Church has offered several scholarships to Ethiopian theological students to study at the Coptic Theological Seminary in Abbassiyah. In 1966, four Ethiopians were studying at the Seminary. In addition, since January 1966, the Coptic Orthodox Church has established the Patriarchal Centre for Evangelism in Cossika south of Maadi, where sixteen Sudanese students receive theological training. The rector of the Centre is Abûnâ Antûnîûs as-Suriânî, the former librarian of the Monastery of the Syrians in the Wâdî 'n-Naṭrûn. The teaching is offered in English and in Arabic, since 50% of the students are English speaking. The instructors for this program are appointed by the Pope and include Bishop Samuel, Dr. Hakîm Amîn, Dr. Zaher Riad and Abûnâ Yussef Abdou Yussef. The hope is expressed that within a short time, the first Coptic evangelistic, medical and agricultural missionaries will be sent into Africa to take the place of the American and European missionaries.

⁹ *Ibid.*, November 30, 1965.

Some Oriental manuscripts in the Friedsam Library of St. Bonaventure University

by

James T. Clemons

The Friedsam Library of St. Bonaventure University in Olean, New York¹, includes among its holdings one manuscript written in Syriac and Karshuni and four manuscripts in Arabic. These items were brought to my attention while I was seeking to compile a checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada². Through correspondence with Father Willam F. Macomber, S.J., I learned that there was a Maronite breviary at St. Bonaventure. In response to my request for additional information, Father Irenaeus Herscher, O.F.M., Librarian, kindly offered to send me all five of the manuscripts in the collection to which the Syriac item belongs³. These manuscripts had not been described as to content, and Father Herscher asked for such information as would be useful in identifying them. Although I do not read Arabic, I was able to secure the services of Mr. John David, Sr., Cantor for Saint Thomas Syrian Orthodox Church of Sioux City, Iowa, and Rabbi Isaac Jerusalmi, Ph. D., Assistant Professor of Bible and Semitic Languages at Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Cincinnati, Ohio. These gentlemen were kind enough to translate the colophons and enough of the contents to indicate the general nature of the Arabic literature.

A large number of manuscripts, many of them quite significant for research purposes, lie uncatalogued and undescribed in public and private libraries in this country, and there is a continuing need for published information on these materials. The following descriptions are obviously less than definitive, but they should serve to make more widely known some of the Oriental materials available for study in but one American library.

¹ Zip Code Number 14761.

² A description of this project was presented in a brief paper read before the joint meeting of the American Oriental Society and the Mid-West Section of the Society of Biblical Literature in Chicago on April 13, 1965. See, 'The Search for Syriac Manuscripts in America', *Journal of the American Oriental Society*, Volume 85, Number 2, for 1966. A preliminary checklist appears in two installments in *Orientalia Christiana Periodica*, Volume 32, 1966.

³ Father Herscher has written me that the materials came to St. Bonaventure University most probably through Father Nemath Chemaly, a Syrian priest who died several years ago in Olean. The Friedsam Library also holds some Persian manuscripts, information on which may be obtained from Father Herscher.

SYRIAC AND KARSHUNI MANUSCRIPT 1⁴

This Maronite breviary was written in 1772 and contains prayers for the days of the week. It now consists of sixty-one folios, with folios one and eight of the first quire and folio eight of the last quire missing. The binding is of thin dark brown leather over cardboard. Its paper leaves have uniformly rounded corners and measure $4 \frac{5}{16}$ inches in height and $3 \frac{1}{8}$ inches in width. The Jacobite script, apparently the work of one scribe, is in brown ink, with headings and divisional markings in red. There are no illuminations or ruled lines. Vowel points, marginalia, and interlinear corrections occur occasionally throughout the text. There is one column which contains sixteen to twenty lines per page. Stains, apparently from frequent handling, and evidences of moth or worm damage are found on several of the folios, although the text is usually clear. The first section is in Karshuni, with the Syriac text beginning on folio 7a. Various lines through the text are also written in this linguistic fashion. Two colophons are in Karshuni⁵. The first may be translated:

This order was finished on the fourteenth day of Nisan in the year 1772 and the major part was written on the day of the Messiah [?] the Festival by the lowest of men W R D L H M, the priest Marcus, son of Kuyuns H N', the first Mar Georgus of H R D K. Glory to God forever. The last colophon is a prayer which begins on folio 61b and is incomplete:

A prayer which the priest recites upon the head of anyone who asks that he pray on his behalf. Lord God, who spread his hand and blessed children who came to him that he might pray concerning them, who stretched his hand and blessed his disciples upon Mount Zion, on the Mount of Olives, and blessed them, and granted power to his priests that they might pray...

ARABIC MANUSCRIPT 1

The smallest of the four Arabic manuscripts is a book of Maronite Christian prayers for special holidays written in 1832. It measures $4 \frac{1}{2}$ by $3 \frac{1}{4}$ inches and is bound in dark red leather. Both the front and back of the binding have been artistically and minutely tooled, each bearing a gold diamond-

⁴ The identification numbers used here have been arbitrarily chosen by the present writer and do not represent the catalogue designations of the Friedsam Library.

⁵ Professor Jerusalmi examined this manuscript and Arabic Manuscript 3. The translations of these Karshuni colophons were made by him.

shape design in the center. There are now eighty-six paper leaves of an original ninety, the first four folios missing. A few leaves are attached to the inside cover of the binding, and on these the name of Antoine Youssef Mar'a and the year 1896 are written in penciled Arabic. The script, apparently by one scribe, is very neat and clear, in brown ink, with occasional headings and words in red. Karshuni headings appear on folios 13a and 61a. The paper is of good quality, but small moth or worm holes are at the top of each folio. There is one column of twelve lines per page.

A table of contents, five pages in length, appears at the end of the manuscript. The final line on the last page of the original writing states:

In my own hand, I am the sinner George Abraham, on the fifteenth day of Shbat in the year 1832.

Several pages follow on which a more recent hand has penciled various scribblings and some drawings of a curved sword.

ARABIC MANUSCRIPT 2

This manuscript is a book of predictions written in 1885. The binding of thin dark red leather over cardboard, crudely assembled, is 5 inches high and $3\frac{7}{8}$ inches wide. There are now one hundred and forty-three paper folios, but eleven leaves of the first quire have been torn out and are missing. The quires originally contained 42, 14, 16, 28, 16, 14, and 24 folios, another evidence of the haphazard manner in which it was put together. Folios 10b, 26b, and 27a are blank, except for a penciled border of two lines which is found on most of the other pages of the text. The ink is black, except for a few headings in purple. Throughout the text there are several charts, but no illumination or page numbers. There is a single column of eight to twelve lines per page. In the upper right hand corner of the last leaf there is an octagonal impression, measuring about $1\frac{1}{4}$ inches in height by about $\frac{3}{4}$ of an inch in width.

On the first folio, which was originally blank, a larger and later hand has written out the Arabic alphabet and numbers. Folio 3a carries the statement that the owner is Youssef Murad of Zibdi. The text begins on folio 4a, and the title states that it is «A Book of Predictions for finding Everything in the Name of the Merciful God». On the last page of the original text is given the date of the fifteenth of Ab and the year 1885. On two of the last four pages of the manuscript, which were originally blank, a later hand, apparently the same as that which wrote on the first leaf, has written some instructions for the use of the book in making predictions.

ARABIC MANUSCRIPT 3

The third Arabic item contains a series of comments by a Christian author on various aspects of life, such as doubt, fear, passion, avarice, freedom, conscience, and education. It measures $7\frac{1}{8}$ inches in height and $4\frac{1}{2}$ inches in width and is bound by badly worn cardboard covers. The spine is a strip of black leather. There are eighty-nine paper folios with uniformly rounded corners. Several leaves have been torn out from the front and back. The first of two flyleaves bears some Arabic notations and a few French words, presumably translation. On the second flyleaf is written the Syriac alphabet, followed by some notes in Karshuni. The sixteen leaves in the first quire are on paper heavier than that used in the rest of the manuscript. The small, very neat and usually clear script is in brown and sometimes black ink, with one column and twenty-three to twenty-five lines per page. Headings are often placed within elaborate designs. The pages are numbered in the upper outside corners, and an incomplete table of contents appears at the end. The last numbered page is 171. A note on the last leaf, which is not numbered, refers briefly to the «temporal» and «non-temporal» lending of money. There is no colophon.

ARABIC MANUSCRIPT 4

The largest of the group of Arabic documents, measuring $7\frac{3}{4}$ inches in height by $5\frac{3}{4}$ inches in width, is an undated Christian book of stories in sixteen parts. The black cardboard covers are all well worn, but the remains of a floral design in relief are still discernible. The black leather strip which serves as the spine has six flowing lines of gold running horizontally, interspersed with five small floral-design impressions. The original manuscript seems to have been rebound. The pages of the text, much darker than the more recently added flyleaves, are discolored from frequent handling and many of them are torn. There has been some reinforcing, and the pages have been numbered with a heavy blue pencil by a quite different hand. In addition to two leaves at the front and one folio after the end of the text, added when the book was rebound, there are one hundred and ten folios of writing.

The opening lines are in red and state simply, «First Part: In the Name of the Father, Son, and Holy Spirit». On folio 9a the second part begins, and the remaining sections start on folios 17a, 26a, 33a, 39b, 46a, 60b, 67a, 72b, 79a, 86b, 93b, 99b, and 105b. Section fifteen is a story of the Virgin Mary.

The text after the initial heading is in brown ink by at least two hands, and the restorations are in black ink by still another scribe. There is one column, usually of twenty-one lines per page. The inside front cover has one line in black ink at the top and the last page carries one line in purple ink. Several of the folios used in the rebinding have been torn out and are missing. The first half of the manuscript is made of heavier paper than that of the last half, which is so thin and of such poor quality that the ink from one side shows through on the other. The text, however, can be read without difficulty on most every page. There is no colophon⁶.

⁶ Pictures of the manuscripts were made by Mr. Beaty McDonald, Head of Photographic Services, Morningside College.

Reorganisierung der Westsyrischen Kirche in Persien

Neues Licht aus einer sehr wertvollen Urkunde

von

Arthur Vööbus

Die Begründung der Metropolitie in Tagrit am Tigris bezeichnet eine besondere Etappe in der Geschichte des syrischen Christentums in den östlichen Kirchenprovinzen. Dieser kommt historisch eine besondere Bedeutung zu.

Die Vorgeschichte dieser Ereignisse ist nur teilweise bekannt, ihre vorbereitende Phase aber völlig unbekannt. Man muss sich aber davor hüten den Anlass für den Gang der Dinge als einen blossen Zufall anzusehen. Nämlich das gerade wollen die Quellen, die in verschiedener Weise¹ diese Geschichte darbieten², uns beibringen. Man muss vielmehr mit einem bewusst geplanten kirchenpolitischen Unternehmen des Patriarchen Athanasios (595-635)³ rechnen. Dieser Mann mit dem Beinamen Gammälā — eine Erinnerung daran, dass er früher ein Kameltreiber (wohl ein Laienbruder) in dem Kloster von Qennešrīn war — erwies sich in der Kirchenleitung als ein zielbewusster und energischer Kirchenfürst⁴. Alles, was von seiner zielbewussten und entschlossenen Tätigkeit bekannt ist, von seinem erfolgreichen Unternehmen in Ägypten⁵, seinen Bemühungen mit Herakleios⁶ und seinen Versuchen betreffs der Leitung der östlichen Kirchenprovinz⁷, macht es unmöglich, die Berichte von der Rolle des Vermittlers, nämlich des Jōhannān⁸, eines Schülers des Patriarchen, der laut Athanasios ein Presbyter

¹ Es ist berichtet, dass er in das Kloster von Mār Mattai ging, um von den dortigen Heiligen den Segen zu erlangen, *Chronique de Michel le Syrien* 4 (Paris 1910) 411.

² Nach einer anderen Version soll er unter dem Eindruck der tiefen Frömmigkeit der asketischen Gesellschaft auf den Gedanken gekommen, diese Mustergemeinde mit dem Patriarchensitz in Verbindung zu bringen, Bar 'Ebrājā, *Chronicon ecclesiasticum* 3 (Lovanii 1877) 119.

³ *Chronique de Michel* 389 ff.

⁴ Hochgeachtet als « eine Leuchte », *ibid.*, 389.

⁵ Seine Aussöhnung mit der Schwesterkirche in Ägypten und theologische Vereinbarung erfolgte in 609/10 (*ibid.*, 392 ff.). Das Datum 616 bei Bar 'Ebrājā, *Chronicon ecclesiasticum* (1, 269), ist bestimmt falsch.

⁶ Über seine Bemühungen, die in den dogmatischen Verhandlungen mit Kaiser Herakleios zum Ausdruck kommen, siehe *Chronique de Michel* 4, 409 f.

⁷ Siehe sein Schreiben an dem Metropolit Qyriaqos von Amid, *ibid.*, 4, 390 f. Er investierte Qyriaqos mit der Vollmacht eines Visitators, und nicht bloss von Amid, sondern von ganz Mesopotamien, einschliesslich des Gebietes von Mossul.

⁸ Später sein Nachfolger Jōhannān Sedra (635-649), bekannt auch durch seine Evangelienübersetzung ins Arabische, *ibid.*, 4, 422.

war⁹, als bare Münze anzunehmen. Jōhannān musste wohl andere Motive gehabt haben, als die, welche die Berichte angeben, wo Dichtung und Wahrheit eng miteinander verflochten sind. Bestimmt hatte er Instruktionen aus der Patriarchenresidenz für seine Mission in Persien erhalten. Darauf weist auch seine Tätigkeit auf seiner Reise hin¹⁰. Leider fällt kein Lichtstrahl auf diese Fragen aus seiner Biographie¹¹, weil ihr Verfasser zu viel von den Dämonengeschichten fasziniert war, um in sachlichen Dingen seiner Regierungsperiode, in der wir interessiert sind, uns nützlich zu sein.

Von dem Gang der Verhandlungen im allgemeinen waren wir schon im Bilde. Nachdem Christophoros, der Metropolit des Klosters von Mār Mattai, und der Abt des Klosters¹² für diese Idee gewonnen waren, wurden die Verhandlungen eingeleitet. Eine Delegation wurde zusammengestellt, die aus Marūtā und zwei anderen Mönchen bestand¹³; Christophoros selber führte diese nach Antiochien.

Über die weiteren Schritte der Verhandlungen in Antiochien hören wir von dem Patriarchen selber, allerdings leider nur in den Hauptpunkten. Die Ergebnisse der Verhandlungen sind in seinem Schreiben zusammengefasst, obwohl nur diplomatisch formuliert, Er hatte endlich auf die Bitten der orientalischen Bischöfe hin « zugesagt », die kirchlichen Angelegenheiten der östlichen Eparchien zu leiten¹⁴. Mit seiner Genehmigung führte dann Christophoros die Wahl der neuen Bischöfe durch. Sein Anteil an der Weihe des Metropoliten von Mār Mattai ist folgenderweise beschrieben: « Wir haben den Metropolitēn Mār Christophoros allein für die Eparchie von Atur ordiniert »¹⁵. Über die Ernennung des Grossmetropolitēn von Tagrīt schreibt Athanasios, dass er mit der Zustimmung der Bischöfe Marūtā « zum Metropolitēn in Bēt 'Arbāiā » geweiht hat¹⁶.

Diese Schritte bedeuten einen wichtigen Meilenstein in der Geschichte der westsyrischen Kirche in den östlichen Kirchenprovinzen in Persien. Sie bedeuten eine völlige Reorganisation des Kirchenregiments. Das Zeugnis von Athanasios redet von den Privilegien des Abtes von Mār Mattai.

⁹ Ibid., 4, 411.

¹⁰ Er hatte Verhandlungen über kirchliche Angelegenheiten mit dem persischen König, ibid., 4, 411.

¹¹ Hs. Berl. Sach. 315, Fol. 58a ff.

¹² Neben Christophoros erscheint der Abt Addai; vgl. Bar 'Ebrājā, *Chronicon ecclesiasticum* 3, 123. Jedenfalls ist die Überlieferung seines Namens nicht einwandfrei. Ein Brief des Patriarchen Athanasios ist nicht an Addai, sondern an Abt Mattai adressiert, *Chronique de Michel* 4, 411.

¹³ Vgl. Bar 'Ebrājā, *Chronicon ecclesiasticum* 3, 119.

¹⁴ *Chronique de Michel* 4, 413₅₋₆.

¹⁵ Ibid., 413₉₋₁₀.

¹⁶ Ibid., 413₁₃₋₁₄.

Die Substanz dieser Vorrechte ist näher definiert¹⁷. Dass diese Angelegenheiten hier ausführlicher zu Wort kommen, ist verständlich; denn dieses Schreiben, gerichtet an den Abt, den Klerus und die Gemeinschaft der Mönche des Klosters, hat allein den Zweck, dem Kloster darüber eine schriftliche Garantie zu geben¹⁸. Hier darf man natürlich nicht mehr erhoffen. In der Tat, die Angelegenheiten des neuen Metropolitansitzes sind allein nur mit einigen Hinweisen angeschnitten. Alles, was Athanasios über die Metropolitanwürde des Klosters aussagt, ist sehr knapp¹⁹. Ähnlich ist auch die Mitteilung über die Metropolitie von Tagrit²⁰. Leider befindet sich hier eine ernste Lücke, die man nicht imstande ist, aus anderen kirchengeschichtlichen Quellen auszufüllen.

Auch sonst noch findet man sehr wenig in den kirchengeschichtlichen Quellen über die folgenden Geschehnisse und Massnahmen, die nach den Verhandlungen in Antiochien späterhin stattgefunden haben. Išō'denāḥ von Baṣrā hat die kurze Nachricht über die nach Mār Mattai einberufene Synode aufbewahrt²¹. Allerdings aber ist sie bei Ēlījā bar Šinājā, der die Mitteilung in sein Werk eingefügt hat, leider mit einem chronologisch unrichtigen Datum verbunden²². Eine Erinnerung an die Synode erscheint auch in der Chronik von Seert²³ und Bar 'Ebrājā²⁴. Aber das ist auch alles. Von den Bestimmungen, Beschlüssen und Massnahmen zum Aufbau der neuen kirchlichen Situation ist sonst keine Spur in anderen Quellen übrig geblieben.

Glücklicherweise taucht unerwartet eine Urkunde auf, die gerade diese Lücke ausfüllen kann. Als eine kostbare Quellenschrift ersten Ranges ist sie uns sehr willkommen für die Forschung. Ein ungewöhnliches Glück hat

¹⁷ « An euer hl. Kloster soll die Würde verliehen sein und der Primat über alle Klöster der Rechtgläubigen in Persien; und an eurem gottliebenden *rišdairā* soll (die Würde) des Chorbischofs vorbehalten sein, und der Primat über alle Chorbischöfe und die *rišat dairātā* des genannten Gebietes, und die Würde eines Zweiten nach dem Bischof, und die Vollmacht und Verwaltung, die ihm in kirchlichen Angelegenheiten zukommen, so wie es für die *rišai dairātā* eures Klosters gewesen ist », *ibid.*, 4, 412₃₂₋₃₈.

¹⁸ « Wir aber sagen, dass dieselben Privilegien, die ihr jetzt und weiterhin habt, sollen besonders durch unsere Entscheidung und unser Urteil in denselben Ehren gehalten werden », *ibid.*, 4, 412₃₀₋₃₂.

¹⁹ « Der Bischof, der für euer Kloster gesetzmässig eingesetzt ist, soll ein Erzbischof und Metropolit über alle Bischöfe eures Gebietes von Atur sein », *ibid.*, 412₄₀₋₄₁.

²⁰ Athanasios beschreibt den neuen Würdenträger als « das Haupt und zugleich als einen Oberleiter aller Bischöfe eurer Gegenden und Eparchien, so dass er für alle unser Repräsentant, Stellvertreter und unser Vikar (τοποτηρητής) sein soll », *ibid.*, 413₁₄₋₁₆.

²¹ Ēlījā bar Šinājā, *Opus chronologicum* = CSCO, Scr. syri III, 7-8 (Parisii 1909-1910) 127.

²² *Ibid.*, 127.

²³ *Histoire nestorienne* = PO 13, 543.

²⁴ *Chronicon ecclesiasticum* 3, 123.

sie von der Vernichtung aufbewahrt; wie leicht hätte doch ein Unikum; unter den Handschriften spurlos verlorengehen können!

Diese wertvolle Urkunde ist erhalten in der Handschrift Dam. Patr. 8/11²⁵, geschrieben im Jahre 1204²⁶, in einem Kodex, der einen Korpus der westsyrischen Synodalakten enthält²⁷. Hier erscheint sie unter dem Titel: **ܕܠܝܬܐ ܕܡܪ ܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ ܕܡܬܬܝ** « Die Kanones des heiligen und göttlichen Klosters vom heiligen Mār Mattai ». Hauptsächlich enthält die Urkunde eine Reihe von Kanones, die mit einer Präambel und Subskription umrahmt sind. Die Präambel skizziert kurz die vorangegangenen Ereignisse. Dann wird noch über die Reise nach Antiochien berichtet. Zu diesen Verhandlungen nahm Christophoros mit sich drei Mönche als Kandidaten für die Bischofsweihe für die Gebiete, die « verwitwet waren²⁸ ». Auch über das Ergebnis der Verhandlungen wird kurz berichtet, nämlich dass der Patriarch ihren Wunsch, die Konsekration durchzuführen, nicht erfüllen konnte, « weil er die Ordnung einhielt, nämlich diese, die wir seit alters her innegehalten haben, dass wir durch die Vermittlung des Geistes diejenigen, die im orientalischen Gebiet die kirchliche Verwaltung leiten, weihen »²⁹. So gebot er « so wie dieser Kanon und seine frühere Prozedur war »³⁰, die Weihen durchzuführen.

Wesentlich grösser ist der Ertrag, der aus der Urkunde geschöpft werden kann über die Einsetzung und die Inthronisation des Grossmetropolitan von Tagrit durch Christophoros³¹. Besonders ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, was von Christophoros für die Aufrechterhaltung der alten kirchenrechtlichen Privilegien des Klosters unternommen wurde. Zuerst was betreffs der neuen kirchenrechtlichen Lage rituell mit den Worten zum Ausdruck gebracht wurde: « und als ich ihm durch das Wort meines Mundes auch die Metropolitanwürde übertrug und öffentlich sie für ihn durch die Position bestätigte, dass ich als sein Stellvertreter³² an seiner Rechten sass (als ein Sinnbild meiner Vorrechte)³³ ». Weiterhin geht noch der Bericht näher auf die Sicherstellung der Vorrechte ein, die mit verbindlichen Zu-

²⁵ An dieser Stelle möchte ich meinen tiefsten Dank seiner Heiligkeit, dem Patriarchen Ignatius III Jaqob, aussprechen für seine gütige Genehmigung, die Handschriften des Patriarchats zu benutzen.

²⁶ Fol. 203b.

²⁷ Die Ausgabe dieser Sammlung mit Übersetzung und einem Kommentar ist im Druck.

²⁸ Fol. 207b.

²⁹ Fol. 207b.

³⁰ Fol. 207b-208a.

³¹ Fol. 208a.

³² Eigentlich « Zweiter ».

³³ Fol. 208a.

sagen³⁴ und feierlich im Beisein der Bischöfe, der Mönche und einer zahlreichen Gruppe von Gläubigen gegeben wurden³⁵. Das neue Licht, das aus dieser Urkunde auf die folgenden Geschehnisse fällt, ist mannigfaltig:

Klar ist zum Ausdruck gebracht, wo der geschichtliche Ort der Synode zu finden ist: « Nach der Rückkehr, d.h. unserem Zurückkommen von dem gemeinsamen Vater unserer Väter, Mār Athanasios, Patriarchen vom apostolischen Sitz Antiochiens, nachdem wir, die Häupter der Priester, deren Namen hier geschrieben sind, durch die Vermittlung des Jōḥannāns, des Synkellos und Schülers des Patriarchen, die Union mit ihm gemacht hatten, da war für uns, alle Häupter der Priester, die im Orient sind, eine Synode in unserem heiligen Kloster von Mār Mattai »³⁶.

Auch über die Zeit dieser Zusammenkunft berichtet die Einleitung. Das ist nach der Art und Weise der persischen Verhältnisse fixiert: « In dem Tešri 'aḥrai, in dem zweiten Jahr des Artasīrs, des barmherzigen Königs der Könige der Perser »³⁷. Dieses Datum lässt sich als November 630 feststellen.

Weiter gibt die Urkunde einen ausführlichen Bericht über die Teilnehmer der Synode und die Bistümer, die sie vertraten³⁸.

Der wertvollste Teil dieser Urkunde liegt wohl in den Beschlüssen der Synode.

Inhaltlich geht diese Reihe der Kanones sehr eingehend ein auf praktische Verhältnisse in den Beziehungen des Metropoliten von Tagrīt zu Mār Mattai. Dieser Gegenstand zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Reihe des Kanones durch. Der Aufbau der Reihe ist nicht mit viel Sinn für Systematik durchgeführt. Sie ist durchflochten mit Wiederholungen und Vorwegnahmen.

Die Reihe beginnt mit einer Proklamation über das Jurisdiktionsgebiet des Metropolitentums vom Kloster Mār Mattai³⁹. Angeschlossen ist eine Bestimmung über das Ehrenrecht für den Metropolit des Klosters⁴⁰. Gleich daran ist angeknüpft ein Kanon für den Schutz der Bischöfe unter der Oberhoheit des Klosters⁴¹.

Ein Kanon definiert endgültig die Rechte des Metropoliten von Mār

³⁴ « Bünde und Versprechungen », Fol. 208a.

³⁵ Fol. 208a.

³⁶ Fol. 207b.

³⁷ Fol. 207b.

³⁸ Fol. 209b-210a.

³⁹ Kan. 1 : der Metropolit des Klosters besitzt die Hoheitsrechte im Kloster, Ninive und Mossul.

⁴⁰ Kan. 2.

⁴¹ Kan. 3 : man darf über keinen Bischof Gericht halten, jemanden freisprechen oder verdammen, ohne die Genehmigung des Metropoliten des Klosters.

Mattai. Dieser sorgt für die Vertretung und die Betreuung der Aufgaben des Sitzes von Tagrit in Notlagen⁴².

Alles, was jetzt folgt, hat nur den Zweck, genaue Massnahmen aufzustellen, um die Grenzen der Jurisdiktion des Metropolitensbezirkes von Mär Mattai gegen die von Tagrit zu schützen. Ein längerer Abschnitt behandelt eingehend Bestimmungen in Angelegenheiten des kirchlichen Dienstes, also z.B. Ordination, Weihen und Gerichtsurteile⁴³. Zu diesen gesellen sich noch Bestimmungen betreffs der Wehrung der Rechte in der Verwaltung des Metropolitensbezirkes⁴⁴.

Als blosser Anhang muss ein Kanon betrachtet werden, der das Verfahren betreffs der Appellation an den Patriarchen von Antiochien regelt⁴⁵.

Nach dieser Abschweifung kehrt die Sammlung nochmals zu den Angelegenheiten der Verwaltung zurück. Dieser Teil vervollständigt das Schutzrecht mit neuen Bestimmungen⁴⁶. Eine spezielle Rubrik legt die Bestimmungen fest über die Gerichtbarkeit⁴⁷ und Besteuerung⁴⁸.

Der letzte Teil erzielt die Sicherstellung der Ehrenrechte des Metropoliten des Klosters⁴⁹. In den letzten Bestimmungen fällt das Hauptgewicht auf die Verhütung der grössten Gefahr. Die Sonderbestimmungen beziehen sich auf die Intervention bei der Staatsmacht⁵⁰ und die Exkommunikation⁵¹. Ein Endkanon mit zusammenfassendem Inhalt⁵² bringt diese Reihe zum Abschluss.

Der Historiker, der sich um das Verständnis dieser wichtigen Ereignisse in der Geschichte der westsyrischen Kirche in Persien bemüht, ist besonders dankbar, dass eine solche erstklassige Urkunde der Forschung zur Hilfe gekommen ist.

⁴² Kan. 4 : im Falle des Todes und der Abwesenheit des Grossmetropoliten.

⁴³ Kan. 5-8 : der Grossmetropolit soll nicht das Gebiet unter der Jurisdiktion des Klosters betreten und kirchliche Handlungen durchführen.

⁴⁴ Kan. 9-10.

⁴⁵ Kan. 11 : der Grossmetropolit darf ohne Zustimmung des Metropoliten des Klosters keine Appellation an den Patriarchen von Antiochien richten.

⁴⁶ Kan. 12-15 : der Grossmetropolit darf sich nicht in die kirchlichen Verwaltungsfragen unter der Jurisdiktion des Klosters einmischen.

⁴⁷ Kan. 16-17, 19.

⁴⁸ Kan. 18 : der Metropolit von Tagrit hat keine Macht irgendeine Steuer dem Metropolitensbezirk des Klosters oder seinen Bischöfen aufzulegen; eine solche Übertretung hat die Amtsetzung zur Folge.

⁴⁹ Kan. 20-21 : die Fragen der kirchlichen Etikette.

⁵⁰ Kan. 22 : der Metropolit von Tagrit darf nicht bei den weltlichen Machthabern gegen den Metropolitensbezirk des Klosters um Hilfe suchen; im Falle der Streitigkeiten soll er die Hilfe der Mitbischöfe benutzen.

⁵¹ Kan. 23 : der Metropolit von Tagrit darf nicht wegen persönlichen oder weltlichen Angelegenheiten einen Bann gegen den Metropolitensbezirk des Klosters erlassen.

⁵² Kan. 24.

The Nestorians in Egypt

by

Otto Meinardus

When I visited the Coptic anchorites in the Inner Desert of the Wâdî al-Rayân, 45 km. south-west of the Oasis of Fayyûm, I was told by Abûnâ Mattâ al-Maskîn, the hegoumenos of this laura, which he and his followers had established there, that their principal authority for the spiritual life was neither St. Antony nor St. Macarius nor any of the other well-known Coptic Desert Fathers, but Isaac of Nineveh, the Nestorian bishop and ascete of the VIIth century¹. Apparently ignoring or indifferent to the anathemas pronounced against the Nestorians, the Coptic Desert Fathers of the Wâdî al-Rayân wholeheartedly follow the spiritual counsel of the Nestorian ascete².

The purpose of the following study is to throw some light upon the relationship of the Nestorians to the Copts in Egypt from the IVth to the XIIIth century. Following a brief note on « Nestorius in Egypt », we shall describe two distinct periods, which are clearly discernible. From the IVth century onwards, and especially during the VIth century, we discover a steady movement of Nestorian monks to the Egyptian Desert of Scetis. From the VIIIth to the XIIth century, Nestorians settled in Egypt, many of whom came to the Nile Valley during the 'Abbâsid Caliphate. Finally, we shall recall the several Coptic theologians of the XIIIth century employed for their treatises Nestorian source material.

A. Nestorius in Egypt

Any study of the Nestorians in Egypt cannot ignore the fact that Nestorius, after whom they are named³, spent the last years of his life in banishment in Egypt. At the same time it is quite evident from our sources that Nestorius' exile in Upper Egypt was of no importance whatsoever to the subsequent movements of his followers to the Land of the Nile.

¹ Meinardus, O., « The Hermits of the Wâdî al-Rayân », *Studia Orientalia Christiana : Collectanea*, XI, 1966.

² Isaac of Nineveh was consecrated bishop by the Catholicos George (660-680 A.D.). After five months he withdrew to a hermitage and later to the Monastery of Rabban Šabûr. For his literary contributions, cf. Graf, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1944. Vol. I, pp. 436-442.

³ It is not within the scope of this study to discuss whether Nestorius was or was not a Nestorian.

Nestorius of Germanicia, Patriarch of Constantinople from 428 to 431 A.D., was condemned for heresy at the IIIrd Oecumenical Council of Ephesus in 431 A.D. Immediately after his deposition, Nestorius withdrew into private life in his old Monastery of Euprepus near Antioch until 435 A.D., when the Emperor Theodosius II ordered his banishment to the Great Oasis of Hibis (al-Khargah) ⁴, where he was still living in 439 A.D. at the time when Socrates wrote his *Ecclesiastical History* ⁵. At al-Khargah he was taken prisoner by the Blemmyes, who deported him to Panopolis (Akhmîm), where they set him free (ca. 450 A.D.) and exposed him to further persecutions from Anbâ Shanûdah, the champion of Orthodoxy, who had also attended the Council of Ephesus. Nestorius was taken to Elephantine (Aswân), but returned again to Panopolis ⁶. In his *Bazaar of Heracleides* ⁷, Nestorius gives a full account of the Synod of Ephesus in 449 A.D., known as the Latrocinium, and seems to be aware of the proceedings at Chalcedon in 451 A.D. and the banishment of Dioscorus. According to Sa'id ibn Batrik, the Xth century Melkite Patriarch of Alexandria, the banishment of Nestorius lasted for seven years, and Abû'l-Makarim informs us that Nestorius was buried in the city of Akhmîm, where it is said that when rain falls, it does not descend upon his tomb, because he was the cause of the Council of Chalcedon. ⁸

In Akhmîm, Nestorius is forgotten and no one knows the whereabouts of the tomb of the Vth century Patriarch of Constantinople.

B. The Nestorians in Egypt from the IVth to VIth Century

In spite of the condemnations of their theology, many of the great Nestorian Desert Fathers travelled to Egypt in an effort to learn from the « Old Men » of the Desert of Scetis (Wâdî 'n-Naṭrûn) and of Sinai. It appears, therefore, that at least for the Nestorian monks the urge to emulate the Coptic Desert Fathers transcended the christological considerations, which led to the separation of the two churches.

According to Nestorian tradition, Mesopotamian monasticism had its origin in « the land of the Copts ». St. Eugenius, who had come from the island called Clysma (Qalûsmâ) ⁹, is believed to have gone with seventy

⁴ Fakhry, Ahmed, *The Necropolis of el-Bagawat in Kharga Oasis*. Cairo, 1955.

⁵ Socrates, *Ecclesiastical History*. London, 1914, Bk. VII, Ch. 29-34, pp. 367-374.

⁶ Evagrius, *Ecclesiastical History*. London, 1854, Bk. I, Ch. 7, pp. 263-267.

⁷ Bethune-Baker, J.F., *Nestorius and his Teaching*. Cambridge, 1908. For the full text of the *Bazaar of Heracleides*, which is the *Apologia* of Nestorius, cf. edition by P. Bedjan, Paris, 1910, or F. Nau, *Nestorius d'après des sources orientales*. 1911. Nestorius' fragments are collected in F. Loofs, *Nestoriana*. Halle, 1905.

⁸ Evetts, B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt and neighbouring countries according to Abu Salih the Armenian*. Oxford, 1895, p. 239.

⁹ I.e. Suez.

followers to Nisibis, where he established a monastery (IVth century),¹⁰ and Milles, Bishop of Susa, is said to have proceeded to Egypt in order to learn from the monks there¹¹. In fact, it is interesting to note that for the later Nestorian historians, Egypt with its Desert of Scetis was the most important place where their Fathers could learn of the mysteries of the « angelic life », as the monks referred to the supreme state of ascetic discipline. Thus, for example, St. Eugenius is supposed to have returned to the Desert of Scetis, where he went to the Monastery of St. Pachomius¹². The legendary nature of this tradition is self-evident, since there was never a monastery dedicated to St. Pachomius in the Desert of Scetis. A similar tradition is associated with Rabban Sari, a disciple of St. Eugenius, who was among those who entered the Egyptian Desert with St. Eugenius¹³.

By the VIth century, we hear of many Nestorian monks, who travelled to Egypt in order to enter the desert life there. Abraham the Great of Kaškar (492-586 A.D.), one of the early reformers of Nestorian monasticism, went to Egypt to visit the holy anchorites of the desert, and « to be blessed by the monks »¹⁴, and Rabban Bar 'Idtâ, a disciple of the former, « went down to the city of Egypt and dwelt in the Desert of Scetis »¹⁵, so did Rabban Ĥaia of Kaškar, another contemporary of Mâr Abraham¹⁶. There is no question that the most desirable spiritual achievement of the VIth century Nestorian monks was a pilgrimage to Jerusalem and to Egypt. Rabban Hôrmizd endeavored to follow the examples of the great Nestorian ascetes, who began their career by making pilgrimages to Jerusalem, the Jordan, Sinai and the Desert of Scetis. At the age of twenty, he set out on a journey to Egypt, where he wished to become a monk. On the road, however, he met three monks of the Monastery of Bar 'Idtâ, who urged him to become a monk in their monastery, and he did so.¹⁷ Mâr Âbâ I, the future Catholicos of the East (540-552 A.D.), was a teacher in the School of Nisibis. In this

¹⁰ Addai Scher, *Chronique de Séert, Histoire Nestorienne Inédite. Patr. Orient.* IV, p. 25. It is generally agreed that the IVth century relationship of Egyptian monasticism with Mesopotamia is highly mythological. Cf. A. Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçaua de Nisibe dans l'église perse.* Pinneberg, 1947.

¹¹ Sozomen, *Ecclesiastical History.* London, 1955, Bk. II, Ch. 13, p. 71.

¹² *Chronique de Séert, Patr. Orient.* IV, p. 25.

¹³ *Chronique de Séert, Patr. Orient.* V, p. 251.

¹⁴ *Chronique de Séert, Patr. Orient.* VII, p. 41. Budge, E.A.W., *Book of the Governors.* London, 1902, Vol. II, Part I, p. 180.

¹⁵ Budge, E.A.W., *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar 'Idtâ.* London, 1902. Vol. II, Part I, p. 180.

¹⁶ *Chronique de Séert, Patr. Orient.* XIII, p. 133. Chabot, J.B., *Le livre de la Chasteté.* Rome, 1896, No. 28.

¹⁷ Budge, E.A.W., *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar 'Idtâ,* p. 117.

capacity he visited the Holy Land and Egypt¹⁸. A contemporary of the latter was Mâr Abraham of Bêth Nathpera (or Nepthar) in Adiabene¹⁹. He too went to Jerusalem and to Egypt, « where he visited with the saints, who inhabited the deserts ».²⁰ Some of the Nestorian monks lived as long as forty years²¹ in the Desert of Scetis. True, the Nestorian monks in Scetis were few in comparison to the large number of Coptic Desert Fathers. At the same time, it appears strange that there is no direct evidence of the attitude of the Coptic monks towards Nestorianism in general and their Nestorian « brethren » in particular. Monasticism in the Desert of Scetis remained whole-heartedly on the side of Cyril, and there is no trace of division in the early history of the Wâdî 'n-Naṭrûn monasteries on the subject of monasticism²².

The idealization of the ascetic life in the Egyptian Deserts was furthered by the rapid spread of Palladius' *Lausiac History*, versions of which existed in Syriac from the Vth century onwards. So great was the demand for this guide to the ascetic life, that in the VIIth century the monk Anan-Îšô compiled a new translation²³. We hear of Rabban Yunân of Anbar, Mar Yuhannân of Banqal (or Qanqal)²⁴ and Rabban Cyprian, who followed in the steps of their masters. About the latter it is reported that he « worshipped at the graves of the righteous and holy Antonius and Pachomius and Evagrius and Arsenius and Macarius and Serapion »²⁵. From the sight of these holy men, who were there and from their labours he gained a good type and example for himself²⁶.

In fact, there was nothing more desirable than to imitate or even surpass the Coptic Desert Fathers in their ascetic practices, and when Rabban Ḥudhwi founded the Monastery of Bêth Ḥalé in the Desert of Hira²⁷, it became known as a place « where large numbers of monks settled as in the Desert of Egypt »²⁸.

¹⁸ Peeters, P., *Recherches d'Histoire et de Philologie Orientales*. Brussels, 1951, Vol. II, p. 126.

¹⁹ Cf. Fiey, J.M., *Assyrie Chrétienne*. Beyrouth, 1965. Vol. I, pp. 191-217. Graf, G., *op. cit.*, Vol. I, p. 442.

²⁰ Chronique de Séert, *Patr. Orient.* VII, p. 80.

²¹ The 'forty-years' stand for a long but a complete period.

²² Evelyn-White, H., *The Monasteries of the Wâdî 'n-Naṭrûn*. New York, 1932, Vol. II, p. 233.

²³ Graf, G., *op. cit.*, Vol. I, pp. 301, 383.

²⁴ Chabot, J.B., *op. cit.*, No. 4.

²⁵ The Desert of Scetis was generally identified with the site of the emergence of Coptic monasticism. Indeed, it is most unlikely, that the Nestorian Fathers ever went as far south as Tabennesi or the Wâdî al-'Arabah.

²⁶ Budge, E.A.W., *Book of Governors*. Vol. II, pp. 585-6, 615.

²⁷ Fiey, J.M., *op. cit.*, Vol. I, p. 102.

²⁸ Chronique de Séert, *Patr. Orient.* XIII, p. 272.

After the Arab Conquest in the VIIth century, the enthusiasm as well as the opportunities of the Nestorian monks to retain their spiritual contacts with the Coptic Desert Fathers decreased, and a new era of Coptic - Nestorian relations emerged with the concentration of Islamic power and prestige in Baghdâd.

C. The Nestorians in Egypt from the VIIIth to XIIth Century

With the establishment of the 'Abbâsid Caliphate in Baghdâd in 750 A.D., large numbers of Mesopotamians invaded and remained in Egypt. True, large portions of the 'Abbâsid army, which had pursued Marwân II into Upper Egypt, returned after their victory to the East; yet, between 750 and 812 A.D. the governors of Egypt came as a rule from the East, and a fair proportion of them were Persians (Baghdâd and Mesopotamia), like Abû 'Aûn and Harthamat ibn A'yan and others. According to al-Kindî, there were frequent arrivals of troops during the 'Abbâsid Caliphate, and these troops in Egypt would have formed colonies like the Khurâsânian colonies at Qairawân Baghâyah in North Africa²⁹.

In comparison to the Jacobites and the other Christian communions, the Nestorians were highly respected by the 'Abbâsid caliphs. And although the Nestorian Catholicos no longer accompanied the Persian armies as in the days of Chosroes³⁰, the Nestorian Catholicos, who had the right of residence in Baghdâd, was the recognized official head of all Christians in the Empire³¹. During the middle of the VIIIth century, a great number of Nestorians migrated from Babylon and from Assur to Egypt, and it was at this time, that Mâr Âbâ II (741-752 A.D.) appointed a bishop to have charge of the Nestorian residents in Egypt³². The fact that the Nestorian community in Egypt was not only numerous but also vocal is reflected in a Synodical Letter, which Murqus II, the 49th Patriarch of Alexandria (799-819 A.D.), sent to Cyriacus, Patriarch of Antioch, reminding him of all the heretics ... and of the impure Council of Chalcedon, as being the cause of doubt throughout the world, and abjured the sect of Nestorius, composed of the new Jews³³.

²⁹ Guest, Arthur R., 'Relations between Persia and Egypt under Islam up to the Fatimid period' in T.W. Arnold and R.A. Nicholson (eds.) *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*. Cambridge, 1922, p. 166.

³⁰ Catholicos Sabaryeshû I (596-604 A.D.) accompanied the Persian Army to pray for its success. Vine, Aubrey R., *The Nestorian Churches*. London, 1937, pp. 67, 126.

³¹ Hitti, Philip K., *History of the Arabs*. London, 1963, p. 355.

³² Ishaq Armala, *As-Surjân fi l-quṭr al-misrî*, quoted by Strothmann, R., *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*. Tübingen, 1932, pp. 64-65.

³³ Evetts, B.T.A., 'The History of the Patriarchs of the Coptic Church', *Patr. Orient.* X, p. 409.

A noteworthy story of the Nestorian community in Egypt in the early part of the IXth century is recorded by Bar Hebraeus : « A certain man of the Nestorians, who went to Egypt saith concerning this Gabriel, a physician :³⁴ 'The Jacobites make a mock of Nestorius in Egypt, and they heap stones on his grave, and they say that rain never falleth upon it, and that it is burnt up by wrath. 'And this Nestorian took a letter from the Caliph to the Governor of Egypt asking him to send to him the bones of Nestorius in a coffin to Baghḏād, as he wished to bury them in the church of Khôke. One of the Nestorian monks, wishing to remove disgrace from the people of his district and show that it was not the grave of Nestorius which was mocked and stoned by the Jacobites said : 'One of the holy Apostles said to me in a dream of the night ; This is a mistake. The bones of Nestorius are not there, and, moreover, no man knoweth his grave. And in this wise Gabriel the physician delayed in bringing the bones from Egypt³⁵.

Theological as well as non-theological factors led to increasing tensions between the two communities, so much so that the word « Nestorian » was considered a derogatory term, which the Copts even employed in their denunciations of the Chalcedonians³⁶. The Nestorians were condemned for splitting the Person of Christ, an accusation, which in the eyes of the Monophysitic Copts also applied to the Byzantines.

An additional reason for the ill-feeling of the Copts towards the Nestorians was due to the many Nestorians, who were engaged in the service of the oppressive government. Thus, for example, Lazarus, « a malignant heretic of the Nestorian sect », came to Egypt to demolish the Church of St. Menas at Mareotis (Maryût).³⁷ He robbed the church of its marbles and unequalled pavement, which were used for the construction of al-Mu'tasim's Gausaq al-Khâqanî in Samarra³⁸. It is impossible for us to estimate the influence of the Nestorians in the local 'Abbâsid government in Fustât. We know that in the days of al-'Azîz (975-996 A.D.), one of the wazîrs was Ya'qûb ibn Killis, a converted Baghḏād Jew, while another one was Ibn Nestorius, a Christian³⁹. At the same time, we hear that 'Isa, the son of Nestorius, was killed in Egypt, and that there was appointed in his place a Copt⁴⁰.

³⁴ Gabriel ibn Bakhtishû' (d. 830 A.D.) was the court physician of Harûn ar-Rashîd, al-Ma'mûn and the Barmakids.

³⁵ Budge, E. A. W., *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj, commonly as Bar Hebraeus*. London, 1932, p. 124.

³⁶ Already in the Vth century, the Chalcedonians were called Nestorians by the Copts. Apophthegm. Patr. Phocas I, quoted by H. Evelyn White, *op. cit.*, II, p. 222.

³⁷ Evetts, B. T. A., *op. cit.*, *Patr. Orient.* X, pp. 512-514.

³⁸ Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*. London, 1940, Vol. II, p. 231.

³⁹ Lane-Poole, Stanley, *The Story of Cairo*. London, 1906, p. 122.

⁴⁰ Budge, E. A. W., *op. cit.*, p. 180.

There is no doubt that many Mesopotamians settled in and around Cairo, which is illustrated by the story of a partisan of al-Munţasir, who had fled to Egypt in disguise, but finding that there were so many people of Baghdâd in Fustât, did not feel safe from being detected in the town⁴¹. Among the Persians, who visited or settled in Egypt, we shall note only a few. Abû Nuwâs, a poet at the court of Harûn ar-Rashîd, visited Egypt in 805 A.D. ‘Abd al-Malik ibn Hishâm, a native of Basrah and the author of a well-known *v i t a* of the Prophet, died at Fustât in 833 A.D. Abû ‘l-Hasan Alî al-Mas‘ûdî, the Herodotus of the Arabs, and a native of Baghdâd, died in Fustât in 956 A.D.⁴².

It is in this context that we should place the large Nestorian monastery south of Cairo and situated in the vicinity of al-Adawiyah or Munyat as-Sudân. The monastery contained a large church, of which the architectural features remained visible until the XIIIth century. The apse, however, was turned into a *Qiblah*, and above it there rose a lofty minaret, and around it, the chambers which belonged to the monks were inhabited by Muslims. According to Abû‘l-Makarim, this change took place during the caliphate of al-Hâkim (996-1021)⁴³. Numerous Nestorians, including monks, must have followed in the general migration of Mesopotamians from the banks of the Euphrates and Tigris to the banks of the Nile, and the Nestorian settlement in Cairo was unquestionably an important community, which, as we have pointed out, even had its own bishop. Amr ibn Mattâ ibn Behnam⁴⁴ writing in the XIVth century informs us that the Catholicos ‘Awdîšô‘ (963-968 A.D.) consecrated Solomon as bishop of Egypt. The Catholicos Yuhanna ibn Nâzûk (1012-1020) promoted the Bishop of Egypt to the archiepiscopacy of Persia, and the Catholicos Elias I (1028-1049) transferred the Metropolitan of Hulwân to the See of Egypt. Sawrîsô Zambûr III (1064-1072) consecrated John, Bishop of Hadîta, to the archiepiscopacy of Egypt, and the Catholicos ‘Awdîšô‘b. al-‘Arid (1075-1090) transferred Mark, the Archbishop of Egypt, to the See of Damascus.⁴⁵

During the IXth century, a Coptic Patriarch had publicly reaffirmed the condemnation of the heresy of the Nestorians⁴⁶. About two hundred years later, the Nestorian influence in Egypt was still strong enough to cause

⁴¹ *El-Mukafa‘ah*, quoted by A.R. Guest, *loc. cit.*

⁴² Guest, A.R., *op. cit.*, p. 173.

⁴³ Evetts, B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt, etc.*, p. 139.

⁴⁴ Graf, G., *op. cit.*, Vol. II, p. 216.

⁴⁵ Aziz, Pierre, *Statistique inédite de l’Ancienne Église Chaldéo-Nestorienne*. Beyrouth, 1909, p. 6.

⁴⁶ Cf. Note 33.

Anbâ Sâwirûs ibn al-Muḳaffa', Bishop of al-Ashmunain, to compose a refutation of the Nestorians⁴⁷.

For the size of the Nestorian community in Egypt during the XIth century, we have certain data provided by the *Statistique Inédite de l'Ancienne Église Chaldéo-Nestorienne*⁴⁸. It should be noted, however, that this text should not be considered as a reliable and accurate source of information, in so far as at least the data pertaining to the numbers of families in the respective localities appear to be exaggerated. According to the *Statistique Inédite*, there resided in 1015 in Cairo a metropolitan with three suffragan bishops, forty-seven priests, 306 clerks and 7,300 families⁴⁹. For Alexandria, the same source lists a Nestorian metropolitan, two suffragan bishops, twenty-three priests, eighty clerks and 4,025 families. One bishop, fifteen priests and forty-five clerks are also listed for the Fayyûm, though in this case the author confesses that the greatest number of Nestorians of this Province adhere to the Coptic rite after having surrendered their Nestorian tenets, while the remaining Nestorians had embraced al-Islâm⁵⁰. For the City of Rashîd, a bishop, twelve priests and thirty-six clerks are assigned. Moreover, the name of the Nestorian church is given as that of SS. Peter and Paul.

The XIIth century marks a definite turning point in Nestorian-Coptic relations in so far as the Nestorian communities in Egypt and especially in Cairo decrease in numbers and finally even disappear. This development is clearly reflected by the events which are recorded in connection with the Nestorian Monastery of St. George. During the XIIth century, the Nestorian Monastery of St. George in the district of al-Habash⁵¹ near the Well of the Steps was restored by Shaikh Abû'l-Faḍâ'il, the Nestorian, who was known as the physician of the tribe of al-'Azamîyah. It was renewed in an excellent style, «and there were here many Nestorian monks». When al-Amir (1102-1130) was informed of this restoration, he issued a decree against Abû'l-Faḍâ'il and seized all his money; and the decree remained in force until the Caliph had built a mosque within the monastery⁵². With the seizure of the

⁴⁷ Aziz Suryal Atiya, Yassâ 'Abd al-Masîh, O.H.E., KHS., Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Cairo, 1948, Vol. II, ii, p. 164.

⁴⁸ Cf. note 45.

⁴⁹ For Cairo, four Nestorian churches are listed: The Church of St. Moses the Ethiopian, the Church of St. Elias, the Church of the Twelve Apostles and the Church of the Assumption of the Holy Virgin.

⁵⁰ Aziz, P., *op. cit.*, p. 7.

⁵¹ Casanova, P., *Essai de reconstruction topographique de la ville d'Al-Foustât ou Misr in: Mémoires de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire*, t. I, p. xxvi.

⁵² At the Monastery of St. Catherine in Sinai, and at the Monastery of St. Menas in the Desert of Mareotis mosques were built within the monastery walls, and the monks remained in the respective monasteries.

monastery by the Muslims, however, the monks disappeared⁵³. The land, which was attached to the monastery was farmed by Abû'l-Barakât ibn Kitâmah, the Jacobite scribe. The monastery was empty and deprived of liturgies and prayers. One of the stewards of Kitâmah lived there in a garden, but the priest Yûsûf, the Nestorian, gained possession of it, and let the land to Muslims, and sold the upper story of the church at Misr, including the bake-house, and let most of the property with which the Nestorian churches⁵⁴ were endowed at low rents to the Muslims for long periods. There are no Nestorians with him, but they live in the East, and in Egypt there are few in number and of low class.

The Nestorian Monastery came into the possession of the Copts during the patriarchate of Anbâ Murqus ibn Zar'ah (1166-1189), who made it patriarchal and dedicated the church in it to St. Philotheus of Antioch. The church was solemnly opened and the liturgy was celebrated in it on the 16th of Amšîr 899 A.M. (1181). This change of ownership took place because no Nestorians were left in Misr, except one or two men⁵⁵. This information is of interest in so far that the monastery at Birket al-Habaš, immediately east of al-Fusṭât, must have survived the burning of al-Fusṭât in 1168⁵⁶.

According to the report of Niccolo of Poggibonsi (1346), the Nestorians still owned a church in the XIVth century in Damietta. Next to the Church of the Franks in Damietta, so we are told, there was the Church of St. Mary, which was held by the Nestorians⁵⁷. The Nestorian settlement in Damietta, however, consisted probably largely of merchants, and this community ought to be seen within the context of the Nestorian diasporae throughout the Middle East. For example, in Famagusta (Cyprus) Nestorians settled as refugees from the Holy Land during the Lusignan dynasty⁵⁸, and the Nestorians in Cyprus are mentioned in the correspondence of the XIIIth century Popes Honorius III and Gregory IX⁵⁹. During the XIIIth and XIVth century, there were so many Nestorians in Cyprus, that the island constituted a diocese of the Nestorian Church depending upon the Nestorian archbishop

⁵³ Evetts, B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt, etc.*, p. 134.

⁵⁴ These could have been the Nestorian churches mentioned in the *Statistique Inédite*, cf. note 49.

⁵⁵ Evetts, B.T.A., *op. cit.*, p. 135.

⁵⁶ Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages*. London, 1925, p. 184.

⁵⁷ Bellorini, T. and Hoade, E. (eds.), *Fra Niccolo of Poggibonsi : A Voyage Beyond the Seas*. Jerusalem, 1945, p. 122.

⁵⁸ Jeffery, George, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*. Cyprus, 1918, p. 103.

⁵⁹ Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*. Paris, 1855, Vol. III, pp. 655 f.

of Jerusalem⁶⁰, and travellers recorded the presence of the Nestorians in Cyprus still in the middle of the XVIth century⁶¹.

D. Nestorian Theologians in Coptic Theology

We may assume that by the end of the XIIth century the Nestorian community in Egypt had decreased to a small minority with no more than a few merchants in Alexandria, Damietta, Rašîd and Cairo. At the same time, it is interesting to note that the Nestorian theological literary influence upon the Coptic theologians of the XIIIth century was quite remarkable. Several of the mediaeval Coptic theologians were not only acquainted with but also relied upon and employed Nestorian sources in their treatises. As-Safî abû'l-Fadâ'il ibn al-'Assâl, the eldest of the three brothers (XIIIth century), compiled a collection of excerpts of patristic writings, in which he included the thirty-five chapters on monastic life by Isaac of Nineveh⁶². Al-Mu'taman abû Ishâq Ibrâhîm ibn al-'Assâl, the younger step-brother of as-Safî and of Hibatallah, wrote a monumental *summa theologica* for the Coptic Church entitled *Mağmû' usûl ad-dîn wa masmû mahsûl al-yaqîn*⁶³, in which he appealed to many Nestorian theologians. Foremost among these theologians were the IXth century theologian Hunain ibn Ishâq⁶⁴, Israel, Bishop of Kaškar (IXth century),⁶⁵ Abû'l-Farağ 'Abdallah ibn aṭ-Ṭaiyib al-'Iraqî, who served as patriarchal secretary under Yuhanna ibn Nazuk (XIth century)⁶⁶, his contemporary Elias of Nisibis, Metropolitan of Mosul⁶⁷, Yuḥannâ al-Anṭakî, a pupil of Yuwanis ibn Butlan (XIth century)⁶⁸, the XIIth century systematic theologian Mârî ibn Sulaimân⁶⁹, and the XIIIth century apologist Ammar al-Basrî⁷⁰. Ibn Kâtib Qaisar, one of the most important Coptic exegetical scholars used for his « Commentary of the Apocalypse » the « Paradise of Christianity » by the XIth century Nestorian philosopher Abû'l-Farağ 'Abdallah ibn aṭ-Ṭaiyib al-'Iraqî⁷¹, who also provided source material for the compilation of Canon Law by the Coptic theologian *Farağallah al-Akhmîmî* (XIIIth - XIVth century)⁷².

⁶⁰ Jeffery, George, *op. cit.*, p. 147.

⁶¹ Cobham, C.D., *Excerpta Cypria*. Cambridge, 1908, pp. 143, 148, etc.

⁶² Graf, G., *op. cit.*, Vol. II, p. 397.

⁶³ *Ibid.*, p. 410.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 122, 128.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 194-195.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 200-202.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 210.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 163, 381.

⁷² *Ibid.*, pp. 164, 427 ff.

With the decline of Nestorianism throughout the East, also the Nestorian presence and influence in Egypt decreased and finally disappeared. To-day, there are no Nestorians in Egypt, although a Chaldaean Catholic Patriarchate in Cairo was founded in 1891 by H.B. Elias Aboulyyounam thanks to the financial assistance of Mme. Helene al-Baghḍadiyah and Veuve Antoine Bey 'Abd al-Masîh of Baghḍād⁷³. The Chaldaean Catholic Patriarchate is situated at 43 Sharia Kamel Sidki Pasha at Faggalah, Cairo. One enters the Patriarchate through a court-yard in which is situated the Cathedral Church of St. Antony the Great. This church, which is artistically and architecturally uninteresting, was constructed in 1896. Since 1960, monks of the Order of the Preaching of St. Mark inhabit the Patriarchate. In addition to this church, there is the Chaldaean Church of Our Lady of Fatima at Sharia Nûzha in Heliopolis. Though the church is served by priests of the Chaldaean rite, Divine Liturgies are celebrated alternately according to the Latin, Chaldaean and Coptic rite⁷⁴.

⁷³ Meinardus, O., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Cairo, 1965, p. 409.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 233-234.

A Note on the Nestorians in Jerusalem

We have mentioned that in the VIth century many Nestorian monks travelled across the Fertile Crescent in order to visit the Coptic monks of the Desert of Scetis. As important as this «monastic school» was for the Nestorian Fathers, yet, in many ways, Jerusalem with its Holy Places surpassed in spiritual significance the Egyptian Desert, and we may be justified in assuming that those monks, who entered the Desert of Scetis also visited the Holy Land in general, and Jerusalem in particular. About several of the Nestorian Fathers it is explicitly stated that they went to Jerusalem. At the same time, however, there must have been many anonymous monks, whose supreme hope and expectation was fulfilled, when, after long wanderings across the desert, they could behold the sacred sites of the Holy City.

We are told about Rabban Simeon of Kaškar, that he visited the banks of the River Jordan¹. Rabban Ḥaia of Kaškar, a contemporary of Mâr Abraham, went to Jerusalem, and upon his return built a monastery in the vicinity of Kaškar². Rabban Bar 'Idtâ is said to have wandered about the Mount of Olives³, and concerning Rabban Cyprian it is recorded that he went to Jerusalem and worshipped in all the Holy Places, including the place where Christ was baptized in the River Jordan, the Temple, Golgotha, the Holy Sepulchre, the Upper Room and the Mount of Olives⁴. Rabban Abraham of Bêth Nathpera went to Jerusalem on his way to Egypt⁵, and Mâr Aba visited the Holy City in the course of his wanderings through the Middle East, Greece and Constantinople⁶. Rabban 'Ânân Îšo', the VIIth century translator and editor of Palladius' *Lausiac History*, went first to Jerusalem and from there to Egypt⁷, and Rabban Ukâma, one of the contemporaries of Îšo'yaw at the School of Nisibis, went with Mâr Baba'i from Nisibis to Jerusalem⁸.

From the correspondence of Îšo'yaw III of Adiabene with the Nestorian community in Jerusalem we may infer that in the middle of the VIIth

¹ Chronique de Séert, *Patr. Orient.* XIII, p. 127.

² Chronique de Séert, *Patr. Orient.* XIII, p. 133.

³ Budge, E. A. W., *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar 'Idtâ*. London, 1902, Vol. II, p. 180.

⁴ Budge, E. A. W., *Book of the Governors*. London, 1902, Vol. II, p. 584.

⁵ Chronique de Séert, *Patr. Orient.*, VII, p. 80.

⁶ Kidd, B. J., *The Churches of Eastern Christendom*. London, 1927, p. 93.

⁷ Budge, E. A. W., *op. cit.*, Vol. II, pp. 174-175.

⁸ Chronique de Séert, *Patr. Orient.*, XIII, p. 262.

century a distinct Nestorian community existed in the Holy City⁹. In fact, Gibbon speaking of the period from 638 A.D. to 1099 refers to the many pilgrims from the East and West, who continued to visit the Church of the Holy Sepulchre, and mentions that the Greeks, Latins, Nestorians, etc. maintained their chapels, their clergy and the poor of their respective communities¹⁰. Prior to 739 A.D., the Nestorians possessed a monastery on the Mount of Olives¹¹.

For that matter, as pointed out above, the Nestorians seem to have held a privileged position among the Christian 'nations' during the first few centuries after the Arab Conquest. Some fifteen years after the capture of Damascus, we find a Nestorian bishop writing: «These Arabs, to whom God has given in our time the dominion fight not against the Christian religion, nay, rather they defend our faith, they revere our priests and saints, and they make gifts to our churches and monasteries»¹².

In the beginning of the IXth century, the Catholicos Timothy I (778-819 A.D.) established in Jerusalem a Nestorian episcopal See, which was within the ecclesiastical jurisdiction of the Metropolitan of Damascus¹³. It was during this time, that Nestorian monks lived in the Jordan Valley, as is evident from the discovery of the ruins of a Nestorian hermitage between Jericho and the River Jordan. This site must have been occupied by Nestorian monks about the IXth century, as can be tentatively deduced from the inscription of the mosaic. Owing to its size and secluded situation, it could not have been more than a hermitage¹⁴.

It was a most unfortunate coincidence that in the demolition of the famous Shrine of St. Menas in Mareotis in the IXth century as well as in the demolition of the Church of the Resurrection in Jerusalem (1009) during the reign of al-Hâkim, the Nestorians played decidedly unsavoury roles. In the case of the latter, a Nestorian Christian, known as Ibn Šîrîn, wrote the letter for the demolition of the Church to the wâlî. The chronicler informs us that Ibn Šîrîn died suffering from intense guilt on account of his deed¹⁵.

As H.C. Luke correctly pointed out, our knowledge of the Nestorians in Jerusalem is by far scantier than that of any of the other Christian com-

⁹ Chronique de Séert, *Patr. Orient.*, XIII, p. 335.

¹⁰ Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*. London, n.d., Vol. IV, p. 184.

¹¹ Baramki, D.C., and Stephan, St.N., 'A Nestorian Hermitage between Jericho and the Jordan', *QDAP*, IV, 1935, p. 84.

¹² De Goeje, M.J., *Mémoire sur la conquête de la Syrie*. Leyden, 1900, p. 84.

¹³ Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien*. Paris, 1905, p. 552.

¹⁴ Baramki and Stephan, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ Aziz Suryal Atiya, Yassa 'Abd al-Masih, O.H.E. KHS-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Cairo, 1945, Vol. II, ii, p. 194.

munities in the Holy City¹⁶, and yet, many of the mediaeval pilgrims noticed their presence and listed them among the 'nations'. who were represented in Jerusalem and especially in the Church of the Resurrection. Johann von Würzburg (1165) merely listed the Nestorians as one of the many groups in Jerusalem¹⁷, while Jacques de Vitry (1180), who also noticed the Nestorians, discussed in detail their heretical tenets¹⁸. Burchard of Mount Sion (1285) mentions among the various communions in Jerusalem « the Nestorians and the Jacobites, and the like are so named after certain heretics, who were once their chiefs¹⁹».

The *Statistique Inédite de l'ancienne Église Chaldéo-Nestorienne* mentions²⁰, that in the latter part of the XIIIth century the Nestorians had a metropolitan in Jerusalem²¹ named Peter of Bêth Garmaï²² with four suffragan bishops : Mâr Gabriel of Aleppo, Mâr Michael of Persia, Mâr Yuhannân of Amed (Diyarbakir), and Mâr Ya'qûb of Nisibis. Four Nestorian churches are listed for Jerusalem : The Church of St. James the Apostle, which to-day belongs to the Armenians, the Church of St. John the Baptist, the Church of the Transfiguration and the Church of the Assumption of the Holy Virgin²³. Amr ibn Mattâ ibn Behnam²⁴ relates that Abraham, Metropolitan of Jerusalem, assisted in the consecration of the Catholicos Yahwâlâha III in 1281²⁵.

Niccolo of Poggibonsi (1345-1347) is the first European traveller to provide us with the exact data as to the sites of the Nestorians in the Church of the Resurrection. Speaking of the northern part of the Church, he says : « At the altar, where Christ appeared to St. Mary Magdalene the Georgians celebrate, at the Prison of Christ celebrate the Christians of the Girdle, at the altar, which is behind the apse²⁶ celebrate the Nestorians. On Olive Saturday, one hour after Vespers, all the congregations of Christians collect

¹⁶ Luke, H.C., 'The Christian Communities in the Holy Sepulchre' in C.R. Ashbee (ed.), *Jerusalem 1920-1922*. London, 1924, p. 50.

¹⁷ Tobler, T., *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*. Leipzig, 1874, p. 189.

¹⁸ Jacques de Vitry, 'The History of Jerusalem', *PPTS*, XI, pp. 77-79.

¹⁹ Burchard of Mount Sion, 'A Description of the Holy Land', *PPTS*, XII, p. 104.

²⁰ Aziz, Pierre, *Statistique inédite de l'ancienne Église Chaldéo-Nestorienne*. Beyrouth, 1909, p. 11. The author of this document is unknown. The document was acquired by P. Aziz from a Jacobite, who found it in a Maronite church in Damascus and copied it there.

²¹ Cf. Chabot, *op. cit.*, p. 552.

²² Bêth Garmaï, a province south of Adiabene.

²³ Aziz, P., *loc. cit.*

²⁴ Cf. 'Nestorians in Egypt', Note 44.

²⁵ Aziz, P., *loc. cit.* Yahwâlâha III was catholicos from 1283-1317.

²⁶ This would appear to be the present Chapel of the Division of the Raiment, which is the property of the Armenians.

in the piazza afront of the Church of the Holy Sepulchre, on one side the Greeks, the Christians of the Girdle and the Nestorians, and on the other side the Nubians, the Jacobites, the Georgians and the Latins»²⁷. Whereas during the XIVth century only few of the pilgrims referred to the Nestorians in their lists of communions represented in Jerusalem in general, or in the Holy Sepulchre in particular, *e.g.* Guilielm de Boldensele (1336), Ludolph von Suchem (1348), Philippe de Mézières (1384)²⁸, during the XVth and XVIth century they were almost always included in the reports of the Western pilgrims²⁹. The majority of the pilgrims do not elaborate upon the Nestorians, except for their heretical beliefs³⁰. The Nestorians are mentioned as the seventh group in the so-called Letter of Guarantee³¹, which is attributed to 'Umar, the second caliph, but which actually ought to be assigned to the Mameluk period³².

By the beginning of the XVIth century, the Nestorians were still in Jerusalem, although it is questionable whether there was a permanent community³³. With respect to the Church of the Resurrection, certain property alterations must have taken place during the XIVth and XVth century. The altar behind the apse was acquired by the Armenians, while the Nestorians possessed an altar to the left of the Holy Sepulchre behind the columns³⁴, or as a Latin pilgrim says: « They officiate near the door of our (Latin) chapel to the right as you enter »³⁵. Moreover, Francesco Suriano (1516) explicitly states, that these Nestorians « who live on the borders of the territory of the Sultan Asambeck ... have no monastery or any habitation in Jerusalem »³⁶. Throughout the XVIth century and probably until the middle of the XVIIth century, the Nestorians maintained this site in the Church of the Resurrection. In 1582, 'Enanišô, the Metropolitan of Mardin, joined with those who accompanied him in the Easter celebrations in Jerusalem³⁷. Bernardino Amico's plan of the church (1593) indicates that the « Nestorian Chapel was called of the Magdalene, but that they have no

²⁷ Bellorini, T. and Hoade, E., *Fra Niccolo of Poggibonsi. A Voyage Beyond the Seas*. Jerusalem, 1945, p. 22.

²⁸ Meinardus, O., *The Copts in Jerusalem*. Cairo, 1960, pp. 19-20.

²⁹ *Ibid.*, pp. 22-24, 26-28.

³⁰ *E.g.* Felix Fabri, 'The Book of Wanderings', Vol. II, *PPTS* X, p. 388.

³¹ Themelis, T., *Les Grecs aux Lieux Saints*. Jerusalem, 1921, p. 7.

³² Scholz, A., *Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, etc.* Leipzig, 1922, p. 293. Scholz writing in 1820 already questioned the authenticity of the Omarite Covenant.

³³ Suriano, Francesco, *Treatise on the Holy Land*. Jerusalem, 1949, p. 77.

³⁴ De Khitrovo, B., *Itinéraires russes en Orient*. Geneva, 1889. Vol. I, pp. 172-173.

³⁵ This site corresponds to the Latin Sacristy, *cf.* Luke, H.C., *op. cit.*, p. 50.

³⁶ Suriano, F., *op. cit.*, p. 91.

³⁷ Rücker, A., 'Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem', *Oriens Christianus*, XXVIII, 1931, p. 96.

services in it»³⁸. It was situated between the Column of the Flagellation and the quarters of the Nestorians³⁹.

At Easter 1697, the Reverend Henry Maundrell, Chaplain to the Factory of the English Levant Co. in Aleppo, visited Jerusalem and mentions that the Nestorians were among those who had forsaken their quarters⁴⁰.

The history of the Nestorian community in Jerusalem during the XVIIth and XVIIIth century is rather nebulous, although the Nestorian manuscripts belonging to the Greek Orthodox Monastery of the Holy Sepulchre⁴¹ and the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem⁴², which were studied by J.B. Chabot and A. Rücker, provide us with some information. According to Rücker, the Syriac manuscripts of the Library of the Orthodox Monastery of the Holy Sepulchre belonged to the Nestorian Monastery of St. Mary, which was situated in the vicinity of the Monastery of St. Demetrius⁴³. Most of these manuscripts are to be assigned from the end of the XVIth to the beginning of the XVIIIth century, and were written upon the order of the Catholicos either in Alqôš⁴⁴ or in the Monastery of Rabban Hôrmîzd for the Monastery in Jerusalem.

The general penury of the Nestorians in the XVIIth century reflected also upon their holdings in the Holy City. Thus, for example, in 1614 the Nestorian Monastery of St. Mary was without resident monks and priests. The Syriac Codex No. 3 had to be pawned for five gold darics to the Armenian Metropolitan. The Nestorian Metropolitan David bought back the Codex for the Monastery, but in 1614, the Codex as well as several other manuscripts were turned over to the Franks, since the Nestorians had neither priests nor deacons in their monastery in Jerusalem⁴⁵. In fact, Rabban Joseph, the priest and pure monk, who gave the History of the Patriarchs of the Orient to the Church of the Chaldaeans in Jerusalem, and who died in Jerusalem and was buried in the year 1925 of the Greeks (1614 A.D.)⁴⁶ may well have been the last resident monk of the monastery.

³⁸ Amico, Bernardino, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*, Jerusalem, 1953, p. 88.

³⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁰ Maundrell, M.H., *Reisebeschreibung nach dem Gelobten Lande, etc.* Hamburg, 1737 p. 95.

⁴¹ Rücker, A., *op. cit.*, pp. 90 ff.

⁴² Chabot, J.B., 'Notices sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jerusalem', *Journal Asiatique*, IX, ser. t. 3, 1894, pp. 92-132.

⁴³ Rücker, A., *op. cit.*, p. 90.

⁴⁴ From 1551-1804, Alqôš was the seat of the Nestorian Catholicos. Fiey, J.M., *op. cit.*, Vol. II, p. 390.

⁴⁵ Rücker, A., *op. cit.*, p. 96.

⁴⁶ Vosté, I., «Notes sur les manuscrits syriaques de Diarbekir et autres localités d'Orient», *Le Muséon*, L, 1937, p. 350.

At this time, reference is made to a letter (1616) by the Nestorian Catholicos Elias VIII (1591-1617) to Pope Paul V (1605-1621), in which he mentions Timothy, who served as archbishop of Jerusalem and Amed (Diyarbakir), moreover, we are informed that the Chaldaean clergy resided in the Monastery of St. James⁴⁷, which, of course, belonged even then to the Armenians⁴⁸. In 1669, we hear of a hegoumenos Bacchus, who came to Jerusalem and wrote two hymns, which are included in Codex No. 2. Apparently he is the same person, who in 1683 also entered his name in Codex No. 36⁴⁹. In 1717, a certain Kanûn, a priest of the village of Tell kaif near Mosul, came to Jerusalem upon the order of the Catholicos Elias XI Marawgin (1700-1722) to arrange the affairs of the Nestorian community. He remained for four years in the Holy City and served at the Holy Sepulchre and in the Monastery of St. Mary, which is the Church of the Nestorians. Every day, so he tells us, he celebrated the Divine Liturgy and said the Offices. In addition he established a catalogue of the manuscripts of the Nestorian Monastery in Jerusalem⁵⁰. In 1724 and again in 1724 several Syriac codices were newly bound by the Priest George, the spiritual son of the Priest Daniel of Alqôš, who was the sacristan of the church in Jerusalem⁵¹. According to Chabot, these manuscripts belonged to the Syrian Nestorian Monastery of St. Mary Magdalene in Jerusalem, which was situated in the north-eastern part of the city, not far from the gate, now known as Herod's Gate⁵². So far as I know, the Monastery of St. Mary Magdalene situated south of Bab as-Sahira (Herod's Gate), and which is now the Qadassiyah School for Girls, was from the IXth to the XVIth century in the hands of the Jacobites⁵³. It is questionable that the Nestorians would have acquired the site in the XVIIth century, at a time, when their power and influence was on the decline.

With regard to the Nestorian Monastery of St. Mary, which was situated north of the Church of St. Demetrius, we are informed that its services came to an end in the middle of the XVIIIth century⁵⁴. It is impossible for

⁴⁷ Aziz, P., *op. cit.*, p. 11.

⁴⁸ Cf. the reports of the XVIIth century pilgrims, e.g. Sandys, George, *Relation of a Journey*. London, 1632.

⁴⁹ Rücker, A., *op. cit.*, p. 96. Chabot, J.B., *op. cit.*, p. 125.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 90. *Revue Biblique*, XLI, 1932, p. 318. Fiey, J.M., *op. cit.*, Vol. II, p. 361.

⁵¹ Chabot, J.B., *op. cit.*, pp. 102, 119.

⁵² *Ibid.*, p. 93.

⁵³ Moore, Elinor A., *The Ancient Churches of Old Jerusalem*. Beirut, 1961, p. 113. Meinardus, O., *The Copts in Jerusalem*, Cairo, 1960, pp. 13-15. Meinardus, O., 'The Syrian Jacobites in the Holy City', *Orientalia Suecana*, XII, 1963, pp. 66-67.

⁵⁴ Rücker, A., *op. cit.*, p. 90. Vincent, H. and Abel, F.M., *Jérusalem Nouvelle*. Paris, 1926, Vol. II, p. 1000. T. Tobler calls the Nestorian Church immediately north of the Monastery of St. Demetrius 'the Church of the Theotokos' (!). Tobler, T., *Topographie von Jerusalem*. Berlin, 1853, Vol. I, p. 453.

us to identify with accuracy the site of the former Nestorian Church of St. Mary. True, north of the Greek Orthodox Church of St. Demetrius there is situated the Dair al-Banat, *i.e.* the Church of St. Mary Megale Panagia, which, however, was always in the hands of the Greeks, on the other hand, it is quite possible that the dedication of the Nestorian church was altered, when the property changed hands.

Since 1959, the Chaldaean Catholic Patriarchate of Jerusalem has its offices in a two-storied building on the left side of the small lane opposite the entrance to the Latin Pro-cathedral of St. Stephen and the École Biblique on the Nablus Road. The patriarchate is administered by a Chaldaean priest.

Der Dialog « Dass Christus Einer ist » des Cyrill von Alexandrien

*Nach Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen
zum ersten Mal im äthiopischen Text herausgegeben und mit deutscher
Übersetzung versehen*

von

Bernd Manuel Weischer

Einleitung

Die dogmatischen Schriften des Cyrill von Alexandrien († 444)¹ gehören zu den wichtigsten theologischen Schriften des christlichen Altertums. Das unter dem Namen « Qērlos » bekannt gewordene äthiopische Sammelwerk enthält drei der bedeutendsten christologischen Traktate Cyrills: den « Prosphonicus de recta in Dominum Jesum Christum fide ad piissimum imperatorem Theodosium », dem der « Prosphonicus ad reginas » angeschlossen ist, und den Dialog « Quod Christus sit unus », daneben einige seiner Homilien, Predigten und Homilien anderer Kirchenväter und einige Konzilsakten. Es ist neben der Heiligen Schrift zum grundlegenden Werk für die äthiopische Theologie geworden.

Sprachgeschichtlich ist es nicht weniger bedeutsam, da es zu den ältesten Literaturdenkmälern der äthiopischen Sprache gehört und in der ersten literarischen Blütezeit, in der sogenannten aksumitischen Periode (Mitte des 4. Jahrhunderts bis Ende des 7. Jahrhunderts), wie bisher alle Äthiopisten einmütig annehmen², direkt aus dem Griechischen übersetzt wurde. Nach Beginn der Missionierung Äthiopiens im 4. Jahrhundert und der Gründung einer epichorischen Kirche Aksums in der zweiten Hälfte, eventuell gegen Ende des 4. Jahrhunderts, wie A. Dihle im Kapitel « Frumentios und Ezana » seines Buches « Umstrittene Daten »³ überzeugend darlegt, wurden

¹ Die wichtigsten Studien über Cyrill entnehme man B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1967), J. Quasten, *Patrology* III (Utrecht-Antwerpen 1960) und W. Schneemelcher, *Bibliographia Patristica* (Berlin 1959 ff.), die fortlaufend ergänzt wird.

² Vgl. dazu: E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, (Mailand 1961) 15-33; C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina* § 3 = RRALm VIII (Rom 1899) 199-204; I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica* (Rom 1932) 11-21.

³ A. Dihle, *Umstrittene Daten* Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer (Köln und Opladen 1965) 36-64.

die Bande zwischen Alexandrien und Aksum immer enger. Nach 451 wurde die Kirche monophysitisch, da man infolge terminologischer Mißverständnisse, von denen weiter unten ausführlich die Rede sein wird, glaubte, das Konzil von Chalzedon verfechte die nestorianische Lehre, die das Konzil von Ephesus (431) unter maßgeblichem Einfluß des Cyrill von Alexandrien verworfen hatte. Die antinestorianischen Schriften Cyrills standen somit früh bei den Äthiopiern in Ansehen. Wir dürfen annehmen, daß der Qērlos in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Hochblüte des aksumitischen Reiches übersetzt worden ist.

Die vollständigen Qērlos-Handschriften enthalten folgende Stücke⁴: 1. Der Traktat « De recta fide » des Cyrill, gerichtet an den Kaiser Theodosius, angeschlossen der Prophoneticus ad reginas; 2. Der Traktat beziehungsweise der Dialog des Cyrill mit Palladius « Quod Christus sit unus »; 3. Verschiedene Homilien und Auszüge: Homilie des Theodotus von Ancyra in Galatien am Feste des Evangelisten Johannes, Homilie des Severus von Synnada in Phrygien, Homilie des Acacius von Melitene in Armenien, Homilie des Juvenalis von Jerusalem, Homilie des Cyrill, Homilie des Rheginus von Constantia auf Cypern, Homilie des Cyrill, Homilie des Eusebius von Heraclea in Pontus, Homilie des Theodotus von Ancyra, Homilie des Firmus von Caesarea in Kappadozien, Brief der Synode von Ephesus an Johannes von Antiochien, Homilie des Cyrill in der Kirche Johannes des Täufers in Alexandrien, Brief des Johannes von Antiochien an Cyrill, Brief Cyrills an Johannes, Homilie des Epiphanius von Cypern über den Glauben und seine Homilie über die Dreifaltigkeit, Homilie des Proclus von Cyzicus, Homilie des Severianus von Gabala, Traktat über den Glauben des Gregorius von Neocaesarea, Cyrills Homilie über Melchisedech, Zweite Homilie Cyrills über Melchisedech. Es folgen meistens noch Angaben über das Konzil von Nicaea, das nizänische Symbolum, über das Konzil von Ephesus, über andere Synoden und ihre Teilnehmer, ebenfalls wird das Leben Cyrills kurz skizziert.

Der Briefwechsel zwischen Johannes von Antiochien und Cyrill und einige Homilien wurden von A. Dillmann (nach der Tübinger und einer Londoner Handschrift⁵), die Homilie des Proclus von F.M. Esteves Peréira⁶ herausgegeben.

Der erwähnte Dialog « Quod Christus sit unus » Ὅτι εἷς ὁ Χριστός ከመ፡፩ ክርስቶስ ።, der bisher in der philologischen und theologischen

⁴ Dieses Inhaltsverzeichnis wird nach den unten beschriebenen Handschriften aus Berlin, Jerusalem und Tübingen angefertigt. In der Tübinger Handschrift fehlen einige kleinere Stücke.

⁵ *Chrestomathia Aethiopica* (Berlin 1950) XII f., 70-107.

⁶ *Homilia de Proclo, Bispo de Cyzico* = Extrait du Tome II des Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes (Paris 1907).

Forschung vernachlässigt wurde⁷, wird voraussichtlich in diesem Jahr in einer kritischen Edition (äthiopischer Text mit Variantenapparat und sprachlichen Anmerkungen) in den « Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes » erscheinen.

Grundsätzlich läuft der äthiopische Text mit dem griechischen Original, wie es in der *Patrologia Graeca* abgedruckt ist⁸, parallel. Natürlich fehlen kurze griechische Stücke im Äthiopischen, wodurch der äthiopische Text in seiner Kontinuität leidet, wie auch einige Textpassagen im Äthiopischen ohne ersichtlichen Grund erweitert werden. Elegante griechische Satzkonstruktionen werden im Äthiopischen meist sehr inadäquat wiedergegeben. Ebenso variiert an manchen Stellen die Dialogeinteilung, handelt es sich doch um einen Kunstdialog, im dem der eine Gesprächspartner ein Problem aufwirft und es oft selbst beantwortet, während der andere Gesprächspartner nur noch weitere Gründe anführt. Der Dialog ist, soweit mir bekannt ist, in allen Qērlos-Handschriften vorhanden. Es existieren folgende Handschriften beziehungsweise Handschriftenfragmente des Qērlos :

Paris, Bibliothèque Nationale, Collection d'Abbadie :

1. Nr. 18⁹ (Conti Rossini¹⁰ Nr. 116) 19. Jahrhundert
2. Nr. 48 (Conti Rossini Nr. 115) Zeit ungewiß
3. Nr. 246 (Conti Rossini Nr. 117) 19. Jahrhundert

Berlin, Preußische Staatsbibliothek¹¹ :

4. Ms. Petermann II, Nachtrag 51 (Dillmann¹² nr. 27) 18. Jahrhundert
Cambridge, University Library

5. Add. 1569 (Ullendorff-Wright¹³ Nr. XXXIX) 18. Jahrhundert

London, British Museum :

6. Ms. Orient. 739 (Wright¹⁴ Nr. CCCXV) 18. Jahrhundert
7. Ms. Orient. 740 (Wright Nr. CCCXVI) 18. Jahrhundert

⁷ J. Quasten, a.a.O., S. 116-142.

⁸ J.P. Migne, PG 75, 1253-1362; eine neue Ausgabe, zu der er eine alte, aber wenig genaue syrische Übersetzung heranzog [A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 71] besorgte E.B. Pusey : *S. Cyrilli Alexandrini, De recta fide ad Imperatorem etc.* (Oxford 1877) 334-424. Bei beiden griechischen Ausgaben handelt es sich nicht um textkritische Editionen, die der handschriftlichen Tradition gerecht würden.

⁹ Numerierung nach M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie* (Paris 1912) 12 f.

¹⁰ C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris 1914 — Extrait du JA 1912-1914) 142 f.

¹¹ Vormalis Königl. Bibliothek.

¹² Die Handschriftenverzeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin III : A. Dillmann, *Verzeichnis der abessinischen Handschriften* (Berlin 1878) 20 f.

¹³ E. Ullendorff-S. Wright, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Cambridge University Library* (Cambridge 1961) 43 f.

¹⁴ W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum II* (London 1877).

8. Ms. Orient. 741 (Wright Nr. CCCXVII) 18. Jahrhundert
9. Ms. Orient. 744 (Wright Nr. CCCXXV) 18. Jahrhundert
10. Ms. Orient. 745 (Wright Nr. CCCXXVII)
11. Ms. Orient. 746 (Wright Nr. CCCXXVIII) 18. Jahrhundert
12. Ms. Orient. 747 (Wright Nr. CCCXXIII) 1737/38
13. Ms. Orient. 748 (Wright Nr. CCCXXVI)
14. Ms. Orient. 749 (Wright Nr. CCCXXIX) 18. Jahrhundert
15. Ms. Orient. 750 (Wright Nr. CCCXXIV) 18. Jahrhundert

London, India Office :

16. Nr. 3¹⁵

Tübingen, Universitätsbibliothek :

17. Ma IX 28 (Ewald¹⁶ Nr. 7)

Jerusalem, Griechisches Kloster (Patriarchat) :

18. Ms. Aeth. II (Littmann¹⁷ Nr. II)

Cheren (Äthiopien), Katholische Mission :

19. Ms. 19¹⁸

Ejmiadzin (UDSSR), Bibliothèque de l'Institut scientifique :

20. Ms. Nr. 807 (Fragment; Turaev¹⁹)

21. Ms. Nr. 919 (Fragment; Turaev)

Leningrad, Asiatisches Museum :

22. Codex Orlov 4 (Turaev²⁰)

Das sind meines Wissens alle katalogisierten Qērlos-Handschriften. Es ist durchaus möglich, daß noch unbekannte Qērlos-Handschriften existieren, wo doch schon J. Simon in seinem « Répertoire »²¹ für eine ganze Reihe von Bibliotheken keine gedruckten Kataloge nachweisen konnte. Die vorliegenden Handschriften sind alle sehr jung, d.h. sie stammen aus dem 18. und 19. Jahrhundert, so daß das Alter der Handschriften nicht als Auswahlkriterium genommen werden konnte. Im übrigen gehört der Qērlos, wie

¹⁵ E. Cerulli, *I manoscritti etiopici della Biblioteca dell' India Office in Londra* = OM 26 (1946) 114 f.

¹⁶ H. Ewald, *Über die äthiopischen Handschriften zu Tübingen* = ZKM 5 (1843) 187-191.

¹⁷ E. Littmann, *Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem* = ZA 15 (1900) 140-144.

¹⁸ C. Conti Rossini, *I manoscritti etiopici della missione cattolica di Cheren* = RRALm V, 13 (1904) 253.

¹⁹ B. Turaev, *Ėfiopskije fragmenty Ėjmiadzinskoj biblioteki* = Zapiski vostočnogo ot-delenija imperatorskogo russkogo archeologičeskogo obščestva 21 (1911/12) 08 f.

²⁰ B. Turaev, *Pamjatniki Ėfiopskoj pismennosti III : Ėfiopskije rukopisi v S.-Peterburge* (St. Petersburg 1906) 61. Für die übrigen äthiopischen Handschriften in Leningrad wären die bei J. Simon (*Répertoire* 8 f.) angeführten Kataloge zu vergleichen.

²¹ *Répertoire des Bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits éthiopiens* = *Revue de l'Orient Chrétien* 28 (1931/32) 178-194.

zu erwarten, neben der Heiligen Schrift zu den handschriftlich gut bezeugten äthiopischen Literaturwerken. Von den genannten Handschriften wurden folgende ergiebige und gut lesbare vollständig für die Editio princeps benutzt und wie folgt bezeichnet:

A = Paris, Ms. Eth. d'Abbadie 18

B = Berlin, Petermann II, Nachtrag 51

C = Cambridge, Add. 1569

L = London, British Museum, Ms. Orient. 739

N = London, British Museum, Ms. Orient. 747

O = London, British Museum, Ms. Orient. 748

P = Paris, Ms. Eth. d'Abbadie 246

T = Tübingen, Ma IX 28

Aus der Handschrift Ms. Orient. 741 im British Museum zu London wurden Probekollationen genommen und besonders die Erklärung der schwierigen cyrillischen Ausdrücke am Ende der Handschrift benutzt. Die Tübinger Handschrift konnte ich in der Bonner Universitätsbibliothek einsehen; sie wurde mit Erlaubnis der Universitätsbibliothek Tübingen xerokopiert. Von den anderen Bibliotheken erhielt ich Photographien der Handschriften. Der Tübinger Codex wurde zur Grundlage der Edition gemacht, da es sich abgesehen von offensichtlichen Schreibfehlern und unwichtigen Auslassungen um einen guten Text handelt. An vielen Stellen wurden aber theologisch interessante Varianten der anderen Handschriften vorgezogen. A. Dillmann benutzte T für sein Lexikon²² und verglich damit die Londoner Handschriften. Damit leistete er gründliche Vorarbeit für unsere Edition, zumal da er in seinem Lexikon alle dem Qērlos eigentümlichen Wörter aufführt und belegt.

Über die Verwandtschaft der Handschriften sollen nur folgende Aussagen gemacht werden: Die vorliegenden späten Handschriften gehen wahrscheinlich auf nur wenige, unter Umständen drei Vorlagen zurück. Zwei Handschriftengruppen kristallisierten sich bei der Kollation heraus: ACNT und BLOP. Von der ersten Gruppe kommt zumeist die Kombination AT vor, wenn N und besonders C Sonderlesarten bieten. Wie schon bemerkt, sind eigene Lesarten von O und B recht häufig. Die Verbindung LP kommt seltener vor. Nun bilden ACNT und BLOP keineswegs isolierte Gruppen, sondern Kombinationen zwischen einzelnen Handschriften beider Gruppen sind häufig. Oft scheint es, daß die vorliegenden Handschriften oder ihre Vorlagen untereinander oder nach einem vorliegenden Muster korrigiert wurden.

²² C.F.A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Leipzig 1865; fotomechanischer Nachdruck: New York 1955) VII; Abkürzung: DL.

Wie auch die Kollation des Eĵmiadziner Fragmentes Nr. 919 — zusammen mit dem Fragment Nr. 807 höchstwahrscheinlich der älteste vorhandene Textzeuge des Qērlos — mit der Leningrader Handschrift Orlov 4 durch B. Turaev²³ gezeigt hat, scheint die inneräthiopische Textüberlieferung erstaunlich konstant zu sein²⁴. Trotz mancher Differenz überrascht doch die Nähe unseres äthiopischen Textes zum griechischen Original, und wenn es unserem Denken auch schwer fallen mag, eine so einheitliche Überlieferung über fast 1.000 Jahre anzunehmen, legt sich doch der Gedanke einer einzigen äthiopischen Übersetzung aus dem Griechischen und damit einer einzigen Urform nahe. Diese Überlegung kann allerdings nur mit allen Vorbehalten ausgesprochen werden, denn eine endgültige Lösung wird sich erst dann abzeichnen, wenn der gesamte Qērlos unter Hinzuziehung auch des übrigen vorhandenen handschriftlichen Materials ediert ist. Bei der Edition des Dialoges ከመ : ፩ ክርስቶስ ፡ war mein Hauptanliegen, einen philologisch und theologisch einigermaßen guten Text aus den vorliegenden Handschriften zu bieten. Deswegen wurde in Zweifelsfällen auch der griechische Text der Patrologia Graeca zur Textherstellung hinzugezogen.

Zur Übersetzung, die im folgenden abgedruckt wird, wäre noch zu bemerken, daß der Umfang der rein philologisch textkritischen Anmerkungen gering gehalten wurde. Von den Varianten wurden nur die übersetzt, die theologisch interessant und zum Verständnis des Textes wichtig sind. Die von Otto Bardenhewer nach den griechischen Textausgaben von J.P. Migne und E.B. Pusey²⁵ angefertigte deutsche Übersetzung²⁶ wurde auch benutzt, besonders an den Stellen, wo der griechische Text der Patrologia Graeca und der äthiopische Text voneinander abweichen. An diesen Stellen folgt jedesmal eine eingehende Gegenüberstellung des griechischen und äthiopischen Textes. Der Text in der runden Klammer bezeichnet immer die genaue, wörtliche Übersetzung, der Text in der eckigen Klammer stellt zum Textverständnis notwendige Hinzufügungen dar.

²³ *Pamjatniki ēfiopskoj pismennosti III : Ėfiopskije rukopisi v S.-Peterburge* (St. Petersburg 1906) 61.

²⁴ J. Simon, *Notes bibliographiques sur les textes de la « Chrestomathia Aethiopica » de A. Dillmann* = *Orientalia* NS 10 (1941) 303, Anm. 1.

²⁵ Vgl. Anm. 8. Für ein Stück der Qērlossammlung, der Homilie des Severianus von Gabala über den Glauben an die Dreifaltigkeit, kritisch herausgegeben von A. Dillmann in seiner *Chrestomathia Aethiopica* (Berlin 1950) 77-88, geht M. Rodinson in seinem Aufsatz « L'homélie sur la foi en la Trinité de Séverien de Gabala » = *Atti del Convegno Internazionale di Studi etiopici* (Roma 2-4 aprile 1959) *Accademia Nazionale dei Lincei — Anno CCCLVII — 1960, Quaderno N. 48* (Rom 1960) 387 - 96 speziell auf die Übersetzungsfrage ein und kommt zu überzeugenden Ergebnissen, die in dieselbe Richtung weisen wie unsere Arbeit : Nur eine griechische Urform, zum Teil ein besserer griechischer Text als wir ihn heute besitzen.

²⁶ O. Bardenhewer, *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften* = Bibliothek der Kirchenväter, 2.Reihe, Bd. XII (München 1935).

Die Interpunktion erwies sich in allen Handschriften mehr oder weniger unbrauchbar, wie ja auch A. Dillmann über die späten Handschriften schreibt²⁷. Semitisch korrekte Genitivverbindungen wie **ሰብሐተ : መለኮት : ወልዕልናሁ** : bilden die Ausnahme. Meist fehlt das suffigiierte Pronomen oder es wird mit **ዘ** umschrieben. Bemerkenswert ist die häufige Verwendung von Passivkonstruktionen unpersönlicher oder schwach persönlicher Art²⁸, meist in Verbindung mit den Verben **ተብህለ** und **ተሰምዩ**. Die Wortstellung und sogar der Satzbau sind oft « unsemitisch » frei²⁹. Somit können griechische Perioden unverändert übernommen werden. Zustandssätze im streng arabischen Sinn kommen nicht vor. Griechische Partizipien werden meistens als asyndetisch aneinandergereihte Perfekta übersetzt : *καὶ τῇ μετεσχηκῶς δόσει τε καὶ χάριτι πρὸς τοῦτο ἰγμένος* (PG 75, 1289 A) : **ክብረ : ባዕድ : ተሳተፈ : ውኃቱ : በጸጋ : ወበገይማኖት : ተነሥኦ** : (fol. 77a, 23-25 der Handschrift T).

Als Beispiel für die Übernahme des Satzbaues mag folgende durchsichtige Periode dienen (cf. PG 75, 1288 D - 1289 A) (fol. 77a, 2-12 :

እመሰ : እንዘ : የአምኑ : ወልደ : ፩ እግዚእ : ዘእምእግዚአብሔር : አብ : ቃል : ካልኦ : ብእሴ : ዘእምዘርኦ : ዳዊት : ይፌስዩ : ሱታሬ : ስመ : ወልድ : ወሱታሬ : ሰብሐት : ወበተቃርቦ : ተደመሮ : ለወልድ : በጽሐነ : ጊዜ : ንነጽሮሙ : ለእለ : ከመዝ : የአምኑ : እንዘ : ንሕነ : ንምህኮሙ : ወንቴክዝ : በእንቲአሆሙ : እንዘ : ንብል : መኑ : ይሁበኒ : ለርእስዩ : ማየ : ወለአዕንትየ : ፈልፈለ : አንብዕ : እብኪዮ : ለዝንቱ : ሕዝብ : መዓልተ : ወሌሊተ :

Eine Besonderheit der Qērlossammlung bilden die manchen Handschriften angefügten Wörterverzeichnisse **ሰዋስወ : ድርሳነ : ቁርሎስ**, in denen sowohl sehr alte Wörter und Ausdrücke, die nur oder fast ausnahmslos im Qērlos vorkommen, als auch aus anderen Texten bekanntere Wörter durch äthiopische oder amharische Synonyma erklärt werden. Diese Vokabulare sind natürlich erst in späterer Zeit verfaßt worden³⁰. Von den oben angeführten Handschriften haben drei diese angefügten Glossare : Paris, Ms.

²⁷ A. Dillmann-C. Bezold, *Grammatik der äthiopischen Sprache* (Leipzig 1899; foto-mechanischer Nachdruck : Graz 1959) § 16; Abkürzung : DG.

²⁸ DG § 192c.

²⁹ DG § 196c.

³⁰ Zum Problem dieser Vokabulare vgl. H. Brauner-Plazikowski, *Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew)* = Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen Berlin, XVII, Abt. 2 (Berlin 1941). Wie aus dem von S. Chojnacki und R. Pankhurst herausgegebenen « *Register of Current Research on Ethiopia and the Horn of Africa* » (Addis Abeba 1964) hervorgeht, bereiten Marcel und David Cohen weitere Studien über die *Sewasew* vor.

Eth. d'Abbadie Nr. 18, London, British Museum, Ms. Orient. 741 und die Tübinger Handschrift Ma IX 28. A. Dillmann hat diese Wörter und Ausdrücke in sein Lexikon aufgenommen und mit der Abkürzung Voc. ad Cyr. = Vocabularium ad Cyrilli opera, Mss. Cyrilli annexum³¹ besonders gekennzeichnet. Man könnte diese Vokabulare noch beliebig erweitern, wie aus DL zu ersehen ist, da der Qerlos neben sonst ungebräuchlichen Wörtern auch ungebräuchliche Stämme bekannter Wörter verwendet wie etwa **አስተላበዩ** IV, 1 **አስተላበዩ** IV, 3 (DL 44 **ተላሰነ** III, 2 (DL 38) **አስተላጸቀ** IV, 3 (DL 64) **አስተአመነ** IV, 1 (DL 737).

Schon allein aus der Existenz dieser angeführten cyrillischen Vokabulare ist auf das hohe Alter des Qērlos zu schließen. Auch ist das griechische Original im äthiopischen Gewande deutlich sichtbar. Es ergibt sich ebenfalls rein sprachlich gesehen kein Grund, ein arabisches Zwischenglied anzunehmen und die Übersetzung in spätere Jahrhunderte zu verlegen. Diese Auffassung bestärken noch die theologisch-terminologischen Überlegungen. Ein ausgewogenes Urteil kann allerdings erst dann erwartet werden, wenn nach einer Edition des gesamten Qērlos aus genauen sprachlichen, sprach- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen dieser Sammlung nicht nur im Vergleich mit den griechischen Textvorlagen, sondern auch mit den cyrillischen Stücken im « Häymānota 'Abaw³² » und dessen arabischer Vorlage اعتراف الآباء das Fazit gezogen werden kann.

Erst eine Edition des gesamten Qērlos, die ebenfalls in Vorbereitung ist, würde der Grundlagenforschung der äthiopischen Theologie eine solide Basis und darüber hinaus starke Impulse für die Erforschung der theologischen Entwicklung in Äthiopien bis in unsere Tage geben. Zum Inhalt des Dialogs des Cyrill mit seinem Gesprächspartner Palladius über die Einheit Christi ist noch folgendes zu bemerken: Eingangs wird die Torheit der Häretiker mit der der Heiden gleichgesetzt. Die häretischen Glaubensauffassungen der Arianer und Doketen bzw. Gnostiker werden kurz erwähnt. Sodann kommt Cyrill auf die Irrtümer des Nestorius zu sprechen, deren Widerlegung der ganze Dialog gewidmet ist.

Der erste Streitpunkt, der behandelt wird, ist die Frage nach der Gottesmatterschaft Mariens. Für Cyrill lag in dem Begriff θεοτόκος : **ወላጵተ : አምላክ** die gesamte orthodoxe Christologie; deswegen stellt er ihn, wie auch in seinen antinestorianischen Anathematismen³³, an den Anfang der Disputation. Aus der Ablehnung des Begriffes θεοτόκος für die heilige

³¹ DL VII, XIV, XXX.

³² Vgl. Guidi, *Storia*, S. 7.

³³ Sie sind enthalten im sog. Alexandrinischen Synodalschreiben (3. Brief an Nestorius), siehe PG 77, 105-122.

Jungfrau muß sich ja auch eine Ablehnung der Gottheit Christi bzw. des Emmanuel ergeben. — Der Gott dem Vater wesensgleiche Sohn, aus ihm geboren vor aller Zeit, unterzieht sich der Geburt aus dem Weibe und wird Mensch, ohne seine göttliche Natur zu verlieren. Die Menschwerdung ist also keine Verwandlung (τροπή καὶ ἀλλοίωσις : ሚጦት : ወውላጤ) der göttlichen Natur in die menschliche, sondern die Annahme eines menschlichen Leibes mit einer vernünftigen Seele (ψυχὴ λογική : ነፍስ : ወልቡና).

Diese These richtet sich gegen die Apollinaristen und Monotheleten, die an Stelle der Seele den Logos einsetzen und somit die Persönlichkeit Christi zerstören. Cyrill faßt die Inkarnation in erster Linie nicht satisfaktorisch, sondern mehr ontologisch auf: Gott nimmt unsere Zustände an und heiligt sie. Nur Gott, nicht ein Mensch, kann uns erlösen. Aus diesem Grunde mußte er in der Endzeit der Welt aus dem Weibe geboren werden. Da Christus vom Heiligen Geist gezeugt ward, wurde er aus einer Jungfrau, nicht aus einer Ehe geboren. Die Verbindung des Logos mit dem menschlichen Leib besteht in einer wirklichen, unzertrennlichen Einheit. (ένωσις ἀληθής, ένωσις ἀδιατμητή, ትድምርት : እንተ : በአማን ። ትድምርት : እንተ : ኢትትፈለጥ ።) Dies ist das Argument, das Cyrill der nestorianischen Auffassung von der heiligen Jungfrau als Christusgebärerin χριστοτόκος entgegenhält.

Es folgt eine Interpretation des Namens Christi. Der Name Christus (= Gesalbter) bezieht sich auf den Logos in seinem menschlichen Zustand.

Die Salbung ist ihm in seiner Inkarnation zuteil geworden³⁴. Das Thema der Salbung Christi ist in der späteren äthiopischen Theologie eingehend behandelt worden³⁵. Christus kann nicht als neue Person, getrennt vom Logos, betrachtet werden. Christus ist einer. Palladius führt die These des Nestorius an: Der Logos habe einen vollkommenen Menschen mit sich verbunden, durch ihn habe er die Welt erlöst und ihn später an seiner göttlichen Würde teilnehmen lassen. Christus ist also der Mensch, der in besonderer Weise mit dem göttlichen Logos verbunden ist. Der spezifische Ausdruck ist « Verbundenheit », nicht « Einigung » (συνάφεια : ልጽቀት oder ቅርብት).

Cyrill wendet ein, daß bei einer solchen Auffassung das gesamte Mysterium der Inkarnation aufgelöst würde. Der Emmanuel würde in zwei, in Gott und Mensch, aufgespalten. Christus sei in Wirklichkeit in einer Person sowohl das eine wie das andere. Allerdings handele es sich hier auch nicht um eine Vermischung (κράσις : ተስሕት) und Verschmelzung (σύγχυσις, φυρμός

³⁴ Vgl. Apg. 10, 38.

³⁵ Vgl. Mario da Abiy-Addi' (Aielè Tekle-Haymanot), *La dottrina della chiesa etiopica dissidente sull' unione ipostatica*, *Orientalia Christiana Analecta* 147, Pont. Inst. Orient. Stud. (Roma 1956) 92-133.

ἑνότητι) zu einer Natur, wie Apollinaris von Laodizea gelehrt hatte, sondern es sei eine unzerstörbare, unzertrennliche Einheit ohne Vermischung und Verwandlung. Cyrill führt als Analogien für diese Einheit die Verbindung von Leib und Seele im Menschen und die Vision des Moses, den brennenden Dornbusch an. Palladius meint, wenn Cyrill aber an der einen konkreten Seinsweise festhalten wolle, müsse er zugeben, daß die geringe menschliche Natur von der erhabeneren göttlichen aufgesogen sei.

Cyrill erklärt die Beweislosigkeit der These aus der Schrift und hält an der einen Person Christi fest, weil in beiden Fällen, bei der Annahme eines Menschen und seiner bloßen Verbindung mit dem Logos wie auch bei der Auflösung der menschlichen Natur in die göttliche, die Inkarnation aufgehoben würde. Im übrigen hätte ein von Gott angenommener Mensch uns nichts an Gnade und Vollkommenheit voraus.

Nach dem Worte des heiligen Paulus³⁶ hat sich der göttliche Logos entäußert und wurde gehorsam bis zum Tode. Deswegen gab ihm Gott einen Namen und erhöhte ihn. Dies nimmt Palladius zum Argument für die These des von Gott angenommenen vollkommenen Menschen, allein Cyrill zeigt, daß dieser sich nicht entäußert hat, da er von Natur aus Knecht ist, vielmehr vollkommen gemacht wurde, was man vom Logos nicht behaupten kann; dieser hatte eine bereits vorweltliche Herrlichkeit. Wäre also Nestorius mit seiner These vom « Doppelchristus » im Recht, müßten wir seiner menschlichen Natur, dem angenommenen Menschen, alle Erlösungstaten zuschreiben; wir wären also nicht durch Gott, sondern durch einen Menschen erlöst.

Cyrill wird bis zum Ende des Dialoges nicht müde, immer wieder Schriftstellen anzuführen, um die nestorianischen Thesen ad absurdum zu führen. Sein Anliegen wird besonders in dem vierten Anathem gegen Nestorius deutlich: « Wenn jemand die Worte, die in den evangelischen und apostolischen Schriften entweder von den Heiligen über Christus oder von ihm selbst über sich ausgesagt werden, auf zwei Personen oder Hypostasen verteilt, indem er die einen einem neben dem Gott entstammten Worte für sich bestehenden Menschen, die anderen als gotteswürdig dem aus Gott dem Vater entstammten Worte allein zuschreibt, so sei er im Banne »³⁷.

Überhaupt könnte man den Dialog « Daß Christus einer ist » nach Aufbau und Inhalt als eine erweiterte, biblisch fundierte Interpretation der zwölf Anathematismen des Cyrill gegen Nestorius bezeichnen. Der Dialog endet mit einer nochmaligen Bekräftigung der einen gottmenschlichen Person Jesu Christi.

³⁶ Phil. 2, 5-11.

³⁷ Übersetzung von Bardenhewer, a.a.O., S. 98.

Cyrrill sieht also in erster Linie die personale Einheit der beiden Naturen. Jahrhunderte hindurch war Alexandrien Mittelpunkt hellenistischer, insbesondere platonischer Philosophie gewesen. Schon früh war der Logosgedanke die Zentralidee der ägyptischen Theologie. Es ist somit nicht verwunderlich, daß auch Cyrrill in dieser Überlieferung steht und in seiner in vielen Punkten als inhomogen und begrifflich wenig klar zu bezeichnenden Christologie den göttlichen Logos in bestimmender Weise zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht³⁸. Seine Hauptformel $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$: $\xi\ \upsilon\alpha\varphi\theta\upsilon$: $\alpha\lambda\gamma\eta\lambda\alpha\tau\iota\varsigma$: $\varphi\alpha$: $\eta\tau\omega\gamma\omega$, die er fälschlich auf Athanasius³⁹ zurückführt, die aber in Wahrheit von Apollinaris von Laodizea⁴⁰ stammt, bringt das zur Genüge zum Ausdruck. Diese verbalmonophysitische Formel hat Cyrrill wohl intuitiv als programmatisch für sein gesamtes theologisches Werk angesehen, denn durch all seine exegetischen und dogmatischen Schriften zieht sich die offensichtliche Tendenz, den göttlichen Logos, die in der Person Christi subsistierende göttliche Natur konkret und sichtbar werden zu lassen. Man sollte also diese Formel rein terminologisch nicht überbewerten. Sie hat im Ansatz nicht nur die ontologischen, sondern auch die psychologischen Probleme des Verhältnisses der beiden Naturen zueinander im Auge. Wenn man also aus den Schriften des Cyrrill auch verbalmonophysitische Formeln entnehmen kann — in unserem Dialog kommt ebenfalls eine solche Formulierung vor —, so muß doch gesagt werden, daß die dyophysitischen Formeln weitaus in der Mehrzahl sind. Grundsätzlich muß nur festgehalten werden, daß die hypostatische Union im Vordergrund steht, die These vom bloßen Verbalmonophysitismus der äthiopischen Theologie, gerade in ihren Anfängen, also ihre Berechtigung hat.

Die genauere Argumentation der griechischen oder in griechischer Philosophie geschulten Theologen wurde von den Äthiopiern nicht verstanden, man übernahm zunächst die theologische Richtung, die vom Patriarchat in Alexandrien vertreten wurde. Mit Recht sagt deshalb A. Dihle⁴¹: « Die christologischen Auseinandersetzungen im 4. und 5. Jh. sind von Theologen geführt worden, die in griechischer — insbesondere platonischer — Philo-

³⁸ Zum neuseten Problemstand der Forschung über Cyrrill vgl. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965) 327-332; sonst : B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 256 f. O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* IV (Freiburg 1924) 1-24. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Tübingen 1931) 338-400.

³⁹ Prosp. ad reg. I, 9 : PG 76, 1212 A und ep. 46 : PG 77, 240.

⁴⁰ Vgl. Apollinaris von Laodizea, *Ad Jovianum* I (Titel und Paragraphenzahl nach Lietzmann).

⁴¹ A.a.O., S. 58.

sophie geschult waren. Syrer, Kopten und anfänglich auch Lateiner haben deren Argumentationen in den seltensten Fällen wirklich verstanden. Zwar bilden Konzilsentscheidungen in der Folge dogmatischer Streitigkeiten meist den chronologisch eindeutigsten Ausgangspunkt kirchlicher Sonderentwicklungen, auch im Osten. Für die Ablösung derartiger Kirchen und für die Ausbildung ihrer Eigenständigkeit sind aber frömmigkeitsgeschichtliche, sprachliche, liturgische und nicht zuletzt politische Gründe meistens viel wichtiger als dogmatische im engeren Sinn ».

Dies gilt auch von der äthiopischen Kirche, die nach 451 offiziell monophysitisch wurde. Wie wichtig und aktuell trotz der jahrhundertelangen Sonderentwicklung der äthiopischen Kirche die Reflexion über die christologischen Termini in der äthiopischen Theologie und deren Ursprung ist, entnehme man zwei in jüngster Zeit erschienenen Schriften: « Bischof Poladians Traktat über die Christologie der monophysitischen Kirchen⁴² » und der recht nützlichen Studie von Mario da Abiy-Addi' (Aielè Tekle-Haymanot) « La dottrina della chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica », die bereits erwähnt wurde⁴³. Letztere rief in ihrer amharischen Übersetzung የኢትዮጵያ ቤተ—ክርስቲያን ስለ ክርስቶስ ባሕርያት አካላዊ ተዋሕዶ የምታምነው ትምህርት ። eine Reihe Gegenschriften von Seiten orthodoxer Theologen hervor: Mamher Kidāna Māryām Gabra Heywat mit seiner Schrift ርትዕት ፡ ይእቲ ፡ ሃይማኖቱ ፡ ለቅዱሳን ፡ አበዊን ። Richtig (= orthodox) ist der Glaube unserer heiligen Väter, Abbā Takla Māryām, der als Titel seiner Studie das Zitat von Jeremias 29,7 wählte, und Liqa Ṭabat 'Ayālēw Tāmru, dessen Buch den Titel መቼ ፡ ተለመደና ፡ ከተሰላ ፡ ዝምድና ። (Seit wann ist Verwandtschaft mit dem Wolf üblich?) trägt⁴⁴. Die äthiopische Kirche steht auch heute noch nach den Aussagen ihrer prominentesten Vertreter auf der dogmatischen Grundlage der cyrillischen Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, nach wie vor verharret sie in Ablehnung der dyophysitischen Begriffsklärung des Konzils von Chalzedon, welche für die äthiopischen Theologen schon allein aus sprachlichen Gründen unannehmbar ist; ebenso heftig lehnen die Äthiopier aber auch die *μόνη φύσις* der Eutychianer, der Realmonophysiten, ab. Wenn sich auch die Differenzen heute nicht mehr durch eine reine Begriffsklärung beilegen lassen, so dürfte eine vergleichende Betrachtung der chris-

⁴² Der Traktat wurde eingeleitet und herausgegeben von E. Hammerschmidt in den *Ostkirchlichen Studien* 14 (1965) 184-200; Abkürzung: OKS.

⁴³ Vgl. Anm. 35; E. Hammerschmidt veröffentlichte hierzu in den OKS 13 (1964) 203-207 eine mit « Zur Christologie der äthiopischen Theologie » betitelte Rezension, der man in vollem Umfang zustimmen kann.

⁴⁴ Alle Erwiderungsschriften erschienen im Jahre 1960 in Addis Abeba kurz nach Erscheinen der amharischen Übersetzung; vgl. E. Hammerschmidt, *ebd.*, S. 205.

tologischen Termini des Cyrill im Griechischen wie in der äthiopischen Übertragung bedeutsam sein :

Für unsere Darlegung ist das vierte Kapitel « Terminologia degli etiopi dissidenti sulla unione ipostatica » der erwähnten Studie von Mario Abiy-Addi⁴⁵ besonders interessant. Die Analyse der einzelnen Termini erfolgt unter Zugrundelegung zahlreicher Quellschriften⁴⁶, deren früheste ins 14. Jh. zurückreichen. Das Sammelwerk « Häymānota 'Abaw », das auch cyrilische Stücke enthält, wurde etwa unter der Regierung des Galāwdēwos (1540-59) aus dem arabischen Original des Ibn Raḡā اعتراف الآباء ins Äthiopische übersetzt⁴⁷. Diese cyrilischen Stücke stehen also in einem anderen Überlieferungsstrom als unser Traktat. Daher ist es nicht verwunderlich, daß viele aufgeführten Termini, die erst in der mittelalterlichen äthiopischen Theologie auftauchen und zum Teil aus der arabischen Version stammen, in unserem Traktat nicht vorhanden sind.

Es sind dies die Begriffe : ባሕርይ (arab. بحرى in der Bedeutung von جوهر)⁴⁸ ህሉና ጠባይዕ ክዋኔ für φύσις = natura in Christus, አካል መልክ ቅኑም (arab. اقنوم) für πρόσωπον, ὑπόστασις = persona, wobei zu bemerken ist, daß ቅኑም eigentlich nur in der Trinitätslehre gebraucht wird. Ebenso fehlen die Zusammensetzungen mit ባሕርይ : ባሕርይ : መለኮት natura divina, ባሕርይ : ሥጋ und ሥጋዊ für natura humana⁴⁹.

Als Beispiel sei auch die verschiedene Zitation von Hebr. 1,3 angeführt. Man merkt genau die verschiedenen Überlieferungsströme : καὶ χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ in unserem Traktat mit መልክ : አርአያ- und መልክ : ህላዌሁ, in der ersten Chrysostomushomilie zum Hebräerbrief aber mit አርአያ : አካል : ባሕርይሁ⁵⁰ übersetzt. Diese theologisch terminologischen Überlegungen bestärken also ebenfalls die alte These der Äthiopisten, daß der Qērlos in der aksumitischen Periode übersetzt sein muß und zwar direkt aus dem Griechischen.

Auf die geschichtliche Entwicklung der christologischen Hauptbegriffe ὑπόστασις, πρόσωπον = persona und φύσις natura einzugehen, würde hier zu weit gehen⁵¹. Diese Begriffe sind bei Cyrill wenig geklärt, ja werden

⁴⁵ Mario da Abiy-Addi', a.a.O., S. 53-67.

⁴⁶ Ebd., XVIII-XXVI.

⁴⁷ I. Guidi, *Storia*, S. 72.

⁴⁸ Über die Entwicklung des Begriffs vgl. E. Hammerschmidt, a.a.O., S. 206 f.

⁴⁹ Mario da Abiy-Addi', a.a.O., S. 58-60.

⁵⁰ DL 494.

⁵¹ Vgl. E. Hammerschmidt, *Ursprung philosophisch-theologischer Termini und deren Übernahme in die altkirchliche Theologie* = OKS 8 (1959) 202-220 und die dort angegebene Literatur.

zum Teil sogar synonym gebraucht. Die Dogmengeschichtler haben zu diesem Problem einander widersprechende Erklärungsversuche abgegeben. Cyrill verstand unter *ὑπόστασις* mehr die reale, konkrete Natur als Person, was er mit dem aus der Trinitätsterminologie stammenden Begriff *πρόσωπον* bezeichnet. Andererseits ist die *μία φύσις*⁵² nach der Inkarnation nicht unbestimmt aufzufassen, sondern als *natura subsistens*. Noch komplizierter wird das Problem dadurch, daß im Qērlos beide Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* mit dem einen Terminus **ህላዌ** wiedergegeben werden, der wohl am wenigsten klare Begriff in der äthiopischen Theologie⁵³.

Das vom Verbum **ሀለወ** (= sein, vorhanden sein) abgeleitete nomen actionis **ህላዌ** wird in unserem Traktat zumeist im Sinne von *existentia*, *essentia* — Existenz, Wesen gebraucht. An mindestens zwei Stellen aber muß **ህላዌ** mit « *natura concreta* » oder « *persona* » übersetzt werden. Hier wird verständlich, daß die einseitige Betonung der zwei Naturen, die durch das Chalcedonense vorgenommen wurde, für die Äthiopier immer zumindest einen stark nestorianischen Beigeschmack haben muß.

Der Terminus **ህላዌ**⁵⁴ kommt auch in zahlreichen Zusammensetzungen vor wie in **ህላዌ : መለኮት** oder **ህላዌ : ዘአምላክ** für *natura divina*, **ህላዌ : ትስብእት** oder **ህላዌ : ዘሰብእ** für *natura humana*; für diese Zusammensetzungen stehen oft auch die Abstracta **መለኮት** *natura divina*, **ሰብእና** oder **ትስብእት** *natura humana*. **ትስብእት** im Zusammenhang mit **ትሥጉት** bezeichnet auch den Vorgang der Menschwerdung. Eine Reihe von Stellen mag die Verwendung der Termini belegen : **ናአምር : ከመ : ኢተቀብአ : በህላዌ : መለኮቱ ፡ ወናስተሳርቅ : ህላዌ : ትስብእት : እንተ : በህላዌሁ ፡ ወእፎ : ይትነወሥ : ህላዌ : ትስብእት : ትሑት : ምስለ : ህላዌ : መለኮት : ልዑል ፡ ኢኮነነ ፡ ፩ ህላዌ : ዘሰብእ : ወዘአምላክ ፡ መለኮትስ : እምትስብእት : ካልእ : ውእቱ : ውስተ : ነገር ፡ ወትፊኢ : ከመ : ሎቱ : ተብህለ : ተውህቦ : ለእግዚአብሔር : ቃል : በሰብእናሁ ፡ እስመ : ካልእ : መለኮት : ወካልእ : ትስብእት ፡ እፎ : እም ፩ ዘውእቱ : እመለኮት : ወእምትስብእት : ፩ ይትአመን ፡ ክርስቶስ ፡ Der Begriff **ገጽ** für *πρόσωπον* *persona* in der Christologie kommt im Dialog fünfmal vor : **ወኢኮነ : ካልአ : ምስለ : ካልእ : አላ : ፩ ይትአመን : በገጹ ፡ ከመ : ፩ ውእቱ : በአማን : ዘእምእግዚአብሔር : አብ : ቃል : ምስለ : ሥጋሁ : ዘቦ : ነፍስ : ወልቡና : ወበትድምርት : ፩ ገጽ :****

⁵² Vgl. Anm. 39 : *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*.

⁵³ Mario da Abiy-Addi', a.a.O., S. 59.

⁵⁴ Der Infinitiv von **ሀለወ** wird gemäß DL 4 mit Sein, Existieren übersetzt.

በኩሉ ። ወ ፩ ገጽ ፡ ነአምኖ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘ
ተወልደ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ አብ ፡ በመለኮቱ ፡ ቃል ።

Wie man aus den angeführten Stellen entnehmen kann, ist mit **ገጽ** die Person des Gottmenschen als konkret sichtbare Wirklichkeit der Vereinigung der Naturen gemeint.

Als Abschluß der terminologischen Betrachtung mag folgende Tabelle der christologischen Begriffe dienen :

Griechische und lateinische Termini		Entsprechende äthiopische Termini
<i>πρόσωπον</i>	persona	ገጽ
<i>ὑπόστασις</i>	{ natura subsistens persona	ሀላዌ
<i>φύσις</i> } <i>οὐσία</i> }	natura	ሀላዌ
<i>τὸ εἶναι</i> } <i>ὑπαρξίς</i> }	esse, existentia	ሀልዎ ሀልዎት
natura divina		{ ሀላዌ ፡ መለኮት ሀላዌ ፡ ዘአምላክ መለኮት
natura humana		{ ሀላዌ ፡ ትሰብእት ሀላዌ ፡ ዘሰብእ ሰብእና ትሰብእት

Zusammenfassend können wir sagen, daß auf Grund der oben angeführten Argumente zwei bereits von namhaften Orientalisten und Theologen aufgestellte Thesen erhärtet werden konnten :

1. Als Abfassungszeit der Qērlos muß nach wie vor die aksumitische Periode gelten; das frühe 6. Jahrhundert kommt am ehesten in Betracht.
2. Dogmatisch gesehen ist die äthiopische Christologie als verbalmonophysitisch und antichalzedonensisch zu bezeichnen und ist von der cyrillischen Auseinandersetzung mit dem Nestorianismus geprägt.

In der nun folgenden Übersetzung des äthiopischen Version des Dialoges «Quod Christus sit unus» des Cyrill von Alexandrien werden in den textkritischen Anmerkungen noch weitere Argumente für diese Thesen angeführt.

Übersetzung

Darlegung der Homilie des heiligen Cyprillus, des
Patriarchen von Alexandrien

‘Dass Christus * Einer ist’

Cyrrillus sprach : Es gibt keinen, aber auch nicht irgendeinen, der der Lehre der heiligen Schriften überdrüssig (gesättigt) wurde, besonders jene nicht, die weise denken und lebenspendende Erkenntnis in ihr Herz aufgenommen haben, denn es steht geschrieben : « Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt »¹. Gottes Worte sind fürwahr eine Nahrung der Herzens und ein geistliches Brot, das die Kraft des Menschen stärkt, wie in den Psalmen geschrieben steht.² Palladius sprach : Du hast recht gesprochen.

C.³ Die Weisen und Lehrer der ungläubigen Heiden bewundern die Schönheit ihrer Rede und ganz besondere Pflege erfährt bei ihnen die Redeweise ihrer Lehrer⁴, sie ereifern sich in leeren Worten und sind stolz auf ihren rhetorischen Schmuck. Ihre Lügen gestalten sie durch Rhythmen und Metren und verleihen ihnen Anmut bei sich, während die Bemühung um

* Seine Bitte und sein Lobpreis sei mit ፍቁር : ዘቃል : አብ fügt N hinzu. Wie mir Herr Dozent Dr. Dr. E. Hammerschmidt hierzu in einem Brief vom 20.11.1965 mitteilte, handelt es sich um eine Bittformel, in die der Name des Besitzers der Handschrift eingefügt wird. Es gibt heute sogar äthiopische Druckwerke, in denen bei dieser Formel Platz für den Namen des Käufers gelassen wird :

ጸሎታ : ወበረከታ : የሃሉ : ምስለ ... ለዓለመ : ዓለም : አሜን ።

Auch wird gerne heute der Name des Kaisers in die Formel eingesetzt : ጸሎታ : ወበረከታ : ወምሕረተ : ፍቁር : ወልዳ : የሀሉ : ምስለ : ንጉሥነ : ቀዳማዊ : ኃይለ : ሥላሴ : ለዓለመ : ዓለም : አሜን ።

Analoge Formulierungen kommen am Beginn einzelner Anaphoren (ቅዳሴ) vor :

በረከተ : ጸጋሁ : ወሀብተ : ረድኤቱ : የሀሉ : ምስለ : ጳጳስነ : እገሌ : ወምስለ : ንጉሥነ ...

(Name des jeweiligen Patriarchen).

Vgl. auch E. Hammerschmidt, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* = Veröffentlichungen des Institutes für Orientalforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Nr. 38 (Berlin 1960) 18 f.

¹ Matth. 4, 4; + lebt der Mensch : ANOT (= Abkürzung der Mss. siehe Einleitung).

² Vgl. Ps. 103, 15.

³ Es heißt immer abwechselnd « Cyrrillus sprach », « Palladius sprach »; wir kürzen ab : C., P.

⁴ D.h. die allegorische Redeweise der Philosophen und Sophisten.

Wahrheit nichts gilt. Auch sind sie fürwahr krank hinsichtlich der rechten Glaubensauffassung über Gott, wie der heilige Paulus sagte : « Nichtig wurde ihr Denken und ihr unverständiges Herz wurde dunkel; indem sie für weise gehalten wurden¹, wurden sie Toren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menschen und verehrten fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere als Götter² ».

P. Du hast recht gesprochen. Denn er hat ja über sie durch das Wort des Propheten Isaias gesagt : « Gott erkannten sie nicht, da ihr Herz Asche ist und sie in die Irre gegangen sind ».³

C. Ihnen gelten die Worte bis hier. Die aber Häresien erfunden haben (die sich aber um das Hervorbringen von Häresie bemüht haben), - Unreine und Abtrünnige - die über die Herrlichkeit Gottes ihren frechen (maßlosen) Mund aufreißen und 'Verkehrtes reden'⁴, sie werden den Heiden und ihrer Torheit zugerechnet, da sie in ihrem Stolz gefallen sind, ja noch törichter als jene wurden. « Besser wäre es für sie gewesen, wenn sie den Weg der Wahrheit nicht gekannt hätten, als, nachdem sie ihn erkannt hatten, dem heiligen Gebot, das sie empfangen hatten, den Rücken zu kehren. Und es ist ihnen mit Recht nach jenem Sprichwort ergangen, das besagt : Der Hund kehrt zu seinem Gespei zurück und das Schwein badet und wälzt⁵ sich im Kot ».⁶ So haben sie sich Frechheiten angeeignet, die sie gegen Christus ausstoßen. Wie bissige und reißende Wölfe verfolgen sie⁷ die Schafe, für die Christus gestorben ist, und plündern sein Eigentum und « häufen⁸ das als ihr Eigentum auf, was ihnen nicht gehört, wie geschrieben steht, und belasten sich schwer mit Schulden (Ketten) »⁹. Mit Recht sagen wir von ihnen : « Wahrlich, sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns »¹⁰.

P. Wie könnten wir wohl die anerkennen, die solches reden; denn von ihnen gibt es solche, die unverständigerweise die hohe Herrlichkeit dem eingeborenen Wort Gottes absprechen und es von der Gleichheit mit Gott dem Vater entfernen; sie leugnen seine Wesensgleichheit mit ihm (glauben nicht an ihn als wesensgleichen mit ihm) und krönen¹¹ den nicht mit der

¹ Indem sie denen ähnelten, die sich für weise halten : ABT.

² Vgl. Röm. 1, 21-23.

³ Vgl. Is. 44, 20.

⁴ Apg. 20, 30.

⁵ « und wälzt » fehlt in CLNT.

⁶ 2 Petr. 2, 21 f.

⁷ Wie bissige, reißende und mörderische Wölfe verheeren und verfolgen sie : B.

⁸ + festigen : B.

⁹ Vgl. Hab. 2, 6.

¹⁰ 1 Joh. 2, 19.

¹¹ heiligen und krönen : B; ἁγιάζει : ὁμοούσιος, wesensgleich : Terminus in der Trinitätslehre.

Natur seines Vaters, der seinem Vater gleich ist. Es gibt auch Leute, die mit den Genannten denselben Weg gehen und in das Netz des Todes und in die 'Schlinge der Unterwelt'¹ stürzen: Sie setzen das Geheimnis der Inkarnation herab und bringen es zum Wanken; ähnlich den früheren bringen sie neue Lästereien hervor. Denn jene, — wir erwähnten sie — die dem aus Gott stammenden Logos vor seiner Inkarnation den Vorzug der Gottheit entreißen, gehen falsch. Diese aber bekämpfen ihn nach seiner Inkarnation und [die Verwegenen]² machen ihm seine menschenfreundliche Güte zum Vorwurf. Sie überlegen wirklich nicht recht, wenn sie denken und erklären: Warum hat er Ja gesagt zur Inkarnation, zur Entäußerung seiner selbst (zum Sich-Selbst-Verschenken) und 'zum Wandel unter den Menschen'³, wo er doch wahrhaft Gott ist und mit seinem Vater den gleichen Thron innehat.

C. Du hast recht gesprochen, allein den Unverstand der [beiden häretischen Gruppen] rügt die heilige Schrift, die inspiriert ist, denn sie spricht wahr und richtig und stellt die Worte der beiden als falsch und nichtig hin und zeigt das Stehen auf dem rechten Weg denen, die klar mit dem Auge des Geistes das erhabene Geheimnis (das Geheimnis über uns) zu betrachten gewohnt sind.

Was sind das denn für unverständige Häretiker, die du nanntest, die die Inkarnation unseres Heilandes herabsetzen? Ich möchte dich bitten, mir zu zeigen, warum du dich so sehr darüber ärgerst.

P. Da siehst du recht. 'Ich eiferte für den Herrn'⁴ und bin wirklich sehr traurig hierüber, wenn ich sehe worauf ihre Worte hinauslaufen. Sie verfälschen diesen uns überlieferten Glauben und schmücken sich mit den Erfindungen des neuen Drachen und flößen den einfältigen Seelen den abgeschmackten und verdrehten Judaismus ein⁵.

C. Wer ist der neue Drache und was für Frechheiten hat er gegen den rechten Glauben gesprochen? Ich bitte dich: Erzähl' es mir genau!

P. Der neue und bösertige Drache ist der, dessen Zunge mit Gift gefüllt ist, der in der Überlieferung der heiligen Lehrer und in allen heiligen Schriften nicht steht, sondern neue Gelüste verkündet und nicht glaubt, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist, sondern Gebärerin Christi, des Menschen

¹ Sprichw. 9, 18.

² Der äthiopische Text hat das Wort **ገብረ** an dieser Stelle, das sich von **ገብረ** und **ገብረ** (DL 1186) clamare, vociferari, plorare, gemere ableitet; ihm entspricht im griechischen Text *οἱ θρασείς* (PG 75, 1256 D). Die Form **ገብረ** der Tübinger Handschrift ist « absque sensu bono », wie Dillmann schreibt (DL 1186).

³ Vgl. Bar. 3, 38.

⁴ 3 Kön. 19, 10.

⁵ Hier liegt eine antijüdische Tendenz vor, die nur der äthiopische Text aufweist.

sei. Noch viele andere Dingen erzählt er, die nicht mit dem rechten Glauben der katholischen Kirche übereinstimmen.

C. Ich glaube, Nestorius ist es, so denke ich; aber wie die Art seiner Lehre ist, kann ich nicht wissen. Aber warum behauptet er, daß die heilige Jungfrau nicht Gottesgebälerin sei?

P. Sie hat nicht den göttlichen Logos geboren, sagen sie, weil er vor ihr war, ja sogar vor aller Ewigkeit und Zeit, und ewig mit Gott dem Vater ist.

C. Sie leugnen klar und offen, daß der Emmanuel Gott ist; auch der Evangelist wird bei ihnen als Lügner angesehen, wenn er interpretierend sagt: « Emmanuel bedeutet Gott mit uns »¹. Denn so verkündete Gott Vater durch das Wort des Propheten², daß man den aus der Jungfrau dem Fleisch nach Geborenen Emanuel, menschgewordener Gott, nennen solle.

P. Sie glauben nicht, daß das der Sinn seines Wortes sei, sondern sie sagen: Gott war mit uns in [= im Sinne] einer Hilfeleistung. Denn er hat die Welt erlöst, indem er mit dem war, der aus der Frau geboren wurde.

C. Sag mir, war er nicht auch mit Moses in Ägypten, als jener die Israeliten aus ihren Bedrängnis dort herausführte 'mit starker Hand und erhobenem Arm'³, wie geschrieben steht? Und bei Josua finden wir später ausdrücklich, daß er ihm sagt: « Wie ich mit Moses war, so werde ich auch mit dir sein »⁴.

P. Recht so.

C. Deswegen wurde von diesen keiner Emmanuel genannt, denn dieser Name war ausschließlich dem vorbehalten (geeignet und bereitet), der dem Fleisch nach aus einer Frau in der Endzeit auf wunderbare Weise geboren wurde.

P. Wohlan denn, laß uns disputieren, wie Gott aus einer Frau geboren wurde; etwa so, daß der Logos Anfang oder Existenz⁵ aus der Jungfrau genommen hat?⁶

C. Weg mit einer solch' dummen und verdrehten Meinung! Blasphemie ist fürwahr diese Rede und [Zeichen] eines kranken Geistes, der sich dem Unsagbaren zuwendet: Das Wesen des Eingeborenen habe einen Anfang gehabt und die Existenz sich erworben. Vielmehr ist er als Gott ewig mit

¹ Matth. 1, 23.

² Vgl. Is. 7, 14.

³ Deut. 5, 15.

⁴ Jos. 1, 5.

⁵ Den Anfang seiner Existenz: B.

⁶ Der äthiopische Text lautet: **ጥንተ ፡ አው ፡ ሀልዎ ፡ እምነ ፡ ለድንግል ፡ ነሢኦ ፡ ቃል** #; die Berliner Handschrift hat: **ጥንተ ፡ ሀልዎ**. Der entsprechende griechische Text lautet: « ... ὅς τῆς ὑπάρξεως τῆς ἐν αὐτῇ τε καὶ ἐξ αὐτῆς μετεσχηκότος τοῦ λόγου; » Hat der Logos teilgenommen an der Existenz, die dem Weibe innewohnt und aus ihm stammt? (PG 75, 1260 A).

dem ihn zeugenden Vater, denn aus ihm und seinem Wesen ward er in unaussprechlicher Weise gezeugt. Wenn sie aber genau wissen wollen, wie und auf welche Weise er in unserer Gestalt erschienen ist und Mensch wurde, so verkündet der heilige Evangelist Johannes, indem er sagt : « Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt ; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen wie¹ die Herrlichkeit des Eingeborenen² vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit »³.

P. Sie sagen, aber wenn der Logos Fleisch wurde, so hat der Logos seine Natur aufgegeben und ist fortgegangen aus dem, was er einst war.

C. Das ist ja Unsinn und die Ausgeburt eines entarteten Geistes. Für sie scheint der Ausdruck 'ist geworden' eine Veränderung und Verwandlung zu besagen, wenn es heißt : Das Wort ist Fleisch geworden⁴.

P. Ja, sie stellen ihre Meinung auf, indem sie sich auf die heilige Schrift als Autorität berufen, und behaupten : Von der Frau Lots erzählt man sich, daß sie zur Salzsäule wurde⁵, und vom Stabe Moses' wird berichtet, daß er ihn auf die Erde warf und er eine Schlange der Erde geworden sei⁶. Und wahrlich, das geschah durch eine Veränderung und Verwandlung, was mit 'ist geworden' bezeichnet wird.

C. Was wollen die Menschen damit sagen, wenn sie singen mit den Worten : « Gott ist uns Zuflucht geworden »⁷, und weiterhin sprechen : « Du bist uns Zuflucht geworden von Geschlecht zu Geschlecht »?⁸ Soll etwa der Ausdruck 'ist geworden' bedeuten, er verlor seine Gottheit? Durch Veränderung sei er zu einer Zuflucht geworden und durch Verwandlung sei er zu etwas geworden, was er vorher nicht war, indem er seine Gottheit aufgab?

P. Ist nicht die Bezeichnung 'Verwandlung der Gottheit' Lüge und Frivolität, denn die Gottheit ist unwandelbar und unveränderlich ihren Natur nach (von dem, was sie ist) und sie bleibt in Ewigkeit, mögen sie auch rufen zu ihr⁹ mit den Worten : « Eine Zuflucht bist du uns geworden »¹⁰.

C. Sehr richtig und treffend ! Sieh doch : es ist eine Frivolität und Blasphemie zu behaupten oder zu glauben, es gäbe eine Verwandlung der Gottheit ; allerdings heißt es an anderer Stelle 'er ist geworden', aber er ist nicht durch Verwandlung geworden, denn das wäre der Gottheit nicht angemessen.

¹ Wie : fehlt in ACT.

² + Logos seines Vaters : O.

³ Joh. 1, 14.

⁴ Joh. 1, 14.

⁵ Vgl. Gen. 19, 26.

⁶ Vgl. Ex. 4, 3.

⁷ Vgl. Ps. 93, 22.

⁸ Vgl. Ps. 89, 1.

⁹ Zu ihr : fehlt in BCN.

¹⁰ Vgl. Ps. 93, 22.

P. Wie können wir dann sagen : « Das Wort ist Fleisch geworden ¹, wenn er seiner Natur nach unveränderlich und unwandelbar ist und wir ihm das wahren [müssen].

C. Der allweise Paulus, der Verwalter der Geheimnisse Christi², der Diener der Verkündigung der Evangelien, erklärt mit den Worten : « Ein jeder von euch habe die Gesinnung, die in Jesus Christus war, der in der Gestalt Gottes und nicht durch Raub Gott gleich war; vielmehr entäußerte er sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen ähnlich und im Äußeren wie ein Mensch; er erniedrigt sich und wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zu seinem Tod am Kreuz »³.

Sieh nun, daß der eingeborene Logos, der Gott ist und seiner Natur nach aus Gott stammt, 'der Abglanz der Herrlichkeit und Ebenbild der Gestalt des Erzeugers'⁴, Mensch wurde ohne Veränderung und Vermischung oder dergleichen; sondern indem er sich erniedrigte, statt der Freude, die ihn erwartete, der Schmach nicht achtete⁵ und den Stand des Menschen hochschätzte, wünschte er, als Gott das dem Tode Unterworfene aus der Sünde zu erheben und es in den früheren Zustand zurückzusetzen, indem er sich das Fleisch der Menschen zu eigen machte. Auch war das Fleisch nicht unbeseelt, wie die Häretiker behaupten, sondern ein Leib mit einer vernünftigen Seele, der dem Logos angemessen war. Auch hielt er den für die Menschwerdung entsprechenden Weg nicht für unwürdig, wurde wie wir geboren und blieb doch das in seiner Gottheit, was er früher war. Und zwar wurde er auf wunderbare Weise dem Fleische nach aus einer Frau geboren, denn das dürfte wohl anders nicht möglich sein, da er Gott seiner Natur nach ist, — unberührbar und unkörperlich — in unserer Gestalt denen zu erscheinen, die auf der Erde sind, als durch die Inkarnation. Denn während in ihm und in ihm allein der Vorzug der Gottheit ist, wie es sich ziemt, manifestiert er seine Inkarnation in unserer Natur; er ist ja Gott und Mensch zugleich ohne Trennung, einen Menschen ähnlich, während er Gott ist; in seinem Äußeren erschien er wie ein Mensch und doch ist er Gott, der⁶ in unserer Gestalt erschien, ein Herrscher in Knechtsgestalt. Und so behaupten wir, daß das Wort Fleisch wurde, und auf diese Weise glauben wir, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist.

P. Willst du, daß wir über deine Worte disputieren mit den Argumenten der Häretiker und daß wir durch einen Vergleich unseren Geist zu höchster

¹ Joh. 1, 14.

² Vgl. 1 Kor. 4, 1.

³ Phil. 2, 5-8.

⁴ Vgl. Hebr. 1, 3.

⁵ Vgl. Hebr. 12, 2.

⁶ Wie ein Mensch und doch ist er Gott, der : fehlt in T; hier handelt es sich wahrscheinlich um eine Haplographie, die sich beim Abschreiben ergab.

Subtilität anstrengen oder schweigen und dadurch anerkennen, daß deine Worte richtig sind.

C. Mir scheint zwar, daß unsere gesamte Darlegung weise, fehlerlos (ohne Grund zum Fehlen), gut angelegt ist und nicht von der inspirierten Schrift abweicht. Aber sag nur das Gewünschte, denn eine Gegenüberstellung wird uns doch sicher nützlich sein.

P. Sie erklären, daß der weise Paulus über den Sohn geschrieben habe, er sei Fluch und Sünde geworden, weil es heißt : « Den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde¹ gemacht »², für uns Juden. Und wiederum heißt es : « Christus hat uns aus dem Fluche des Gesetzes erkauft, dadurch daß er unseretwegen zum Fluch wurde »³. Wenn auch Paulus so schreibt, so ist Christus doch nicht Sünde und Fluch geworden, sondern in einer anderen Allegorie spricht [hier] die heilige Schrift. Und analog dem Wort, sagen sie, wird bei uns der Satz aufgefaßt : « Das Wort ist Fleisch geworden »⁴.

C. Ist es etwa richtig, die Aussage 'Er wurde Fluch und Sünde' so mit dem Satz zu vergleichen, der da lautet : 'Er wurde Fleisch' ? Auch noch mittels eines anderen Beispieles führt der Weg der Überlegung in die Tiefe.

P. Wie meinst du das ?

C. Wir sagen ihnen : Der die Sünde⁵ nicht kannte, wurde zur Sünde unsretwegen und er erlöste uns aus dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde.

P. Wie könnten wir wohl die Art und Weise der Inkarnation ergründen, da der Eingeborene sich inkarnierte und Mensch wurde zu seiner Zeit ?

C. Mit der Lehre von der Fleischwerdung hängt alles zusammen, was ihm ihretwegen gemäß seinem Willen widerfuhr. Er entäußerte sich selbst, wie es heißt : Er hungerte und ermüdete, wo er doch nicht müde wurde in seiner Gottheit, denn alle Kraft ist sein, wie man auch nichts sagen könnte⁶, er hungerte, da er doch Nahrung und Leben für alle ist. Hätte er nicht den Leib, der hungerte und auf dem die Mühe lastete, als seinen eigenen betrachtet, so wäre er wohl nicht 'den Sündern zugezählt worden'⁷, wie die Juden erklären. Eben in diesem Sinn behaupten wir : Er ist zur Sünde geworden. Er wäre nicht zum Fluch für uns geworden, angeheftet ans Kreuz, wenn er nicht Fleisch geworden wäre, das heißt, sich nicht inkarniert hätte und

¹ Zum Sünder : BCLOP.

² 2 Kor. 5, 21.

³ Gal. 3, 13.

⁴ Joh. 1, 14.

⁵ + das Verbrechen und alle Werke des Fleisches : A (in den Text eingefügt; es handelt sich um eine homiletische Erweiterung).

⁶ Wie man auch sagt : C.

⁷ Vgl. Is., 53, 12.

Mensch geworden wäre wie wir um unsretwillen in der einem Menschen entsprechenden Geburt aus der heiligen Jungfrau.

P. Ich stimme mit dir überein, du denkst richtig.

C. Es ist Dummheit, vergleichend zu behaupten, daß 'er wurde Fluch und Sünde' dasselbe sei wie 'er wurde Fleisch'.

P. Wieso? (In welchem Sinn des Wortes?)

C. War er denn nicht zum Fluch geworden, um den Fluch zu lösen, wurde er nicht zur Sünde¹, um die Sünde zu zerstören? P. So sprechen auch sie.

C. Wäre also dieser ihr Vergleich richtig und träfe diese Analogie zu 'Wie er Fluch und Sünde wurde, in eben diesem Sinne wurde er Fleisch', so halte dir vor Augen: Er wurde doch zum Fluch, um den Fluch zu vernichten, er wurde Sünde, um die Sünde zu zerstören, er wurde — analog dazu — Fleisch, wie sie erklären; diese Überlegung führt also offensichtlich zu der Behauptung: Er wurde Fleisch, um das Fleisch zu vernichten. Wie konnte er dann sein Fleisch unvergänglich und unverwüstlich² machen, denn er brachte seinen Leib in den Urzustand und ließ nicht zu, daß er in der Verwesung des Todes bliebe, gemäß der uns anhaftenden Strafe für die Verfehlung Adams [= Erbsünde]. Er hat vielmehr das unvergängliche Fleisch Gottes, sein eigenes Fleisch, dazu ausersehen³, über Verwesung und Tod zu triumphieren.

P. Du hast recht gesprochen.

C. Irgendwo erklärt die heilige Schrift, der erste Mensch — das ist Adam — sei zu einer 'lebendigen Seele' geworden, der zweite aber — das ist Christus — zu einem 'lebendigmachenden Geist'⁴. Ist es nicht so, daß er, wie er zum Fluch wurde und dadurch den Fluch von uns nahm, zur Sünde wurde und dadurch die Sünde vernichtete, daß er so zu einem lebenspendenden Geist wurde und dadurch den Geist der Sünde entfernte? Denn sie führen den Ausdruck 'er ist geworden' ad absurdum, wenn sie sagen: «So erklären wir: Wie er Fleisch wurde, so wurde er Fluch und Sünde».

Inkarnation und Menschwerdung des Logos werden also aufgegeben⁵, die Aussage 'Das Wort ist Fleisch geworden'⁶ nehmen sie nicht als wirklich, sondern als analog; [damit] schwindet die Lehre des ganzen Mysteriums dahin: Christus wäre nicht geboren, nicht gestorben, nicht auferstanden und die Verkündigung der heiligen Schriften würde nichts bedeuten. Wo bleibt

¹ War ihm (ihnen: P) nicht die Sünde zugefallen: BNOT.

² + und sündenlos: B (in den Text eingefügt).

³ Zwei Verben im äthiopischen Text: ረሰዖ : ወአገሐሂ.

⁴ Vgl. 1 Kor. 15, 45.

⁵ Aktivkonstruktion: BLP.

⁶ Joh. 1, 14.

da der Glaube und wo das Wort des Glaubens, das wir verkündigen?¹ Wie hätte Gott ihn auferwecken können von den Toten², wenn er nicht gestorben wäre? Wie hätte er sterben sollen, wenn er nicht dem Fleisch nach geboren wäre? Wo bliebe die Auferstehung von den Toten, die Hoffnung der Gerechten, die sie zu einem Leben ohne Ende³ führt, wenn Christus nicht auferstanden wäre? Wo bleibt das Leben (Lebendigmachung) des menschlichen Leibes, das durch die Teilnahme an seinem heiligen Fleisch und Blut entsteht?

P. Behaupten wir also in diesem Sinn, daß der Logos Fleisch wurde durch seine Geburt aus einer Frau dem Fleisch nach in der Endzeit, wie man annimmt⁴, während er doch vor der Weltzeit als Gott existiert?

C. Ganz recht! So ist er uns gleichgeworden in allem, ausgenommen die Sünde, Zeuge [dafür] ist der allweise Paulus, wenn er sagt: « Da die Kinder an Blut und Fleisch teilhaben, so hat auch er an Blut und Fleisch teilgenommen, um durch seinen Tod den Machthaber des Todes (der die Gewalt des Todes innehat), den Teufel, zu vernichten und all die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr ganzes Leben hindurch in Knechtschaft sind »⁵. Er nimmt sich ja nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an. Deshalb ist er auch in allem den Brüdern ähnlich geworden. Die Verähnlichung in allem aber hat ihren Ausgang und Anfang in der Inkarnation, in der Geburt aus dem Weibe und im Erscheinen dessen im Fleische, der seiner Natur nach unsichtbar ist und unsertwegen uns gleich wurde, wo er doch der Erhabene aus der Höhe ist, der sich in seiner Menschwerdung erniedrigte, wo ihm der höchste Thron zukommt, der sich in den Stand der Sklaven⁶ begab, wo er doch Gott seiner Natur nach ist, denn Gott war das Wort⁷.

P. Du denkst richtig. Aber schau, was sie sagen: Unvernünftig und unrichtig sei die Aussage, daß der Logos, der aus Gott dem Vater gezeugt wurde in unaussprechlicher und unbegreiflicher Weise, ein zweites Mal aus einer Frau geboren ward. Das hebe seine erste Geburt auf⁸, die auf gotteswürdige Weise aus seinem Vater erfolgte.

¹ Vgl. Röm. 10, 8.

² + als Grund der Hoffnung für die Toten: BLO, A (in den Text hineinkorrigiert).

³ Zählbar: C.

⁴ Wie bekannt ist: BC.

⁵ Hebr. 2, 14-17.

⁶ In den Stand der Knechtschaft: T

⁷ Joh. 1, 1.

⁸ Griech. Text: 'Απόχρη γὰρ αὐτῷ, φασὶ τὸ ἅπαξ ἐκ Πατρὸς γεννηθῆναι θεοπρεπῶς. Es habe ihm seine einmalige Geburt genügt, die ... (PG 75, 1268 A). Der äthiopische Text:

እስመ : ይኩሰ : ሎቱ : ልደቶ : ቀዳማይተ : ዘእምአቡሁ : ተወልደ : በዘይደሉ : ለመለኮት ። verschärft die nestorianische These.

C. Sie bekämpfen offensichtlich den Sohn, er habe nicht den rechten Entschluß gefaßt, als er sich unsertwegen freiwillig entäußerte¹. Unwahr und aufgehoben² ist bei ihnen das große Glaubensgeheimnis, sagen sie; die dem Fleische nach unternommene Menschwerdung des Eingeborenen nütze den Erdbewohnern nichts, werfen sie ihm vor. Aber das Wort der Wahrheit ist nicht nur stärker gegenüber dem Geschwätz der Dummen, sondern beweist [auch], daß sie ohne Verstand daherreden und auch nicht im geringsten das Mysterium Christi begreifen: Gott Vater zeugte den Sohn aus seiner Natur in einer einzigen Zeugung, denn er wollte in ihm das Menschengeschlecht [nur] auf dem Wege seiner Inkarnation, das heißt Menschwerdung, retten, die nur durch die Geburt aus dem Weibe möglich war, damit der aus Gott Vater gebotene Logos uns ähnlich und das Gesetz der Sünde in den Gliedern seines Leibes verurteilt würde und er, der den Tod nicht kannte, den Tod vernichte. 'Denn wie wir an seinem Tod Anteil nehmen, werden wir an seiner Auferstehung teilnehmen'³. Ganz offensichtlich ist der, der immer war, dem Fleische nach geboren worden und hat in sich unseren Zustand wiederhergestellt, damit die Söhne des Fleisches — das sind wir, die wir glauben — in ihm verblieben und gerettet würden, damit er das Unsrige sich zu eigen machte und wir das Seinige erwürben». « Er wurde nämlich arm unsertwegen, obwohl er reich war, damit wir durch seine Armut bereichert würden »⁴. Die aber behaupten, daß es nicht der Logos gewesen sei, der Fleisch wurde, und daß er nicht dem Fleisch nach aus dem Weibe geboren sei, lösen den Glauben auf. Denn wenn er nicht arm geworden ist trotz seines Reichtums, indem er sich aus Menschenfreundlichkeit zu uns entäußerte, dann sind wir auch nicht mit dem Seinigen bereichert worden, sondern noch in Not und Fluch, Tod und Sünde verstrickt. Der Logos aber, insofern er Fleisch wurde, nahm all' das von der menschlichen Natur hinweg, was ihr infolge des Fluches zugestoßen war. Wenn sie aber die Wurzel⁵ unseres Heiles ausreißen und die Grundlage unserer Hoffnung zerstören, wo bleibt dann die Lehre von der Menschwerdung? Denn wenn, wie ich sagte, das Wort nicht Fleisch geworden ist und es nicht den Herrscher des Todes erschüttert hat, dann ist er nicht zerstört und auch die Sünde in keiner Weise aufgehoben — sie lügen, indem sie so sprechen — vielmehr stehen wir dann noch in Verbindung mit der Übertretung der erste Menschen, des Adam, und haben keine Hoffnung auf das Heil, welches unser Herr und Heiland Jesus Christus gewirkt hat.

¹ + und dahingab : C.

² Wortumstellung.

³ Vgl. Röm. 6, 5.

⁴ Vgl. 2 Kor. 8, 9.

⁵ + Medikament : ABNO.

P. Ich habe verstanden, was du gesagt hast.

C. Wer ist nur der, von dem wir glauben, daß er an unserem Blut und Fleisch teilgenommen hat¹, wenn er seiner Natur nach doch nicht wie wir war? Aber so darf man es wohl nicht ausdrücken. Niemand nimmt fürwahr an uns durch Blut und Fleisch teil, wenn er Mensch ist, denn der Mensch ist durch seine Entstehung Blut und Fleisch und das auf Grund seiner Natur. Wie soll er an uns teilhaben? Da aber der Logos eine andere Natur hat, nimmt er an uns teil durch Blut und Fleisch, was er nicht seiner Natur nach ist. Sind ihre Worte nicht töricht?

P. Ja wirklich! (Offensichtlich mit Recht)

C. Betrachte, wie es auch von einem anderen Blickpunkt her ungerecht ist von denen, die versuchen, die Geburt des Wortes Gottes aus einer Frau dem Fleische nach zu widerlegen, indem sie so zu uns sprechen. Wie sollte sein Leib Leben spenden, wenn er nicht der Leib dessen wäre, der das Leben² ist? Und wie sollte uns das Blut Jesu³ von all' unserer Sünde reinigen, wenn es wirklich nur das [Blut] eines unansehnlichen, der Sünde unterworfenen Menschen wäre? Wie hätte Gott Vater⁴ seinen Sohn gesandt, 'geworden aus dem Weibe, unterworfen dem Gesetze'⁵? Wie hätte er die Sünde an seinem Leibe gerichtet?⁶ Das fürwahr könnte wohl nicht ein einfacher Mensch, wie wir und mit uns der Sünde unterworfen, die Sünde zu richten. Aber weil es sich um den Leib dessen handelt, der die Sünde nicht kannte, hat er mit Berechtigung die Tyrannei der Sünde entfernt durch eben diesen seinen Leib und mit seinem Reichtum hat der göttliche Logos unser Fleisch bereichert durch die unaussprechliche und nicht darlegbare Einigung und es heilig, lebenspendend und voll der göttlichen Gnade gemacht.

In dem Erstling Christus sind wir erneuert worden und wurden erhaben über Vergänglichkeit und Sünde. Und es ist wahr, was der selige Paulus sagt: « Wie wir das Abbild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Abbild des Himmlischen tragen »⁷, das heißt Christi. Als himmlischer Mensch wird Christus verstanden, nicht, weil von oben, vom Himmel her sein Leib herabkam, sondern weil der Logos, obwohl er Gott war, aus dem Himmel herabstieg und uns ähnlich wurde, das heißt, dadurch daß er aus einer Frau geboren wurde dem Fleische nach und aus ihr einen Leib

¹ Vgl. Hebr. 2, 14.

² Christus, das Leben : C.

³ Christi : BLOP.

⁴ Vater : fehlt in C.

⁵ Gal. 4, 4.

⁶ Vgl. Röm. 8, 3.

⁷ 1 Kor. 15, 49.

annahm und dabei das, was er anfangs war, blieb : ein von oben, von den Himmeln über alles erhabener Gott in seinem Leib. Irgendwo sagt der selige Johannes über ihn : « Der von oben kommt, ist über allem »¹, denn er war und blieb der Herr von allem ; auch als er in Knechtsgestalt kam infolge seiner Inkarnation, blieb er Gott. Deshalb ist auch das Mysterium Christi wunderbar und paradox.

Irgendwo spricht auch Gott Vater durch einen der Propheten zu den Juden : « Seht, ihr Verächter, schwindet hin und staunt : Denn ein Werk wirke ich in euren Tagen, welches ihr nicht glaubt², wenn man es euch berichtet ».³ Wegen der Paradoxie⁴ nämlich und dem Wunderbaren im Mysterium Christi wagen sie⁵, es nicht zu glauben, da sie nicht erkennen, daß er Gott in seiner Inkarnation ist ; und der über aller Schöpfung ist, ist in unserem Maß, der Unsichtbare erschien im Fleische, der vom Himmel, von oben in der Gestalt von uns Irdischen, der Unfaßbare greifbar im Fleisch, und der Freie gemäß seiner Natur war in Knechtsgestalt, der die ganze Schöpfung Segnende wurde zum Fluch, der Gerechte wurde den Sündern gleich, ja bis zum Tod schritt unser Leben, das da ist in Christus.

Denn es war nicht der Leib eines anderen, der den Tod gekostet hat, sondern der Leib des wirklichen Sohnes. Ist nun irgend etwas, worin du mir widersprichst in meiner Darlegung oder hältst du sie für gut ?

P. Keineswegs gibt es etwas, worin ich dir widerspreche.

C. Schenk mir auch beim folgenden Beachtung ! (Achte auf mich in diesem wie im ersten !)

P. Was meinst du denn ?

C. Irgendwo hat Christus zu denen gesagt, die die Auferstehung der Toten auflösen wollten : « Habt ihr denn nicht gelesen » — sagt er dort — « daß der, der die Menschen erschuf, sie als Mann und Frau erschuf »⁶. Und der selige Paulus schreibt : « Die Ehe sei heilig in allem und ihr Bett ohne Befleckung »⁷. Wieso hat das eingeborene Wort Gottes, da es uns ähnlich werden wollte, nicht auf menschlichem Wege, durch Beischlaf, die Geburt seines Leibes bewirkt ? Er hat nämlich einer Inkarnation aus dem Ehebett nicht zugestimmt, sondern der [Inkarnation] aus der hehren

¹ Joh. 3, 31.

² Welches ihr nicht anerkennt : BCN.

³ Hab. 1, 5 ; Apg. 13, 41.

⁴ Alle Handschriften haben die Form **በትዕውርቱ**, es muß aber heißen **በትውዕርቱ** : paradoxia ; **ተወዕረ** oder **ተውዕረ** III, 3 mente comprehendere non posse (DL 926).

⁵ Sie disputieren : C.

⁶ Matth. 19, 4.

⁷ Hebr. 13, 4.

Jungfrau, die den Beischlaf nicht kannte und vom Geiste empfing, *während die Gotteskraft sie überschattete, wie geschrieben steht¹. Wie ist es nun, da Gott die Ehe nicht verachtet, sie vielmehr besonders gesegnet hat, weshalb hat er aus der Jungfrau, die vom Geist empfangen hatte, seinen Leib sich bereitet? Obwohl der Logos fürwahr Gott ist, wurde er Fleisch.

P. Dazu möchte ich nichts weiteres sagen.

C. Wie, war alles nicht richtig, was wir sagten und überlegten? Der Sohn ist doch, wie ich erklärte, gekommen und Mensch geworden und er hat uns in sich erneuert und zwar zuerst in der heiligen, wunderbaren, wirklichen paradoxen Geburt und dem Lebensablauf (= Leben, wie es war).

Gezeugt wurde er zuerst aus dem Heiligen Geist dem Fleisch nach, damit seine Gnade auf uns überströme als Weg des Lebens; nicht soll unsere geistige Wiedergeburt 'aus dem Blute geschehen, nicht aus dem Verlangen des Fleisches, auch nicht aus dem Verlangen des Mannes, sondern aus Gott'² dem Heiligen Geist soll uns die Erneuerung und die wahre geistige Ähnlichkeit mit dem Logos werden. Wir sollen doch Gott 'Vater' nennen und durch ihn unvergänglich werden, weil wir den ersten Vater, das ist Adam, in dem wir zugrunde gingen, verlassen haben. Irgendwo sagt Christus: « Nennt keinen von euch auf der Erde 'Vater', denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln ist »³. Auch ist er um unsertwillen uns gleich geworden, um uns zur Würde seiner Gottheit zu erheben. Er sprach: « Ich gehe zu meinem und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott »⁴. Denn der Himmlische ist der Natur nach für ihn sein Vater, für uns aber unser Gott. Und ferner, da der wahre, wesenhafte Sohn uns gleich wurde, nennt er seinen Vater 'Gott'⁵, wie es der Inkarnation zukommt. Er erlaubte uns aber, zu seinem Vater 'unser Vater' zu sagen, denn es steht geschrieben: « Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben »⁶.

Wenn wir aber törichterweise die der unseren gleiche Geburt des Wortes Gottes auflösen, die nach dem Wort des weisen Paulus offensichtlich den Vorrang hat (von dem das Wort des weisen Paulus offen erklärt, daß es im Vorrang ist)⁷, in dem sollen wir dann umgestaltet und Kinder Gottes werden im Geiste nach seinem [= Pauli] Glauben? Wie bekamen wir seinen Vorrang oder wer erhob uns zur Würde?

¹ Vgl. Luk. 1, 35.

² Vgl. Joh. 1, 13.

³ Matth. 23, 9.

⁴ Joh. 20, 17.

⁵ Passivkonstruktion: C.

⁶ Joh. 1, 12.

⁷ Vgl. Kol. 1, 18.

P. Mir scheint, daß auch sie so sprechen werden : Durch seine Menschwerdung erlangten wir die erste Würde¹ wieder.

C. Wie kann das aber wahr sein, wenn er sich nicht inkarniert hat und Mensch geworden ist, dadurch daß er sich einen menschlichen Leib zu eigen gemacht hat in einer unzertrennlichen und unteilbaren Einheit, indem er als sein eigener [Leib] angesehen wird und nicht als der eines anderen. So durften wir uns auch mit der Gnade der Annahme an Sohnes Statt (mit der Annahme an Sohnes Statt und der Gnade) schmücken und sollten Geistgeborene werden, da er die menschliche Natur hatte. Und das, meine ich bei mir, hat der selige Paulus recht treffend ausgedrückt : « Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen »². Und irgendwo bezeichnet er den ersten Menschen als Irdischen, den letzteren aber als Himmlischen. Er sagt auch : « Wie aber der Irdische, so auch die Irdischen und wie der Himmlische, so auch die Himmlischen »³.

Denn Irdische sind wir, insofern der Irdische [= Adam] auf uns den Fluch der Vergänglichkeit geschickt hat, wodurch (auf diesem Wege) die Sünde in die Glieder unseres Leibes eingedrungen ist; Himmlische sind wir geworden, insofern Christus uns aufgenommen hat. Denn während er Gott ist in seiner Natur und aus dem vollkommenen Gott stammt, ist er, der Körperlose, aus der Höhe herabgestiegen in unser Maß und auf wunderbare Weise dem Fleisch nach gezeugt aus dem Geist, damit auch wir heilig und unvergänglich würden, so daß durch ihn wiederum (als zweiten) seine Gnade auf uns übergeht.

P. Zutreffend hast du gesprochen.

C. Wie wollen sie erklären, daß er uns, seinen Brüdern, gleich geworden ist?⁴ Oder wer ist es, von dem bekannt ist, daß er uns ähnlich wurde in unserer Gestalt, wenn er nicht seiner Natur nach [vorher] ein anderer und uns unähnlich war?

Denn der, der Knecht genannt, wurde uns ähnlich; er formte sich von einem in einen anderen um, während er doch ein anderer blieb und sich nicht anglich : anders seine Gestalt, anders sein Wesen. Wenn der Eingeborene auch in seiner Natur uns nicht gleich war, sagt man, er wurde uns ähnlich und Mensch wie wir. Das ist wahr, seine der unseren ähnliche Geburt war sowohl wirklich [= ordnungsgemäß] als auch in sich wunderbar, weil Gott Fleisch wurde. Wir glauben auch wirklich, daß der Leib, den er mit sich vereinigte, eine vernünftige Seele hatte (Seele und Vernunft hatte); denn

¹ Den Vorrang der Würde : CP.

² 1 Kor. 15, 49.

³ 1 Kor. 15, 48.

⁴ Vgl. Hebr. 2, 17.

der göttliche Logos hat den besseren Teil des Menschen, das ist die Seele, nicht beiseite geschoben und in Weisheit nur das Heil des Leibes bewirkt.¹

P. Ich bin derselben Ansicht, du glaubst das Richtige.

C. Wenn unsere häretischen Gegner behaupten, es sei falsch, die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen, es sei aber richtig, sie Christusgebärerin² zu nennen, dann sprechen sie öffentlich Lästerungen aus und trennen den Sohn von seiner göttlichen Natur. Wenn sie aber wirklich glauben, daß der Eingeborene, der Gott ist, Fleisch³ wurde, warum tragen sie dann Bedenken, diejenige Gottesgebärerin zu nennen, die ihn dem Fleisch nach geboren hat?

P. Ja, sagen sie, nur dem aus dem Weibe und dem Samen Davids stammenden kommt es zu, Christus genannt zu werden, wegen der Salbung, da er mit dem Geiste gesalbt wurde: Christus bedeutet doch 'Gesalbter'. Der göttliche Logos aber in seiner Natur bedarf keiner Salbung, denn er ist in seiner Natur heilig. Der Name Christus bedeutet Salbung, das heißt Messias.

C. Du hast richtig betont, daß er wegen der Salbung Christus, das heißt Messias, genannt wird, wie wegen seines Botenseins (Wanderns) einer 'Apostel' genannt wird und wegen seines Dienens (Geschicktwerdens)⁴ einer Engel heißt. Denn solche Namen bezeichnen wahrlich Aufgabe und Amt und sind nicht Namen für Wesenheit und Person und ähnlichem. Die Propheten wurden [auch] Gesalbte genannt, das heißt Messias, wie in den Psalmen steht: « Rührt nicht meine Gesalbten an! »⁵ und auch Habakuk spricht: « Du bist ausgezogen zur Rettung deines Volkes, zu retten deinen Gesalbten »⁶.

Aber ich ersuche dich, sag mir: Leugnen sie nicht, daß Christus einziger Sohn ist und menschengewordener Herr und daß er als das eingeborene Wort des Vaters Fleisch wurde?

P. Vielleicht glauben sie so, jedoch behaupten sie, der Name Christus zieme sich nicht für den aus Gott dem Vater stammenden Logos, denn die Bedeutung des Wortes Gesalbter ist Messias; die göttliche Natur aber sei nicht gesalbt worden. Sie erklären weiter, daß der Name Christus nicht

¹ Griech. Text: Οὐ γάρ τοι τὸ κρείττον τῶν ἐν ἡμῖν ἀφείς, τούτέστι ψυχὴν, μόνου πεποιήται φειδῶ γηῖνον σώματος, ἀλλ' ὁμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος προενόησε σοφῶς Θεὸς ὢν ὁ Λόγος. Denn der Logos hat nicht den besseren Teil in uns, das heißt die Seele, abgetan und sich nur um den irdischen Leib gesorgt, sondern er hat als Gott (indem er Gott ist) für Seele und Leib zugleich weise gesorgt. (PG 75, 1275 D).

² Gebärerin Christi, des Menschen: A.

³ Fleisch: fehlt in C.

⁴ Oder: seiner Aufgabe: C.

⁵ Ps. 104, 15.

⁶ Vgl. Hab. 3, 13.

unter den Namen der Trinität sei, wie wir den Vater¹ und den heiligen Geist verkünden.

C. War denn unsere Darlegung über ihn bis jetzt nicht recht? Sag aber, was du [sagen] willst, und verbirg nichts! Du wirst es schön machen.

P. Hör also, in den heiligen Schriften wird der eingeborene Sohn mit einer Fülle [von Namen] genannt. Er wird Gott, Herr, Licht und Leben genannt, auch König und Herr der Heerscharen, Heiliger und Allmächtiger. Aber wenn sie mit solchen Namen auch den Vater und den Heiligen Geist benennen wollen, so liegt darin keine Geringschätzung, denn die Natur der heiligen Trinität ist eine und eine ist ohne Zweifel auch die göttliche Würde.

Wenn sie aber dem Eingeborenen mit Recht den Namen Christus zuschreiben, so könnte dieser Name, das heißt Christus, widerspruchslos mit jenen Namen verwendet (genannt) werden². Aber dieser Name ziemt sich nicht für den Vater und den Heiligen Geist. Wenn sich aber dieser Name für den Vater und den Heiligen Geist nicht ziemt, so ziemt er sich auch nicht für den Eingeborenen, vielmehr paßt er wirklich für den aus dem Samen Davids [Geborenen], weil man ihm ohne Widerspruch eine Salbung des Geistes zuschreibt und ihm ein solcher Name zukommt.

C. Auch wir stimmen zu, daß die Benennungen der göttlichen Würde Vater, Sohn und Heiliger Geist [gemeinsam] sind, und wir sind gewohnt, mit gleicher Ehre zusammen mit dem Erzeuger auch den aus ihm gezeugten Sohn und den Heiligen Geist zu krönen. Aber, o meine Brüder, dieser [Name]³ Christus und seine Bedeutung, die da ist Salbung, ist, so behaupte ich, dem Eingeborenen mit den Merkmalen der Inkarnation zuteil geworden. Denn offen wird für die von Salbung gesprochen, die begreifen, daß er bei seiner Menschwerdung gesalbt wurde und als solcher bezeichnet wird⁴.

Wenn wir über das Wort sprechen, nicht wie es bei der Menschwerdung und Inkarnation war, sondern wie es außerhalb der Inkarnation und Menschwerdung war⁵, nämlich als eingeborenes, göttliches Wort, dann müßten wir mit Recht sagen: Offensichtlich ist der Name Christus, das heißt Gesalbter, für den Eingeborenen nicht geziemend, für ihn, der nicht gesalbt wurde⁶. Da aber die heilige Schrift berichtet, daß er wirklich Fleisch geworden ist, kommt ihm auch der Name Christus zu, das heißt die Salbung, die ihm in der Inkarnation zuteil wurde.

¹ + und Sohn : C.

² « so kann mit diesem Namen, das heißt Christus, widerspruchslos auch der Vater wie der Heilige Geist bezeichnet werden, allein » : AT.

³ Name : A.

⁴ Oder : und das wird berichtet; vgl. Apg. 10, 38.

⁵ « sondern — war » : P am Rand nachgetragen.

⁶ Für ihn, der nicht gesalbt wurde : P am Rand nachgetragen.

Schreibt doch der allweise Paulus die Worte : « Der, der heiligt, und der, der geheiligt wird, aus einem sind sie ; darum schämt er sich auch nicht, sie Brüder zu nennen, indem er sagt : Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden »¹. Denn er wurde mit uns geheiligt, nachdem er in seinem Leib uns gleich geworden war. Daß es aber wirklich der Sohn war, der gesalbt wurde und Fleisch ward in einer vollkommenen Menschwerdung, das bezeugt der hehre David, wenn er über den Sohn spricht : « Dein Thron, o mein Gott, steht in alle Ewigkeit, ein Zepter der Gerechtigkeit ist das Zepter deiner Herrschaft. Die Gerechtigkeit hast du geliebt und das Unrecht gehaßt, deswegen hat dich der Herr, dein Gott, gesalbt mit dem Öl der Freude vor deinen Gefährten »².

Betrachte nun, wie er ihn Gott nennt, ihm einen ewigen Thron gibt und von ihm sagt, daß er von Gott gesalbt sei, offenbar von Gott Vater mit einer wunderbaren Salbung vor seinen Gefährten, das sind wir. Wenn er auch Mensch wurde, war er in Wahrheit doch der göttliche Logos und nicht war der Vorzug seiner Natur verborgen, sondern er war in sich vollkommen und 'voll der Gnade und Wahrheit'³ nach dem Ausspruch des Johannes. Denn er war in seiner Gottheit und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, wie geschrieben steht.⁴ Zusammen mit dem Maß seiner menschlichen Natur schreibt er sich auch die Eigenschaften der menschlichen Natur zu. Er wird Christus, das heißt Gesalbter, genannt, wenn wir auch nach unserer Überlegung wissen, daß er keine Salbung empfing in seiner göttlichen Natur, da der Logos doch Gott ist. Andernfalls erklär' bitte : Wie könnten wir sonst wohl glauben⁵, daß *Christus einer ist*, als Sohn und als Herr, wenn der Eingeborene die Salbung verschmäht und nicht dem Maß der menschlichen Natur zugestimmt hätte ?

P. Auf einem anderen Wege als dem unseren legen sie das Mysterium der Menschwerdung in unverständiger Weise dar :⁶ Sie erklären fest, daß der göttliche Logos einen vollkommenen Menschen angenommen habe, einen aus dem Samen Abrahams und Davids gemäß der Schrift⁷. Die Natur dieses angenommenen Menschen sei wie die seiner Väter gewesen, aus deren Samen er stammte : ein vollkommener Mensch seiner Natur nach, aus einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leib bestehend.

¹ Hebr. 2, 11 f.

² Ps. 44, 7 f.

³ Joh. 1, 14.

⁴ Joh. 1, 16.

⁵ Wissen : O.

⁶ Hiermit beginnt die eigentliche Erläuterung und Widerlegung der Hauptthese der Nestorianer vom angenommenen Menschen, d.h. von der Verbindung des Logos mit einem angenommenen Menschen.

⁷ Vgl. Joh. 7, 42.

Dieser wurde uns gleich und durch die Kraft des Heiligen Geistes im Schoße der Jungfrau Maria gebildet, 'geworden aus dem Weibe, untertan geworden dem mosaischen Gesetz, damit er uns alle loskaufe aus der Knechtschaft des Gesetzes und die für uns seit alters her bestimmte Annahme an Kindes Statt erlange'¹.

Diesen habe er mit sich verbunden, für sich erneuert und ihn den Tod kosten lassen nach Art der Menschen, dann habe er ihn von den Toten auferweckt und ihn in die Himmel aufsteigen und ihn zur Rechten Gottes Platz nehmen lassen. Daher ist er erhaben über jede Ordnung, über Gewalten, Kräfte und Herrschaften und über jeden Namen, der genannt wird, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen; deswegen betet ihn die ganze Schöpfung an. Er sei nämlich mit der göttlichen Natur verbunden² und seine Verbundenheit sei unlösbar und im Hinblick auf Gott (indem Gott genannt wird), bringe die ganze Schöpfung ihm Anbetung dar.

Wir behaupten nicht, daß es zwei Söhne und zwei Herren sind, sondern weil er seiner Natur nach der eine Sohn Gottes, der eingeborene Logos, der Sohn des Vaters ist, deswegen nahm der ihm verbundene Mensch auch am Namen und der Würde des Sohnes teil. Weil aber die Gottheit des Logos

¹ Vgl. Gal. 4, 4 f.

² Cyrill sieht die Inkarnation nicht als Verwandlung und Veränderung der göttlichen Natur in die menschliche **ሚጠት : ወውላጤ** : τροπή και ἀλλοίωσις, auch nicht als Vermischung und Verschmelzung der beiden Naturen **ቱስሐት : ወጉሠት** : κράσις και φυρμός / σύγχυσις, sondern als enge Vereinigung : **ἔνωσις** **ትደምርት** der beiden Naturen, wobei die menschliche Natur mit einer vernünftigen Seele ausgestattet ist **ነፍስ : ወልብና** : ψυχὴ λογικὴ, ein Punkt, den Cyrill, wie schon erwähnt, aus der antiapollinaristischen Bewegung empfangt. Dem cyrillischen von **ትደመረ** (= vereinigt sein) abgeleiteten Substantiv **ትደምርት** stehen die von **ተላጸቀ** und **ተቃረበ** (= miteinander verbunden sein, zusammenhängen) abgeleiteten, nestorianischen Begriffe **ልጽቀት** und **ቅርበት** gegenüber, denen das griechische *συνάφεια* entspricht. Oft werden anstelle der Substantive die entsprechenden Infinitive **ተላጸቆ** und **ተቃረቦ** verwendet. Man übersetzt diese Worte am besten mit « Verbindung », « Verbundenheit » oder « Anschluß ». Bezeichnend ist die Inkongruenz in der äthiopischen Terminologie. Auf der folgenden Seite (S. 163, Anm. 1) wird beispielsweise das Verbum **ትደመረ** zur Erklärung von **ልጽቀት** verwendet : **ወበከመ : ጀመለኩቱ : ለእግዚአብሔር : ቃል : ከማሁ : ዘተደመሮ : በተቃርቦ : ይሳተሮ : ለክብረ : መለኮት ።**

Bemerkenswert ist, daß die Termini **ልጽቀት** und **ቅርበት** nur aus unserem Traktat zu belegen sind (vgl. DL 64 und 427), was wieder für sein hohes Alter spricht, zumal da die Handschriften an diesen Stellen oft Schreibfehler aufweisen.

An der mannigfaltigen Auffassungsmöglichkeit des Begriffes **ትደምርት** erläutert E. Hamerschmidt in seinen « *Studies in the Ethiopic Anaphoras* » = Berliner Byzantinistische Arbeiten 25 (Berlin 1961) 99 f. ebenfalls die Konfusion der dogmatischen Begriffe, speziell in der äthiopischen Christologie.

eine ist, so nimmt der mit ihm Vereinigte¹ in seiner Verbundenheit an der Würde der Gottheit teil. In diesem Sinne behaupten wir nicht zwei Söhne und zwei Herren. Denn in der Würde des wahren und natürlichen Herrn und Sohnes und der Würde des ihm Verbundenen, wegen unserer Erlösung angenommen, gibt es keinen Unterschied. Mit ihm hat er auch den Namen des Sohnes und die Würde des Herrn.

C. O wehe dem Unverstand und verwundeten Geist derer, die ich weiß wirklich nicht wie, so etwas ausdenken; das ist doch Unglaube und nichts anderes; er [= der Unverstand und verwundete Geist] erfand als Fremdes und Neuartiges Frevel und Auflösung² der heiligen Schriften. Diese verkündigen nämlich, daß der Herr Jesus Christus einer ist, der offenbar aus Gott Vater stammende Logos, der Mensch und Fleisch wurde; in diesem Sinne ist er ein und derselbe, Gott und Mensch, so daß alles Göttliche und Menschliche einem gehört. Denn der, der in seiner Gottheit immer war und ist, 'wurde dem Fleische nach aus der Frau geboren; ein und derselbe ist also der, der immer war und ist'³ und in der Endzeit im Fleische geboren wurde. Und obwohl er als Gott seiner Natur nach heilig ist, wurde er im Fleisch mit uns geheiligt, da er Mensch ward, dem es zukommt, geheiligt zu werden. Obwohl er Herr ist durch seine göttliche Natur, machte er doch die Knechtsgestalt zu seinem Eigentum und nannte den Vater 'Gott'; während er als Gott Leben und Lebenspender ist, wird von ihm gesagt, daß der Vater ihn lebendig machte, insofern er Mensch war. All' das gehört zu ihm und er verachtet die Inkarnation nicht, die sein Vater gutheißt, wenn das stimmt, was Paulus sagt; er erklärt nämlich irgendwo: « Den, der keine Sünde kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gottesgerechte würden »⁴, und ebenfalls sagt er: « Seinen eigenen Sohn hat er wegen uns nicht geschont, sondern ihn für uns dahingegeben, um mit ihm uns alles zu schenken »⁵. Siehst du nicht, daß unsere Darlegung mit den heiligen Schriften übereinstimmt?

P. Wie sollte sie nicht übereinstimmen?

C. Wenn nun aber, wie die Häretiker behaupten und als Glauben lehren, der eine göttliche Logos einen Menschen aus dem Samen Davids und Abrahams angenommen habe, der in der heiligen Jungfrau gebildet ward und den er mit sich selbst verband und den Tod kosten ließ, ihn dann von den Toten⁶ auferweckte, in die Himmel erhob und ihn an der Rechten Gottes

¹ Inkonsequenz in der Terminologie: das Wort wird hier im nestorianischen Sinne gebraucht.

² Griech.: ἀνατροπή Umdrehung, Verdrehung (PG 75, 1280 A); Übersetzung des ganzen Satzes auf Vorschlag von Herrn Prof. Dr. Dr. Spies).

³ « wurde — ist »: in A am Rand nachgetragen.

⁴ Vgl. 2 Kor. 5, 21.

⁵ Vgl. Röm. 8, 32.

⁶ Von den Toten: fehlt in T.

thronen ließ — so sagen sie — so scheint das, was von den heiligen Vätern, von uns und von allen heiligen Schriften über die Menschwerdung (wie er Mensch wurde) ausgesagt worden ist, eine Lüge zu sein. Denn das spricht Johannes offen und unwidersprechlich aus, wenn er schreibt: « Und das Wort ist Fleisch geworden »¹. Das Mysterium der Inkarnation ist [bei ihnen] völlig umgekehrt und verändert, denn in der Darlegung der Häretiker wird nicht klar, daß, obwohl der aus Gott stammende Logos Gott war, er sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm und sich erniedrigte. Im Gegenteil, offensichtlich wurde ein Mensch zur Würde der Gottheit erhoben, erhielt alles und dieser Mensch nahm die Gestalt Gottes an und wurde sogar zum Mitinhaber des Thrones mit dem Vater erhoben. Wenn das nicht wahr ist, sag es!

P. Es stimmt in allem.

C. Wenn es aber wahr ist, was die Häretiker behaupten, der Eingeborene habe die Inkarnation zurückgewiesen, 'welcher Schmach soll er nicht geachtet haben'², 'wodurch soll er dem Vater gehorsam geworden sein bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz?'³ Wenn er aber einen Menschen angenommen und ihn in den Tod geschickt hat, ihn in den Himmel erhoben und zum Mitinhaber des Thrones des Vaters bestellt hat, wo wird dann sein eigener Thron sichtbar, wenn sie wahr sprechen: Zwei Söhne, aber nur einer, der gleichen Thrones ist, nämlich der aus dem Samen Davids und Abrahams. Warum wird der göttliche Logos als Erlöser der ganzen Welt bezeichnet und nicht Führer der Menschheit oder Leiter der Menschheit, in dem Erlösung ist? In einem Menschen läge fürwahr die Vollendung des Gesetzes und die Erfüllung der Propheten und nicht im Sinne Gottes, im Logos. Aber das Gesetz bezeugt das Mysterium Christi, denn seinetwegen hat Moses geschrieben und wurde uns Führer auf Christus hin. So aber würden wir (ich) das Geheimnis Christi ergebnislos vorübergehen lassen⁴ und unser Ruhm und die Größe unseres Mysteriums ist dahin. Der ehrwürdige Paulus verkündet es offen, wenn er sagt: « Sprich nicht in deinem Herzen: Wer steigt auf in den Himmel, um Christus herabzuführen oder wer steigt in die Unterwelt hinab, um Christus von den Toten herauf zu holen? Sondern, wie sagt die Schrift? Das Wort ist nahe bei dir in deinem Mund und in deinem Herzen, das heißt das Wort des Glaubens nämlich, das wir verkünden. Denn wenn du mit deinem Mund bekennst « Jesus ist der Herr » und in deinem Herzen glaubst, daß Gott Vater ihn von den Toten auferweckte, wirst du gerettet sein »⁵.

¹ Joh. 1, 14.

² Vgl. Hebr. 12, 2.

³ Vgl. Phil. 2, 8.

⁴ So aber geht das Mysterium Christi ergebnislos vorüber: BO.

⁵ Röm. 10, 6-9.

Was ist nun das große, hehre, das über allem erhabene, wunderbare Mysterium der Inkarnation, wenn es eine Glaubensnotwendigkeit ist, wie die Häretiker sagen, und wenn es ein Mensch ist und er durch Annäherung und Verbindung mit dem göttlichen Logos verbunden ward, starb, auferstand und [Gott] ihn in den Himmel erhob? Offensichtlich erscheint das allen Unglaube zu sein, wenn es nicht der wesenhafte und wahre Gott ist, der auf dem Thron der Gottheit sitzt, nachdem sich vermutlich der wahre Sohn, der göttliche Logos, vom Thron der Gottheit entfernt hat. Ihn umstehen als dienende Hierarchien sowohl Engel als auch Erzengel und die über diese noch erhabeneren Seraphim, nicht den wahren Sohn und Gott, sondern einen Menschen, der den Namen 'Sohn' erlangte durch Teilnahme und Verbindung, der reich wurde wie wir und für die so ausgezeichnete göttliche Würde bereitet wurde.

Wenn die Häretiker sich bei ihren Behauptungen so auf Lügen stützen, kann man da nun nicht glauben, daß ihr letztes Sünden[maß] voll ist? Denn das Geschenkte wird zerstört und geraubt und das Erworbene geht zugrunde. Ich will ihre Frevel verschwiegen und was man nicht sagen darf. Warum ziehen sie das große und schöne Geheimnis der Inkarnation in Niedrigkeit und Schande hinab und machen unseren großen und heiligen Glauben zum Menschenkult, indem sie den wahren Sohn beiseiteschaffen und einen anderen ihm eng Verbundenen, anbeten und lehren und von ihm sagen, er sei über jeder Hoheit, über jeder Gewalt und allen Herrschaften erhaben? Nicht nur den Erdbewohnern schieben sie den Makel des Irrtums zu, sondern auch den Heerscharen oben, wenn diese nicht mit uns den wahren aus dem Wesen des Vaters aufgestrahlten Sohn anbeten würden, sondern einen anderen aus dem Samen Davids, der auf seinen eigenen Wunsch hin und zu [eigenem] Nutzen den Schmuck der Gottheit empfing, obwohl er früher in Wahrheit nicht Gott war.

P. Sie sagen, wenn er auch Mensch sei, so bete ihn die ganze Schöpfung im Hinblick auf die Erhebung zur Gottheit an.

C. Sag mir, auf welche Weise wir diese Erhebung verstehen sollen, von der sie sprechen. Führe aus allen heiligen Schriften an, damit wir diese These untersuchen. Denn als die Kinder Israels müde wurden in der Verehrung Gottes, erhoben sie sich gegen Moses und Aaron in Bitterkeit. Aber Moses und Aaron antworteten ihnen und sagten: « Wer sind wir, daß ihr gegen uns mурrt, euer Murren richtet sich nicht gegen uns, sondern gegen Gott »¹. Sie sündigten somit nicht gegen Moses und Aaron, sondern gegen die Majestät Gottes richtete sich das, was sie taten, und gegen ihn richtete

¹ Ex. 16, 8.

sich die Absicht der Lasterer; indes waren Moses und Aaron keine Götter geworden, auch hat die ganze Schöpfung sie nicht angebetet im Hinblick des Aufstieges zur Gottheit. Gott herrschte [auch später] durch die Propheten über das fleischliche Israel; sie erhoben sich gegen den von Gott eingesetzten Priester Samuel, indem sie zu ihm sagten: «Setz' uns einen König ein wie alle Völker sie haben!» Darüber war der geistliche Samuel sehr erzürnt, aber Gott sprach zu ihm: «Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich verachten sie, daß ich nicht über sie herrschen soll»¹.

Siehe hier wiederum die Beziehung der Verwerfung, die aufsteigt bis zur Gottheit. Auch der Heiland und Herr aller sagt über die, die in Not sind: «Was ihr einem von den Geringen getan habt, das habt ihr mir getan»². Soll nun auf solche Weise derjenige, der den aus dem Samen Davids ehren will, etwa [damit] auch den wahren Sohn geehrt haben? 'Und wer nicht an den aus dem Samen Davids glaubt, hat er offen eine Sünde gegen den wirklichen Sohn begangen'³? Will etwa der Sohn, daß wir in gleicher und entsprechender (ohne Veränderung) Weise an den aus dem Samen Davids glauben, wie wir an den wahren Sohn glauben?

Wenn dem so ist, warum ist dann nicht der Knecht seinem Herrn gleich geworden, die göttliche Würde Eigentum des Geschöpfes, ein 'neuer Gott', wie geschrieben steht⁴. Derjenige wurde der heiligsten Dreifaltigkeit als Ebenbürtiger an Hoheit und Würde hinzugefügt, der nicht mir ihr wesensgleich ist.

P. Als eine derartige erklären sie die Beziehung des Aufstiegs, da sie sagen, daß nach ihrer Auffassung der aus dem Samen Davids Stammende mit dem göttlichen Logos unzertrennlich verbunden sei und wir ihn als Gott anbeten⁵. Wie sollten wir diesen Begriff sonst auffassen?⁶

C. Ist es denn richtig, daß er wegen der Verbindung und dem Anschluß mit der Ehre verherrlicht wird, die [nur] Gott zusteht, und von allen Arten der Kreatur erhoben wird und sie ihn zum Gott erklärte. Ich fand aber einen, der mit der Zither psallierend zu Gott mit den Worten sprach: «Meine Seele hat sich an dich gehängt»⁷. Auch schreibt der allweise Paulus: «Wer sich Gott anschließt, ist ein Geist [mit ihm]»⁸. Sag mir also nun, sollen wir diese anbeten im Hinblick des Anschlusses an die Gottheit; denn sie

¹ Vgl. 1 Kön. 8, 5-7.

² Matth. 25, 40.

³ «Und — begangen»: fehlt in C.

⁴ Vgl. Ps. 80, 10.

⁵ und wir ihn als Gott anbeten: fehlt in C.

⁶ + daß wir ihn als Gott anbeten sollen: CO.

⁷ Ps. 62, 9.

⁸ 1 Kor. 6, 17.

haben sich Gott angeschlossen; wenn sich aber einer angeschlossen hat, ist er fester verbunden als der, der [nur] verbunden wurde; auch ist der Begriff 'Anschluß' stärker als der Ausdruck 'Verbindung'! Für diesen Begriff gilt aber auch, daß der, der sich anschloß, nicht fester verbunden ist als der, der vereinigt ward.

P. Es scheint so.

C. Warum enthält man sich [des Ausdrucks] 'Einigung', wo das doch der richtige Ausdruck bei uns ist? Noch dazu kam er von den heiligen Vätern auf uns, die ihn nicht 'Verbindung' oder 'Anschluß' nennen.

Denn Einigung unterscheidet nicht, was vereinigt wird, sondern schließt das Vereinigte zusammen und baut Einheit auf. Auch wird Einigung nicht von einem allein ausgesagt, sondern von zweien oder vielen oder ungleichem. Daß sich das so verhält, wissen alle Verständigen. In böswilliger Verdrehung also zerteilen die Häretiker den einen natürlichen und wahren Sohn, der Mensch und Fleisch ward, in zwei (in einen anderen), lehnen die Einigung ab¹ und sprechen von Verbindung und Anschluß, wie sich die Gott anschließen und verbinden, die in Tugend oder Heiligkeit sind. Sie werden besiegt durch das, was einer der Propheten richtig denen sagt, die in Lauheit gefallen sind: « Bekehrt euch und kehrt um, unvernünftiges Volk, damit ihr nicht werdet wie eine verwelkte Blume! »²

Verbunden ist der Schüler mit seinem Lehrer durch die Liebe zur Wissenschaft. Und untereinander sind wir verbunden, nicht in einer, sondern in vielfacher Hinsicht. Auch ist der Helfer verbunden durch seinen Willen mit dem, der ihn als Helfer empfängt. Und von solcher Art — so scheint es — ist die Verbindung, von der die Erneuerer des Irrtums sprechen, denn wie du ja weißt, reden sie ungebildet und behaupten, daß der Sohn Gottes, der Logos, sich einen anderen Menschen angenommen habe, indem er ihn zum Gehilfen seines eigenen Willens³ gemacht habe, dann ließ er ihn noch den Tod kosten, weckte ihn auf und erhob ihn in die Himmel und auf den Thron der Gottheit; offenbar wird ein anderer als Sohn sichtbar, nicht der wahre und wesenhafte Logos Gottes.

P. So stimmt es.

C. Wenn sie nun aber in dieser Unwissenheit fehlgegangen sind, indem sie unklugerweise (sich nicht klug erwiesen) die Behauptung aufstellten, nicht der eingeborene Logos sei wie wir geworden, sondern ein anderer Mensch sei aufgenommen worden, in welcher Weise sollen nun die Annahme verstehen (wollen sie, daß wir sie bezüglich der Annahme verstehen)?

¹ **†ηΔλ** eigentlich nur mit **λρν**, hier mit **λ**.

² Vgl. Soph. 2, 1.

³ Oder: zum Diener nach seinem, eigenen Willen: BCLN.

Ist es etwa so zu verstehen, wie wenn er seine Aufträge von ihm erhielte und all seine Willensentschlüsse ausführe, wie wir etwa von einem der heiligen Propheten hören, daß er sagt: « Ich war kein Prophet und auch nicht der Sohn eines Propheten, sondern ein Hirt war ich, der Feigen zog; Gott aber ergriff mich aus der Mitte der Schafe und sprach zu mir: Gehe und prophezeie meinem Volke Israel »¹. Der Höchste nahm ihn und bestellte ihn zum Propheten und Diener seines Willens.

P. Wahrscheinlich sagen sie, nicht von der Art wie die Annahme, sondern wie wir die Annahme auffassen, von der es heißt: « Er nahm Knechtsgestalt an »².

C. Wenn sie so von der Annahme glauben, ist es erforderlich, daß sie den Angenommenen mit dem ihn Annehmenden in einer unzertrennlichen Einheit sehen, daß Jesus Gott ist und des wahren Gottes Sohn, der eine Eingeborene, das Gott dem Vater entstammte Wort, in der Gottheit vor aller Ewigkeit und Zeit geboren, derselbe in der Endzeit dem Fleisch nach aus einer Frau geboren; denn die Knechtsgestalt gehörte nicht einem anderen, sondern war die seine geworden.

P. Wie meinst du das?

C. Sag mir doch, nimmt die Knechtsgestalt an einem teil, der seiner Natur nach Knecht ist, will sagen, hat sie ihn aufgenommen, oder an einem, der wahrhaft frei und seiner Natur nach nicht in den Maßen der Knechtschaft ist!³

P. Ich glaube, der Logos nimmt teil an einem Freien. Denn wer seiner Natur nach Knecht ist, wie soll er Knechtsgestalt annehmen?

C. Betrachte nun, daß der Eingeborene, der göttliche Logos, der uns gleich wurde und durch seine Inkarnation in den Stand unserer Knechtschaft eintrat, für die Freiheit seiner Natur zeugte, indem er bei den früheren

¹ Amos 7, 14 f.

² Phil. 2, 7.

³ ԴԴԸԸ : ԵՂԻԿԻ : ԱՈՈՍՎԹՍ : ԴՈԸ : ԿԸԿԸ : ԴՈԸ : ԿԸԿ : ՈՂԱ : ԿԸ : ԱՄԿԴԴԵ : ՈԿԴԴ : ՍՈՍՎԹՍ : ԿՍԸ : ԶՈ : ԿԴԴԴ : ԴՈԸԿԻ :

Selbst wenn man ԵՂԻԿԻ als schwach persönliches Passiv und ԱՈՈՍՎԹՍ als ursächlich gekennzeichnetes Subjekt auffassen wollte (vgl. DG § 192 c), liegt wegen des folgenden Satzes ԶԻԿԻԸ : ԱԴՕ՝Ի : ԵՂԻԿ : ՓԱ nicht dieselbe Aussage vor, wie der griechische Text sie bietet Ἄρα γάρ, εἰπέ μοι, τὸ τῇ φύσει δοῦλον λέγουι' ἂν οὐκ ἀπεικότως, μορφὴν δούλου λαβεῖν, ἢ τὸ ἐλεύθερον ἀληθῶς, καὶ τῶν τῆς δουλείας μέτρων οὐσιωδῶς ἀνωτέρω κείμενον;

« Denn sag mir: wäre es nicht unangebracht zu behaupten, es habe die Knechtsgestalt aufgenommen das, was der Natur nach Knecht ist? War es nicht vielmehr das wahrhaft Freie und was wesentlich über den Maßen der Knechtschaft steht? ». (PG 75, 1288 BC).

Abgaben¹ sagte: Ist nicht der Sohn frei, auch wenn er Knechtsgestalt annimmt und sich entäußert; das betrachtete er fürwahr als seinen Anteil und er wies die Verähnlichung mit uns nicht zurück. Es gäbe keine Würde der Knechtsgestalt, wenn er sie nicht als sein Eigentum angesehen hätte, damit dadurch Hoheit und Herrlichkeit aufstrahle. Denn offensichtlich siegt immer das Edlere und löscht das in uns aus der Knechtschaft Stammende aus. Der über uns Erhabene wurde uns gleich, der von Natur aus Freie hat sich in den Stand der Knechtschaft versetzt. In diesem Sinne kam die Größe unserer Freiheit, daß wir Söhne Gottes heißen und den 'Vater' nennen, der in Wahrheit [nur] sein Vater ist, da ihm, dem Sohn, unser Menschliches zu eigen wurde. Wenn es also heißt: Er nahm Knechtsgestalt an, so liegt darin die ganze Lehre vom Mysterium der Inkarnation.

Wenn sie nun aber, da sie glauben, daß der Sohn, der aus Gott Vater stammende Logos, ein Herr ist, einen anderen Menschen, der aus dem Samen Davids stammt, zum Teilhaber des Namens 'Sohn' und zum Genossen der Herrlichkeit machen und [sagen], er sei mit dem Sohn durch Verbindung geeinigt, dann ist für uns die Zeit da, daß wir auf die schauen, die einen derartigen Glauben haben, uns ihrer erbarmen und über sie sprechen, von Schmerz erfüllt; « Wer gibt meinem Haupte Wasser und meinen Augen eine Tränenquelle, ich will weinen über dieses Volk Tag und Nacht »². Sie sind fürwahr in der Verderbnis der Herzens gefallen und 'verleugnen den Herrn, der sie erkauft hat';³ denn sie offenbaren uns zwei Söhne, die ungleichen Wesens sind und krönen den Knecht mit der göttlichen Würde, wo er doch nicht gleiche Würde hat wie er (mit ihm nicht gleich an Würde ist) und auch nicht wahrer Sohn geworden ist. Gott sagt doch klar: « Ich gebe meine Würde keinem anderen »⁴. Denn durch bloße Verbindung (Dadurch, daß er verbunden wurde) wurde der Aufgenommene mit dem wahren Sohn und dessen (der) Würde vereinigt⁵; und ihm kam der Name eines Sohnes zu, wie er auch uns zukommt: Er nahm an der Würde eines anderen teil, dadurch, daß er in Gnade und Treue angenommen wurde⁶.

¹ Gemeint ist die Tempelsteuer; vgl. Matth. 17, 24-26.

² Jer. 8, 23.

³ 2 Petr. 12, 1.

⁴ Is. 42, 8.

⁵ Denn durch [bloße] Verbindung wurde er mit dem wahren Sohn und der Würde dessen, der (ihn : O) aufnahm, vereinigt : ABO.

⁶ Er nahm an der Würde eines anderen teil, indem er in Gnade und Würde Gemeinschaft mit dem Aufnehmenden hatte : B; vgl. griech. Text : Wie soll er nicht ein anderer und von dem natürlichen und wahren Sohn verschieden sein, er, der nur durch schlichte Verbundenheit geehrt und an Stelle eines Dieners angenommen und, so wie auch wir selbst, der Sohnschaft gewürdigt wurde und nur an der Hoheit eines anderen teilnahm und dies durch Geschenk und Gnade erlangt hat ? (PG 75, 1289 A). Zum äthiopischen Text dieses Stelle vgl. Einleitung S. 136.

P. Du willst also nicht (willst du etwa), daß wir an zwei, an den Menschen und an Gott beim göttlichen Logos, dem Emmanuel, glauben?

C. Richtig, ich sage dir, daß er als menschengewordener Gott bezeichnet werden muß und daß er als ein und derselbe sowohl der eine wie der andere ist. Denn er ist ja nicht aus seiner göttlichen Natur fortgegangen, als er Mensch wurde, und hat, da er sich entäußerte, nicht das Maß seiner Inkarnation zurückgewiesen.

P. Sie behaupten, wenn ein und derselbe sowohl der eine wie der andere ist, dann ist sein Leib wesensgleich mit ihm; und nur so kann 'einziger Sohn' aufgefaßt werden.

C. Ist das denn nicht Dummheit und Zeichen eines abtrünnigen Sinnes? Wie soll von dem Menschen, der der Natur nach verschieden und getrennt ist, ausgesagt werden, er sei in Wesenseinheit? Denn anders ist die göttliche Natur, anders die menschliche. Wir behaupten, daß aus diesen beiden die Einheit zustande kam. Nach der Einigung aber ging der Mensch nicht zugrunde, der vereinigt ward¹.

P. Sie erklären, wenn die genannt werden, die vereinigt wurden, so ist die Benennung zu distinguieren.

C. Sie sind nicht zu trennen in ihrer Verschiedenheit, wie ich dir sagte, sondern in einer unzertrennlichen Einheit zusammenzufassen, denn das Wort ist Fleisch geworden, wie Johannes sagt².

P. Sind die beiden also durch Vermischung und Verschmelzung zu einer Natur geworden?

C. Wer ist denn so lästerlich und ungebildet zu behaupten, die göttliche Natur des Logos sei in die vorher nicht existierende menschliche Natur verwandelt worden oder das Fleisch sei in die göttliche Natur verwandelt worden, das ist doch unmöglich. Wir erklären vielmehr, daß es [nur] einen Sohn und 'eine Natur des Fleischgewordenen'³ mit einer vernünftigen Seele gibt. Die Menschennatur wurde sein eigen; so glauben wir⁴, daß ein und derselbe Mensch und Gott ist.

P. Gibt es also keine zwei Naturen, eine menschliche und eine göttliche?

C. Die göttliche Natur ist von der menschlichen verschieden dem Wort, aber wunderbar und über das Begreifen hinausgehend ist die Vereinigung [beider] in Christus ohne Vermischung und Verwandlung.

P. Wie soll man glauben, daß Christus einer ist, wo er doch aus zweien, aus Gottheit und Menschheit, besteht?

¹ Nachdem die Einheit nicht mehr verändert war, ... : B.

² Joh. 1, 14.

³ Anklang an die Hauptformel Cyrills *μὴ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαρνωμένη*; vgl. Prosp. ad reg. I, 9 : PG 76, 1212 und ep. 45 : PG 77, 32.

⁴ So wissen wir : BCN.

C. So, daß er in einer untrennbaren Einheit, die über den Verstand hinausgeht, zusammengefügt ist.

P. Wie ist das nun?

C. Bezeichnen wir nicht den Menschen, wie wir sind, als einen und ist nicht sein Wesen eines, während er doch offensichtlich nicht einer ist, sondern aus zweien besteht, nämlich aus Seele und Leib?

P. Verhält sich das so?

C. Wenn wir eine Teilung vornehmen und die Seele vom Leibe trennen und es dann als zwei Menschen bezeichnen würden, würden wir dann nicht den rechten Begriff von ihm [dem Menschen] zerstören?

P. Der allweise Paulus schreibt die Worte: « Wenn auch unser äußerer Mensch zugrunde geht, so wird der innere von Tag zu Tag erneuert »¹. C. Du hast ganz richtig gesprochen, denn er wußte, daß aus zwei [Teilen] der eine Mensch besteht, so zeigt er es; die Seele nennt er unseren inneren Menschen, seinen Leib nennt er den anderen [= äußeren], denn so erwähnen es die heiligen Schriften, wie es vorkommt, daß sie uns von einem Teil des Menschen her die Ganzheit des Menschen aufweisen, so [zum Beispiel] wenn Gott spricht: « Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch »². Und Moses während einer Rede zu den Kindern Israels spricht: « Zu 75 Seelen sind unsere³ Väter ins Land Ägypten hinabgezogen »⁴. Und diese Bedeutung und diese Auffassung gilt auch bei Christus, wie wir schon sahen. Auch nach der Vereinigung mit seinem Leib nennen wir ihn den Eingeborenen oder Gott von Gott, obwohl wir von ihm wissen, daß er nicht ohne Fleisch, das heißt, ohne menschliche Natur ist; und ebenso, wenn wir auch ihn als Mensch bezeichnen, so entkleiden wir ihn nicht der göttlichen Natur.

P. Wenn wir von der einen Natur des Fleischgewordenen sprechen, müssen wir auch die Vermischung und Verschmelzung glauben und zugeben, daß die menschliche Natur in seine [göttliche] Natur entführt [= aufgesogen] wurde, wie sollte die geringe menschliche Natur mit der erhabenen göttlichen Natur vermischt werden?

C. O mein Freund, ein Schwätzer und Lügner ist, der eine Vermischung und Verschmelzung annimmt. Zwar glauben wir an die eine Person⁵ des

¹ 2 Kor. 4, 16

² Joel 3, 1.

³ deine : BL.

⁴ Deut. 10, 22.

⁵ Der am wenigsten klare Begriff in der äthiopischen Theologie ህላዌ der gewöhnlich mit « Natur » oder « Seinsweise » übersetzt wird, muß hier im engeren Sinn von « natura concreta » oder « Person » gefaßt werden, wie sich auch aus dem Kontext ergibt : እስመ : አሐተ : ህላዌ : ነአምን : ዘወልድ : ዘተሠገወ : ወተሰብአ : ወአልቦ : ዘይክል : እንተ : በአማን : አርእዮተ : በነገሩ : ኅወተ ።

Fleisch und Mensch gewordenen Sohnes, aber es kann wirklich kein Beweis erbracht werden für die Verschmelzung, von der sie reden. Wollen sie aber ihren Willen als Gesetz aufstellen, so 'haben sie einen Plan ersonnen, den sie nicht ausführen können'¹; nicht ihnen glauben wir, sondern den heiligen Schriften. Wenn sie weiterhin sagen, die geringe menschliche Natur sei bei der Verbindung mit der erhabenen göttlichen Natur aufgesogen (gestohlen) und zerstört, werden wir von neuem zu ihnen sagen: «Ihr irrt, da ihr weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennt»², denn es war der gütigen Liebe Gottes möglich, sich selbst in die Maße der menschlichen Natur zu versetzen. Die Vision von der Weise der Menschwerdung erhellt das. Er gab ihm (= Moses) ein Gleichnis: 'Er kam in der Gestalt des Feuers auf einen Dornbusch in der Wüste, auf dem Strauch brannte das Feuer, aber der Strauch verbrannte nicht und wurde nicht verzehrt. Moses aber staunte über die Vision, daß der Busch und das Feuer keine Gemeinschaft eingingen, denn beim Hinzutreten von Feuer wird Holz verbrannt und verzehrt³; allein, wie ich sagte, war seine Vision wunderbar, da an seinem Herabkommen klar wurde, wie die Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen ohne Verwandlung möglich sein würde, denn bei Gott ist alles möglich.

P. Ich weiß, daß sie derartigem Glauben nicht den Vorzug geben.

C. Klar und unwidersprochen ist, daß ihre Glaubenslehre uns zwei Söhne und zwei Christus aufstellt.

P. Sie sagen, nicht zwei, sondern einer sei der wahre Sohn⁴, der aus Gott Vater stammende Logos; der angenommene Mensch sei zwar seiner Natur

Die auf den ersten Blick als monophysitisch erscheinende Formulierung erachte ich nicht als tendenziöse Entstellung. Da **ህላዌ** immer eine konkrete Vorstellung erweckt, würde es in den Augen auf Nestorianismus hinauslaufen zu sagen: «Wir haben uns *nicht* zu einer Natur des Fleischgewordenen und Menschgewordenen bekannt» (so der griechische Text), d.h. wir haben uns zu seinen zwei Naturen — in der äthiopischen Vorstellung also Personen — bekannt.

Der griechische Textpassus lautet: *Οὐδὲ μία πρὸς ἡμῶν ὠμολόγητο φύσις σεσαρκωμένου τε καὶ ἐνθρωπωπηκότος. Οὐ γὰρ ἂν ἔχοι τις ἐξ ἀναγκαίων τε καὶ ἀληθῶν συλλογισμῶν ποιῆσθαι τὴν δεῖξιν.* (PG 75, 1272 D).

Diese griechische Formulierung ist also ein klarer Gegensatz zu der bekannten cyrillischen Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Entweder handelt es sich um eine der widersprüchlichen Aussagen Cyrills oder es liegt eine nachchalzedonensische Textveränderung vor. — Es ist natürlich wahrscheinlicher, daß der äthiopische Text verändert wurde, weil er sprachlich in dieser Form mißverständlich wäre; aber die Veränderung ist nicht als realmonophysitische Tendenz zu werten, da sonst niemals im ganzen Traktat eine tendenziöse Veränderung der zahlreichen dyophysitischen Formeln zu bemerken ist, denn all diese Stellen sind aus dem Kontext niemals mißverständlich.

¹ Ps. 20, 12.

² Matth. 22, 29.

³ Vgl. Ex. 3, 2 f.

⁴ Der wahre Sohn: fehlt in N.

nach Sohn Davids, aber weil ihn der göttliche Logos angenommen und in ihm gewohnt habe, heiße er Sohn Gottes. Er sei zu derselben Würde gelangt und durch die Gnade sei er Sohn Gottes geworden.

C. Was soll die Überlegung und Denkweise derer, die solches glauben? Glauben sie nicht klar an zwei Söhne, indem sei bei sich Mensch und Gott voneinander trennen, wenn nach ihrer Behauptung der eine der wahre Sohn Gottes sei, der andere aber durch Gnade Gottes Sohn wurde und zu dieser Würde gelangt sei, da der Logos in ihm gewohnt habe. Ist dieser nun größer als wir, denn auch in uns hat er Wohnung genommen. Darüber belehrt uns der heilige Paulus, wenn er sagt: « Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat, damit er euch den Reichtum seiner Herrlichkeit verleihe und ihr erstarket in der Kraft seines Geistes, damit Christus in euren Herzen wohne »¹. Denn er ist in uns durch den Geist, in dem wir ihn anrufen: Abba, mein Vater².

In keiner Weise sind wir nämlich geringer daran als er, da wir das gleiche Geschenk vom Vater erhielten, denn auch wir wurden Söhne Gottes und Götter durch die Gnade und gelangten wirklich zu dieser Größe und wunderbaren Hoheit, da das eingeborene Wort Gottes in uns Wohnung nahm. Es ist verwerflich in Ewigkeit, daß sie sagen, Jesus sei durch Gnade Sohn Gottes geworden, er sei durch Geschenk zu dieser Würde gelangt.

P. Sag, wieso?

C. Es stimmt genau, was ich sagte. Wenn Jesus als ein anderer Sohn angesehen wird, ist er nicht der Sohn Gottes. Auch aus einem anderen Wort kann man entnehmen, daß das der Wahrheit widerstreitet.

P. Was ist das denn, sprich!

C. Der weise Johannes sagt über Christus: « Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf, aber denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden »³. Der durch Gnade Sohn wurde und durch Schenkung zu diesem Ruhm kam, kann dieser einem anderen schenken, was ihm ein anderer geschenkt hat? Oder scheint dir dies nicht unwahr zu sein?

P. Gar sehr!⁴

C. Es ist also auch möglich, daß Jesus den Sohnesnamen verliert. Da er

¹ Eph. 3, 14-17.

² Vgl. Röm. 8, 13/Gal. 4, 6.

³ Joh. 1, 11 f.

⁴ Griech. Text: Τὸ δὲ μὴ φύσει προσόν, ἔξωθεν δὲ μᾶλλον εἰσπεποιημένου, οὐκ ἀπόβλητον γένοιτ' ἂν, κατὰ γε τὸ ἐγγωροῦν; C. Was man von Natur aus nicht hat, sondern von außen hinzukam, könnte das nicht auch einmal möglicherweise verlorengehen? P. Warum nicht? (PG 75, 1296 B).

reich wurde durch den, der nicht bedürftig ist, stammt somit sein Reichtum nicht aus seiner Natur.

P. Es ist so. (Gemäß diesem Worte ist es).

C. Auch auf andere Weise wird ihre Bösartigkeit offenbar, 'wie voll von schlechter Überlegung ihr Glaube ist'¹. Denn wenn es wahr ist, daß der in Gnade Stehende dem wahren Gott ähnlich gemacht wird, wie sollten dann wir nicht ihm [= Gott] ähnlich werden, wo er doch auch [nur] der Gnade nach Sohn ist wir wir? Und wie verhält es sich wiederum im Gleichnis des Evangeliums, daß er als Sohn nach seinen Knechten zum Weinbergsvorsteher gesandt ward und die Weinbergswächter bei seinem Anblick sprachen: «Das ist der Erbe, kommt, laßt uns ihn töten!»² Derjenige also, der im Fleisch erschien und unter der Verfolgung der Juden litt, ist in Wahrheit der Sohn Gottes, als Freier ganz offensichtlich aus seiner freien Natur hervorgegangen, durch seine göttliche Natur nicht unter dem Joch der Knechtschaft. Wenn er uns auch gleich geworden ist, die wir unter dem Joch der Knechtschaft stehen, wie ich schon sagte, ist er doch wahrer Sohn und reicht über das Joch und die Kreatur durch seine Natur hinaus. Nach ihm sind wir als Söhne gleichgestaltet worden.

P. Wir sagen nicht, behaupten sie, daß der Mensch wahrer Sohn Gottes sei, damit wir nicht an zwei Söhne glauben müssen. In Wirklichkeit nämlich, wie der vom Himmel herabgestiegene Logos kein wahrer Sohn Davids wurde, wurde auch der aus dem Samen Davids kein wahrer Sohn Gottes.

C. Sie nehmen also offensichtlich eine Teilung in zwei Söhne vor und beide erscheinen unter falschem Namen. Das Mysterium Christi war also ein Scherz, wenn es sich so verhalten hat, wie die Häretiker behaupten. Wo ist denn die Einigung und in welchem Sinne soll sie erfolgt sein (sagen sie, daß sie erfolgt ist)? Erklären sie nicht die Tatsache, daß der Logos Fleisch wurde, als unwahr, wenn der aus Gott Vater stammende Logos nicht wirklich Sohn Davids wurde, weil er aus dessen Samen dem Fleisch nach geboren wurde. Es ist notwendig, daß sie bei uns hören, was Jesus Christus selbst den Juden gesagt hat: «Was dünkt euch über Christus? Wessen Sohn ist er?»³ Wenn sie uns antworten mit den Worten Davids, so dürften sie von uns hören: Wie kann David im Geiste Gottes von ihm mit den Worten sprechen:⁴ «Es sprach der Herr zu meinem Herrn, setz' dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter den Schemel deiner Füße lege. Und wenn David ihn im Geiste 'Mein Herr' nennt, wie kann er da sein Sohn sein?»⁵

¹ «wie voll — ist»: fehlt in C.

² Matth. 21, 38.

³ Matth. 22, 42.

⁴ Wie kann David ihn im Geiste «Herr» nennen, wenn er sagt ... : C.

⁵ Matth. 22, 43-45.

Und warum ist er nicht in Wahrheit Gottes Sohn, wie die Häretiker behaupten, und nicht Gottes Throngefährte? Sag mir aber, wie kann er gleichen Thrones sein mit dem, der alle Dinge beherrscht? Sagt doch klar der weise Paulus: « Zu keinem der Engel hat er [Gott] gesagt: 'Mein Sohn bist du!', auch gibt es keinen, zu dem er sagte: 'Setze dich zu meiner Rechten'!¹ » Wie soll der aus dem Weibe Stammende in der hohen Herrlichkeit und auf dem Thron der Gottheit sitzen und noch erhabener sein als 'alle Hoheit² und Herrschaften, Throne und Gewalten und jeglicher Name, der genannt wird'?³ Betrachte aber auch, wie unser Herr, obwohl er sagt: « Wenn David ihn aber im Geiste 'Mein Herr' nennt, wie kann er da sein Sohn sein »?⁴, nicht die Wahrheitssucher vom Glauben überzeugen kann⁵, daß der göttliche Logos zwar an Fleisch und Blut teilgenommen, aber ein Sohn geblieben ist, und [wie] David bezeugt, daß er wahrer Gott in göttlicher Herrlichkeit ist, und [ebenso] hinreichend darlegt, daß er durch die Menschwerdung sein (= Davids) Sohn ist.

P. Sie werden größtenteils — so glaube ich — auf diese Rede antworten: Sollen wir etwa annehmen, daß der aus dem Samen Davids aus der Natur des Vaters ist?

C. Diese Frage hat keinen Sinn und keinen Anteil an der Kraft des Mysteriums.

P. Sag' bitte, wieso?

¹ Vgl. Hebr. 1, 5-13.

² Das meist als Oberbegriff gebrauchte Wort **ሣላሳት** pl. **ሣላሳት** im Sinn von Ordnung, Hoheit, Hierarchie kann auch als nomen propr. eines Engelchores verwendet werden, da das bei Dillmann, *Lexicon*, 287 aufgeführte nomen propr. **አርባብ** in diesem Zusammenhang (bei Schriftzitaten etc.) nie auftaucht. Es ergibt sich folgende Aufstellung für die neun Hierarchien der Engel:

መናብርት	θρόνοι	throni	Throne
አጋእዝት	κυριότητες	dominationes	Herrschaften
ሣላሳት (አርባብ)	ἀρχαί	principatus	Fürstentümer
ሥልጣናት	ἐξουσίαι	potestates	Gewalten
ገይላት	δυνάμεις	virtutes	Kräfte
ኪሩቤል	χερουβίμ	cherubim	Cherubim
ሱራራል	σεραφίμ	seraphim	Seraphim
ሊቃነ : መላእክት	ἀρχάγγελοι	archangeli	Erzengel
መላእክት	ἄγγελοι	angeli	Engel

³ Eph. 1, 21.

⁴ Vgl. Matth. 28, 45.

⁵ Griech. Text: Ὡς οὕτως ὁ Κύριος λέγων « Εἰ οὖν Δαβὶδ ἐν Πνεύματι Κύριον ὀνομάζει, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστὶ ; » φρονεῖν ἀναπεῖθει τοὺς οἵπερ ἂν εἶεν τῆς ἀληθείας ἐρευνηταί, ὥς...

Betrachte nun, wie der Herr mit dem Wort: « Wenn aber David ihn im Geiste Herr nennt, wie ist er da sein Sohn? » die Wahrheitssucher überzeugen will, daß ... (PG 75, 1297 B).

C. Nimm mir keine Teilung vor mit dem Argument, daß der aus dem Samen Davids ein anderer sei als der eine Christus, Sohn und Herr. Die orthodoxe Lehre ist die, daß der aus Gott hervorgegangene, eingeborene Sohn der ist — und nicht ein anderer — von dem es heißt, er stamme dem Fleisch nach aus dem Samen Davids. Nicht verhält es sich, wie jene maßlosen Lasterer behaupten, daß der vom Himmel herabgestiegene Logos nicht in Wirklichkeit der Sohn Davids geworden sei, wie auch der aus dem Samen Davids Stammende nicht wahrhaft Sohn Gottes wurde. Denn das in Wahrheit aus dem Wesen Gott Vaters und dem Fleisch nach das dem Samen Davids geborene Wort ist trotz seiner Inkarnation, wie ich schon vorher bemerkte, derselbe wahre Sohn Gott Vaters geblieben als einer, nicht ein anderer mit einem anderen, sondern als einer wird er in seiner Person gefaßt. Indem wir so im Glauben [alles] zusammenfassen zu einer Einheit, gehen wir den irrtumslosen Weg des Glaubens. Denn wir glauben, daß Jesus Christus ein und derselbe ist, aus Gott Vater als Gott Logos, dem Fleisch nach aber aus dem Samen Davids. Scheint dir das, was wir darlegen, nicht wahr zu sein?

P. Ganz wahr und richtig!

C. Ich möchte die Häretiker noch etwas anderes fragen.

P. Was wäre das?

C. Glauben sie nicht, daß das eingeborene Wort Gottes aus der Natur Gott Vaters ist, sagen aber, daß der ihm durch Anschluß Verbundene aus dem Samen Davids stamme?

P. Ja, so behaupten sie.

C. Da der göttliche Logos doch in der Herrlichkeit der Gottheit ist, ist er selbstverständlich höher an Würde als der aus dem Samen Davids (= besiegt ihn durch Würde) und überragt ihn durch die so große Überlegenheit seiner Natur. Stimmt das nicht, was ich sagte? Warum teilen sie ihn und schreiben dem einen zu, er verschenke die Macht der Herrlichkeit, dem anderen aber, er empfangen die Macht der Herrlichkeit und sei das, was er wurde, durch Gnadengeschenk [geworden]. Denn ganz offensichtlich ist der Empfangende geringer als der Gebende und der, der Ehre empfängt, geringer als der Ehrende¹.

P. Ich glaube, sie sagen auch, daß der Vorrang Gottes vor dem Menschen bedeutend ist.

C. Warum denn nennt der weise Paulus, der Wahrer des göttlichen Geheimnisses, der in sich selbst den trägt, den er verkündigt und von dem

¹ Und der, der geehrt wird, geringer als der, der Ehre verleiht : B. Und der, der Ehre verleiht, geringer als der, der geehrt wird : LP (NO).

er geisterfüllt spricht, den dem Fleisch nach von den Juden Abstammenden 'Gott' und [sagt]: « Gepriesen sei er in Ewigkeit. Amen »¹.

Wer ist höher² als der, der Herr über alles ist? Oder wer ist größer als der Logos aus dem Vater? Wenn wirklich [noch] ein anderer vorhanden ist außer ihm, so ist der, der dem Fleische nach aus den Juden stammt, größer als der, der nur wie ein Sohn ist und das nicht einmal wirklich.

P. Sie sagen aber, er hat den aus dem Samen Davids durch Verbindung aufgenommen und da der göttliche Logos in ihm wohnte, nahm er an der Würde und Herrlichkeit teil. Und das lehrt uns der heilige Paulus, wenn er über ihn schreibt mit den Worten: « Er wurde dem Vater gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz; deshalb hat ihn Gott auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über allen Namen ist, das heißt, daß er Gott genannt wurde »³.

C. Behaupten sie denn, daß Gott den Namen, der über allen Namen ist, nur dem aus dem Samen Davids, nur ihm allein, wie einem zweiten Sohn, geschenkt hat?

P. Ja, das sagen sie; denn wie kann ihm, da er Gott und der wahre Eingeborene aus Gott ist, ein Name gegeben werden?

C. Nun wohlan, prüfen wir also genau sein Wort und du wirst sehen, daß vom göttlichen Logos in seiner menschlichen Natur ausgesagt wird, er habe ihn [den Namen] geschenkt bekommen. Paulus sagt: « Ein jeder von euch habe die Gesinnung, die in Christus Jesus war, vielmehr entäußerte er sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und wurde wie ein Mensch. Und da er wie ein Mensch ward, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz »⁴.

Deswegen hat ihn Gott erhöht und ihm einen großen Namen gegeben, der über jeglichem Namen ist, [das heißt, daß er Gott genannt wurde. Behaupten sie denn, daß Gott den Namen, der über allen Namen ist, dem aus dem Samen Davids, nur ihm allein, wie einem zweiten Sohn, geschenkt hat?]⁵ Wenn nun aber, wie sie sagen, der aus dem Samen Davids Stammende der alleinige Sohn ist und ihm der Name gegeben wurde, der über allen [Namen]⁶ ist, dann war er auch vorher in der Gestalt Gottes und seine Gottgleichheit war nicht durch Raub. Nahm er nicht Knechtsgestalt an?

¹ Röm. 9, 5.

² ἕψ-ἁፀፅ : ለ wird analog zu የዐብዮ : ለ komparativisch gebraucht.

³ Vgl. Phil. 2, 8 f.

⁴ Phil. 2, 5-8.

⁵ Die Klammer zeigt an, daß der Text eine Wiederholung ist (siehe oben), die im griechischen Text nicht vorhanden ist. (PG 75, 1301 A). Der Text wurde trotzdem aufgenommen, da alle äthiopischen Handschriften ihn aufweisen, nur in B ist er am Rand nachgetragen.

⁶ Namen : AOP.

Wie kann aber ein Knecht Knechtsgestalt annehmen? Und wie kann einer, der Mensch ist, wie ein Mensch geworden sein? Warum kehren sie nicht durch die so große Kraft des Wortes [gedrängt] zum wahren Glauben zurück?

P. Warum das nicht? [Wie sollten sie nicht?]¹.

C. Denn das göttliche Wort, das in der Gestalt des Vaters ist, 'das Abbild seines Wesens'², in allem mit seinem ihn zeugenden Vater gleich, entäußerte sich selbst. Welcher Art aber ist diese Entäußerung? Sie ist das Gemeinschaft haben mit dem Fleisch und die Verähnlichung mit uns in der Knechtsgestalt dessen, der von seiner Natur her uns nicht gleich war, sondern erhaben über aller Schöpfung ist. Und er erniedrigte sich selbst und trat durch seine Inkarnation in das Maß der menschlichen Natur ein, wobei er nicht seine göttliche Natur verlor, sondern, da er doch Gott war, so den Namen erhielt, der sein Wesen kennzeichnet.

Außerdem spricht er zum himmlischen Vater, zu Gott, mit den Worten: «Vater, verherrliche mich mit deiner Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt geschaffen war»³.

Nicht der aus dem Samen Davids scheint um seine vorweltliche Herrlichkeit zu bitten, da er in der Endzeit geboren wurde und nicht der göttliche Logos, sondern nur das Wort des göttlichen Wortes ist. Denn wenn er auch Mensch wurde, glauben wir wohl ohne Widerspruch an die Größe seiner Gottheit in seiner Natur, wie sie auch dem Vater innewohnt (= ist). Wenn das nicht so ist, was bedeutet dann der Satz «Du sollst keinen neuen Gott haben und nicht einen fremden Gott anbeten»⁴, wenn er, wie sie sagen, durch seine Verbundenheit mit dem Logos wirklich Gott geworden ist und als Inhaber des Thrones Gefährte des Vaters?

P. Das hast du ausgezeichnet dargelegt.

C. Wie soll man das Wort des weisen Paulus verstehen, welches lautet: «Wenn es auch viele [sogenannte] Götter und Herren gibt im Himmel und auf Erden, so gibt es für uns aber nur einen Gott Vater, aus dem alles ist und aus dem auch wir sind, und nur einen Herrn Jesus Christus, in dem alles ist und auch wir sind»⁵. Wenn nun der Prediger den einen Jesus Christus verkündet⁶, in dem alles ist und auch wir und durch den alles erschaffen ist, was sollen wir tun, o ihr Mächtigen, wenn ihr vom Worte Gott Vaters,

¹ Was ist das (= der wahre Glaube?): L.

² Hebr. 1, 3.

³ Joh. 17, 5.

⁴ Ps. 80, 10.

⁵ 1 Kor. 8, 5 f.

⁶ Wenn er den einen Prediger Jesus Christus ... : ACN; A am Rand nachgetragen.

wie ihr sagt, den angenommenen Menschen abtrennt? Wen sollen wir zum Schöpfer erklären, in dem alles erschaffen ist?

P. Den wahren aus Gott Vater stammenden Sohn, den Eingeborenen!

C. Aber Paulus, der hehre Hüter des Mysteriums Jesu Christi erklärt nun doch, daß alles in seinem Sein erschaffen wurde und daß er nur einer ist. Erinnere dich, daß wir früher, als wir uns über den Namen 'Christus' klar wurden, darlegten, daß er Christus wegen der Salbung genannt wurde, denn das Wort 'Christus' bedeutet 'Gesalbter'. Entweder müssen sie nun behaupten, daß der aus Gott Vater stammende Logos in seiner Natur gesalbt worden ist und die Heiligung aus dem Geiste in der ihm eigentümlichen Art nötig gehabt habe, oder sie müssen uns beweisen, wie einer Christus genannt werden kann, der nicht gesalbt ist, und weiter, wie der Eingeborene, das Wort Gottes des Vaters, für sich allein auch Jesus genannt werden kann, da ja sogar der selige Gabriel zur Jungfrau spricht: « Fürchte dich nicht Maria, siehe du wirst empfangen und einen Sohn gebären und ihm den Namen 'Jesus' geben (= seinen Namen 'Jesus' nennen); und dieser wird sein Volk von seinen Sünden erlösen »¹.

P. Glauben wir denn etwa, daß durch einen Menschen alles erschaffen wurde und daß der in der Endzeit aus dem Weibe Geborene Schöpfer von uns allen und daß dieser der Gründer ist des Himmels und der Erde und all dessen, was in ihnen ist?

C. Sprich nur! Denn ich sage dir: Ist etwa nicht das Wort Fleisch geworden² und wurde es nicht ein Menschensohn? Hat er etwa nicht Knechtsgestalt angenommen, sich selbst entäußert und ist im Äußeren wie ein Mensch gewesen?³ Wenn sie aber das Mysterium der Inkarnation leugnen wollen, werden die Apostel sich gegen sie erheben und ihnen sagen: « Wir haben gesehen und sind Zeugen, daß der Vater seinen Sohn gesandt hat als Erlöser der Welt. Wer glaubt, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist, in dem ist Gott und er ist in Gott »⁴. Und auch heißt es: « Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder, der glaubt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, stammt aus Gott »⁵. Sag mir, in welchem Sinn kann es Glaube sein, daß ein Mensch im Fleische gekommen ist, wo er doch schon vorher Fleisch ist; allein diese Aussage ziemt sich für den, der vorher kein Fleisch hatte. Es ist Glaubenssatz und heißt, daß er im Fleische in diese Welt gekommen ist, in dem das blieb, was er vorher war. Denn wenn er sich auch inkarnierte und Mensch wurde, was hält uns zurück zu glauben, daß alles in seinem

¹ Vgl. Luk. 1, 30 f.; Matth. 1, 21.

² Vgl. Joh. 1, 14.

³ Vgl. Phil. 2, 7.

⁴ 1 Joh. 4, 14 f.

⁵ 1 Joh. 4, 2 f.

Sein (= durch seine Existenz) gemacht ist, denn er ist doch Gott und [gleich] ewig mit dem Vater. Der göttliche Logos erfuhr keine Veränderung in seiner göttlichen Natur (= entfernte sich nicht aus seiner göttlichen Natur), wenn er sich auch in einem Leib mit einer vernünftigen Seele inkarnierte. Auch war es nicht ein andere Mensch, der er durch Anschluß mit sich verband, wie die Häretiker behaupten, die den Glauben in die Gefahr des Irrtums bringen, vielmehr wurde er Fleisch, das heißt Mensch, wie ich schon oben erwähnte. In solchem Sinn ist die Aussage über ihn « Er ward gesalbt ». geziemend und ohne Widerspruch wurde er Jesus genannt, weil er wirklich aus dem Weibe geboren wurde und sein Volk erlöste, nicht als ein mit Gott verbundener Mensch, sondern als Gott, der denen ähnlich wurde, die in Gefahr schweben, als Mensch, damit in ihm, dem Erstling, das Menschengeschlecht erneuert würde entsprechend seinem damaligen Anfang, denn in ihm ist alles neu (wird alles erneuert).

P. Dann ist es also bei uns irrig und beleidigend zu glauben, daß ein Mensch mit Gott dem Wort verbunden sei, an der Würde Anteil habe und durch Gnade Sohn Gottes geworden sei.

C. In allen Punkten. [= vollkommen !]

Denn diese Redeweise kennt nicht die Kraft der heiligen Schriften, sondern das ist die Erfindung eines Geistes, der grundlos Neues liebt und kraftlos an Überlegung ist, der nicht fähig ist, die Tiefe des Mysteriums zu erfassen. Denn nirgendwo in den heiligen Schriften wird diese ihre Lehre ausgesprochen. Sieh doch, der von Gott unterwiesene Paulus spricht, indem er uns das Mysterium der Menschwerdung des Eingeborenen klar-macht: « Wie die Kinder an Blut und Fleisch teilnahmen, so hat auch er an ihnen teilgenommen, um durch seinen Tod den Machthaber des Todes, das heißt, den Teufel, zu zerstören »¹. Auch sagt er anderswo: « Denn weil es im Gesetz, welches schwach war wegen des Fleisches, nicht möglich war, schickte Gott seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches, des Fleisches wegen², damit die Gerechtigkeit des Gesetzes an uns erfüllt würde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern im Geist wandeln. Es hat einer Gemeinschaft mit uns durch Fleisch und Blut, — so scheinen wir bei rechter Überlegung sagen zu dürfen — nicht einer, der seiner Natur nach [Fleisch und] Blut ist, das heißt, es einst [= von Anfang an] seiner Natur nach war, sondern einer, der nicht Fleisch und Blut war, wurde aus dem Weibe geboren; er nahm unsertwegen die Gestalt des sündigen Fleisches an (wurde) und wurde uns gleich, während er doch über uns erhaben ist als Gott.

¹ Hebr. 2, 14.

² + aber verurteilte er die Sünde in [seinem] Fleisch; T; mit diesem Zusatz würde die gesamte Stelle genau mit Röm. 8, 3 übereinstimmen.

Als das Wort Fleisch wurde, wurde es nicht sündiges Fleisch und es wandelte mit den Menschen auf der Erde und war uns gleich, aber nicht war es in der Sünde, vielmehr stand es über der Erkenntnis der Sünde¹, denn er war doch zugleich Gott und Mensch. Sie aber verfälschen die so große, hehre und wunderbare Menschwerdung des Eingeborenen — sie wissen nicht, warum — und behaupten, daß er durch Anschluß einen Menschen mit sich verbunden habe und somit habe dieser teil an der Würde in der Herrlichkeit eines Fremden, die nicht die Seine war; auch wurde er nicht in Wahrheit Gott, vielmehr glauben sie an ihn als Gefährten Gottes und als einen, der [nur] durch Gnade Sohn ist und den [Sohnes] Namen trägt, an einen Erlöser, der erlöst werden muß, einen Befreier, der befreit werden muß, wo es doch heißt: « Erschienen ist die Gnade Gottes als Erlösung für alle Menschen, damit wir dem Unrecht und der Lust der Welt entsagen und in Heiligkeit und Bescheidenheit leben in dieser Welt, indem wir die selige Hoffnung (Glück der Hoffnung) erwarten und das Erscheinen der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus »².

P. Ja, sagen sie, dadurch, daß er der Verbindung mit dem Logos gewürdigt wurde, nimmt er auch teil an der hohen Würde; Gott wurde er auch genannt, während er aus dem Samen Davids stammt.

C. Aber so etwas! Da sie schienen, sich für weise ausgeben zu müssen³, wurden sie Toren, wie geschrieben steht⁴. Sie verkehren die Kraft des Mysteriums Christi ins Gegenteil; denn das Reden, er sei ausgezeichnet worden, ist nichts anderes, als daß sie einen Menschen gleich uns einführen und unverständigerweise von dem Sohn abtrennen und so zwei Söhne aufstellen; einer von ihnen ist es in Wirklichkeit, der andere aber ist aufgenommen (gemacht) und mit Gnade geschmückt, nichts Eigenes ist an ihm, sondern [alles] geschenkt, wie man ihm auch sagen könnte: « Was hast du, das dir nicht geschenkt wäre »?⁵ Wohin soll sich der selige, weise Paulus wenden mit den Worten: « Der Sohn Gottes Jesus Christus ist es, den wir euch verkündet haben, ich, Silvanus und Timotheus; er ist nicht 'Ja' und 'Nein' geworden, sondern 'Ja' ist in ihm geworden »⁶. Wie sollte in ihm nicht 'Ja' und 'Nein' geworden sein, wenn er ihr wahrer Gott genannt wird, während er nicht Gott ist und mit dem falschen Namen 'Sohn Gottes' bezeichnet wird. Wenn ihm das zukommt, was sie behaupten, muß er sagen:

¹ Im semitischen Sprachgebrauch hat das Wort « Erkennen » auch den Sinn von « Einswerden mit »; hier also: Einswerden mit der Sünde.

² Vgl. Tit. 2, 11-13.

³ Da sie weise zu sein schienen: CO.

⁴ Röm. 1, 22.

⁵ 1 Kor. 4, 7.

⁶ Vgl. 2 Kor. 1, 19.

« Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin »¹. Denn was nicht in seiner Natur liegt, sondern ihm von außen zukommt und von einem anderen ihm geschenkt ist, das ist nicht das Eigentum des Empfängers, sondern dessen, der es ihm verliehen und geschenkt hat. Warum sagte er : « Ich bin die Wahrheit »² (Ich und in Wahrheit), [wenn nichts an ihm wahr ist ? Er müßte schnell von der Finsternis ergriffen werden, wenn er lügt;]³ « Aber er hat keine Sünde getan, in Seinem Mund ward kein Trug gefunden, wie geschrieben steht »⁴.

P. Nein, das tat er nicht, das sei ferne !

C. Wo ist nun die Entäußerung seiner selbst und worin besteht sie ? Denn bei ihnen ist nicht klar, daß er sich entäußert hat. Es ist das Gegenteil, das heißt, es wurde einer vollkommen gemacht, der seinem Wesen nach nicht vollkommen war.

Wenn Er aber nicht vollkommen gewesen wäre, hätte der andere nicht von ihm verlangt zu empfangen (nach ACT), allein Er war vollkommen und « aus seiner Fülle haben wir alle empfangen »⁵. Die Verkündigung der Verkünder der Gottheit führt also nicht zur Lüge. Fürwahr, Christus ist vollkommen und nichts ist ihm in seiner Gottheit geschenkt worden, wenn er auch wie wir empfing wegen des Zustandes der menschlichen Natur, denn er wurde wie wir. Ihnen aber müssen wir sagen : « Was hast du, das dir nicht gegeben wäre »⁶ ?

P. Ja, sie sagen, Christus ist einer, Sohn und Herr, das Wort Gott Vaters mit dem ihm Verbundenen aus dem Samen Davids. C. Wir aber sagen ihnen,

¹ 1 Kor. 15, 10.

² Vgl. Joh. 14, 6.

³ Der Text in der Klammer ist aus dem griechischen Text ergänzt. + : εἰ μὴδὲν ἀληθὲς ἐπ' αὐτοῦ ; κατελήφθη τάχα που καὶ ὑπὸ τῆς σκοτίας, εἰ ψεύδεται. (PG 75, 1308 B).

⁴ Is. 53, 9 ; 1 Petr. 2, 22.

⁵ ԾՐՈՂ : ԿԳԶ-Մ (ACNOT; in BL hineinkorrigiert) Ծ-Ն-Է : ՆՄԿ.ԶՄԺ : ՆՄԶՄ- : ԿԸՆ : ԿԸՆ : ԿԸՆ :

Varianten : ԿԳԶ-Մ = ԳԶ-Մ : BLP; ՆՄԿ.ԶՄԺ = ՆՄԶՄԺ : O; ՆՄԶՄ- : ԿԸՆ : = ԻՆՄԿԸՆ : BLOP; ՆՄԿԸՆ : N.

Wenn man die vorherige, unkorrigierte Form ԳԶ-Մ in B und L nehmen würde, ergäbe sich für BLP folgende Übersetzung, die als Aussage über den gemäß der nestorianischen These « angenommenen Menschen » ebenso sinnvoll wäre : « Denn wenn er vollkommen gewesen wäre, hätte er nicht nötig gehabt, von einem anderen zu empfangen, allein ... ». Der griechische Text bezieht sich ebenso wie ACT auf Christus und lautet : Οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη τῶν παρ' ἐτέρου, καὶ περιττὸν ἦν αὐτῷ τὸ λαβεῖν, οἷκοθεν ἔχοντι τὸ αὐτοτελές, καὶ τὸ πρὸς πᾶν ὁτιοῦν ἀποχρώντως ἔχον, ἀλλ' ἐκ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν.

« Er hatte nicht die Güter eines anderen nötig, auch brauchte Er nichts anzunehmen, Er, der von Haus aus vollkommen war und auch alles genügend besaß, « denn aus der Fülle Christi haben wir alle empfangen ». (PG 75, 1308 C); Joh. 1, 16.

⁶ 1 Kor. 4, 7.

o Menschen : Derjenige, mit dem ein anderer verbunden ist, ist nicht einer, sondern einer mit einem anderen, und das sind zwei; der Sohn aber wird immer nur dann als wahrhaft einer anerkannt, wenn wir von ihm aussagen, daß ein und derselbe Gott und Mensch ist und daß er in seiner göttlichen Natur aus Gott dem Vater geboren wurde und dem Fleische nach wunderbarerweise als Mensch aus einer Frau geboren wurde. Wenn sie [ihn] von dem wahren Sohn Gottes trennen und ihn [nur] als Genossen des Sohnes und als Genossen der Herrlichkeit hinstellen, indem sie ihn als falschen Sohn aufführen, dann bestehen die Anklagen, die von den Juden gegen ihn [erhoben] wurden, zu Recht und waren nicht umsonst; denn die Juden sagten zu ihm : « Es ist nicht wegen eines guten Werkes, daß wir dich steinigen, sondern weil du [Gott] lästerst, denn wo du doch ein Mensch bist, stellst du dich als Gott hin »¹.

P. Sie glauben an den einen Christus als wahren Sohn und Gott, das heißt, an das Wort Gottes, welches durch Verbindung den aus dem Samen Davids aufgenommen hat.

C. Wenn der aus der Frau Geborene nicht der Logos aus Gott dem Vater ist, sondern ein anderer mit einem anderen, wie kann der dann Christus werden, der nicht gesalbt wurde, wie wir oben sagten ?

P. Wenn aber der aus dem Samen Davids nicht ein anderer ist als der göttliche Logos, so muß er vorweltlich genannt werden. Wie kann aber der weise Paulus erklären : « Jesus Christus ist gestern und heute und er ist in Ewigkeit »². Er sagt also zuerteilend : « Der Jesus Christus von gestern und heute und der in Ewigkeit, das heißt, der von gestern und heute ist neu, der göttliche Logos aber, der mit dem Vater existiert, ist in Ewigkeit.

C. Sie handeln ungerecht hierin, indem sie die Wahrheit mit ihren dummen Lügen verfälschen, und verderben die klare Übereinstimmung der heiligen Schriften. Denn wenn es jemand gibt, der behauptet, Jesus Christus sei vorweltlich, so macht er sich nicht an der Wahrheit schuldig. Denn einer ist er, der Sohn und Herr, der vorweltliche Logos und der, der in der Endzeit dem Fleisch nach aus dem Weibe geboren wurde. Und daß der Logos keine Veränderung erfuhr, als er Mensch wie wir wurde, verkündete uns der Geistträger [= Paulus] mit den Worten : « Jesus Christus ist gestern und heute und er ist auch in Ewigkeit »³. Das Wort 'Heute' bezeichnet uns die Gegenwart, der Ausdruck 'in Ewigkeit' die Zukunft. Wenn es ihnen aber als Klugheit vorkommt, was sie sich ausgedacht haben über den Ausdruck 'Gestern und heute' : er bezeichne seinem Prinzip nach das Neue [= den neuen Gott] und [fragen] wie kann der von gestern und heute in Ewigkeit

¹ Joh. 10, 33.

² Hebr. 13, 8.

³ Hebr. 13, 8.

sein, so kehren wir ihre Frage um ins Gegenteil, indem wir sagen : « Wenn Christus nach dem Wort des Paulus nicht geteilt werden kann, wie können sie vom Logos, der in Ewigkeit existiert, behaupten, er sei gestern und heute ? Daß er [= Paulus] aber von uns so verstanden sein wollte, ist aus folgendem einleuchtend : Während er nämlich im Fleisch sichtbar ward und in den Stand der Menschheit eintrat, zeugte er für seine vorweltliche Existenz, indem er sprach : « Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham ward, bin ich »¹. Außerdem sagte er : « Wenn ich euch Irdisches rede, so glaubt ihr mir nicht, wie wollt ihr glauben, wenn ich euch Himmlisches verkünden werde »?² Und ferner sagte er : « Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem Logos, der vom Himmel herabstieg, und dem Menschensohn von der Erde »³. Denn nachdem der ewig existierende, vorweltliche Logos vom Himmel herabgestiegen und Mensch gleich uns geworden war als ein Christus und Herr, hat er diesen Ausspruch getan.

P. Sie haben noch eine andere Erklärung gefunden, die sie mit folgenden Worten anführen : So muß der aus dem Samen Davids als Sohn Gottes anerkannt werden wie das Wort des Vaters als Sohn Davids anerkannt wird, denn in Wahrheit ist es einer von beiden.

C. Wir glauben an eine wirkliche Weise der Einigung, wie geglaubt wird, daß der Logos Fleisch, das heißt, Mensch, wurde und daher 'Sohn Davids' genannt wurde, nicht fälschlich, er stammte ja dem Fleische nach aus ihm und blieb (war), was er früher war : Gott von Gott.

Auch die Evangelisten, die ihn als Gott und Menschen erkannten, verkündeten uns das über ihn in ihrer Predigt und schrieben vom seligen Täufer : « Am folgenden Tage sah er Jesus auf sich zukommen und sprach : Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt. Dieser ist es, von dem ich gesagt habe : Nach mir kommt ein Mann, der vor mir ward, weil er früher war als ich ; ich kannte ihn nicht, aber um ihn Israel zu offenbaren, bin ich gekommen und habe mit Wasser getauft »⁴.

Betrachte, daß er von einem Mann spricht und ihn als Lamm bezeichnet, daß es nicht ein anderer als er ist, durch den er die Sünde der Welt hinwegnimmt, sondern daß dies große Werk (diese Größe) das der göttlichen Natur zukommt, aus seiner Fähigkeit stammt (aus dem Seinigen ist).

Und während er erklärt, er ist vor mir und früher als ich, behauptet er auch, daß er nach ihm kam, bezogen auf die Zeit seiner Geburt dem Fleische nach. Wenn auch der Emmanuel in der Endzeit Mensch wurde, so existiert er vor der Zeit als Gott ; ihm, der als Gott ewig ist, gehört also die Neuheit

¹ Joh. 8, 58.

² Joh. 3, 12.

³ Vgl. Joh. 3, 13.

⁴ Joh. 1, 29-31.

(Erneuerung) [der menschlichen Natur]. Deswegen hat der treffliche Petrus, als er den Logos nicht bloß und ohne Fleisch, sondern in Fleisch und Blut sah, offen und irrtumsfrei den Glauben an ihn bekannt, indem er sagte : « Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes »¹. Er aber hörte (war Zeuge) daraufhin : « Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, denn nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der in den Himmeln ist »².

Wenn aber unser Geheimnis nicht tief wäre und er nicht Gott im Fleisch gewesen wäre, sondern, wie sie behaupten, ein Mensch, der durch Gnade Sohn wurde, warum bedurfte dann Petrus als Lehrmeister eines solchen wesenhaften Mysteries keines Erdbewohners, der ihm die Offenbarung mitteilte, sondern des Vaters, dem es zufiel, sein Lehrer zu sein ?

Auch die heiligen Jünger erkannten seine Gottheit, als sie ihn auf dem Rücken des Meeres dahinschreiten sahen, und bekannten (glaubten im) den Glauben, indem sie sprachen : « Du bist wahrhaft der Sohn Gottes »³. Wenn er aber, wie sie behaupten, es nicht in Wahrheit war, sondern [nur] namentlicher (Namensträger) und gnadenhafter Sohn war, bezichtigen sie die Jünger der Lüge, obwohl diese es doch beschwören ; sie sagen nämlich 'wahrhaft' und das Wort 'wahrhaft' besagt, daß sie an ihn als Sohn Gott Vaters glauben.

P. Trefflich hast du gesprochen.

C. Wie sollen die Engel dem Menschensohn zu eigen sein und wie soll er glücklich sein in der Herrlichkeit des Vaters, heißt es doch irgendwo : « Der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen »⁴. Und ferner heißt es : « Der Menschensohn wird seine Engel aussenden »⁵. Wenn sie noch nicht glauben, obwohl sie sehen, daß er in solcher Herrlichkeit und solcher Größe ist und mit solchem Licht gekrönt ist, hören sie ihn, wie er sagt : « Wenn ihr mir nicht glauben wollt (glaubt), so glaubt wenigstens meinem Werk »⁶. Ferner sagt er : « Wenn ich nicht das Werk meines Vaters tue, so glaubt nicht an mich, wenn ich es aber tue », so glaubt an mich ; « wenn ihr aber an mich glaubt, glaubt wenigstens meines Werkes wegen »⁷ !

P. Die Engel nannte er sein eigen und hat selbst die Zeichen vollbracht, weil der Logos in ihm wohnte und er teilnahm an dessen Würde ; denn es steht geschrieben : « Jesus von Nazareth, den Gott mit dem Heiligen Geist und Kraft gesalbt hat, der umherging, heilte und all die lebendig machte, die der Satan bedrängte »⁸. Weil er mit Kraft und mit dem Geist gesalbt war, war er der Wundertäter.

¹ Matth. 16, 16.

² Matth. 16, 17.

³ Matth. 14, 33.

⁴ Matth. 16, 27.

⁵ Matth. 13, 31.

⁶ Joh. 10, 38.

⁷ Joh. 10, 37 f.

⁸ Apg. 10, 38.

A note on
the Manuscripts of the Syriac Geoponica

by

Sebastian Brock

The Syriac translation of the *Geoponica* was published by Lagarde in 1860, in an edition limited to 150 copies¹. For this, Lagarde used a 9th century manuscript in the British Museum, B.M. Add. 14662 (*Catalogue*, no. MVI; p. 1189), unfortunately incomplete at both beginning and end.

Although the identification was not made in the catalogues, two further manuscripts of this work in fact survive: Birmingham (Selly Oak Colleges Library), Mingana syr. 599, and Notre-Dame des Semences (near Alqosh, Iraq), no. 328. The former is described in Mingana's *Catalogue* (Vol. I, cols 1140-1142) as 'A work on botanics and horticulture'. The list of contents he gives makes the identification of the work as the Syriac *Geoponicon* both easy and certain. The manuscript is a modern one, copied for Mingana in 1932, and the colophon (f. 155^b) states that the text was taken from a manuscript in the library of Notre-Dame des Semences, written in 1902 by the priests Elias and Gabriel. These details given in the colophon of Mingana syr. 599 make it clear that its *Vorlage* is in fact no. 328 in Vosté's *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš, Iraq*.

Naturally it might be hoped that these two manuscripts might supply the beginning and end of the work, missing in the London manuscript. Examination, however, of the text of Mingana syr. 599 reveals that this is derived ultimately (via Alqosh no. 328) from Lagarde's edition itself. Not only does Mingana syr. 599 have exactly the same lacuna at the beginning, but it also provides gaps in precisely the same places as in Lagarde's text, e.g. Lagarde p.38²⁴ = Mingana syr. 599 f. 50^a; p. 48²⁹ = f. 63^b; p 120³ = f. 154b². Finally, removing all traces of doubt as to its origin, Mingana syr. 599 also includes — for the first few pages only — Lagarde's emen-

¹ *Geoponicon in sermonem Syriacum versorum quae supersunt*. Leipzig 1860.

² The context, however, has led the scribe to fill in the gaps in Lagarde p. 137⁸ (אֲנִי הָיוּ לְךָ) and $\text{וַיֵּלֶכְתָּ וַיִּשְׁכַּח}$).

dations, printed in his edition in square brackets : these appear on ff. 1^b and 2^a bracketed in red.

Thus these two manuscripts are totally valueless as witnesses to the text of the Syriac *Geoponicon*. It is indeed surprising that a copy of Lagarde's rare edition was available in Iraq in 1902, and ironic too that a transcript of a text with such an origin should specially have been made for a Western Library (which, incidentally, possesses a copy of Lagarde's edition).

KONGRESSE

75 Jahre Kommission für spätantike Religionsgeschichte

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte (früher: Kirchenväterkommission) der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin feierte 1966 ihr 75jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß veranstaltete das Institut für griechisch-römische Altertumskunde der Akademie (Direktor: Professor Dr. J. Irmscher), dem die Kommission seit einer Reihe von Jahren eingegliedert ist, am 14. und 15. November 1966 zu Berlin ein Symposium, das unter dem Motto « Häresien und Schismen — Oppositionelle Strömungen im antiken Christentum » stand. Am Beginn dieser Arbeitstagung standen zunächst Rückblicke auf die Geschichte und die bisherigen Arbeiten der Kommission und Ausblicke in die Zukunft: So schilderte W. Eltester (Tübingen) den Werdegang der Kommission, die 1891 durch die Initiative A. von Harnacks und Th. Mommsens als Kirchenväterkommission ins Leben gerufen worden war; J. Irmscher (Berlin) und K. Treu (Berlin) referierten über den Wiederaufbau der Kommission nach Kriegsende, über die geistige Zielsetzung der Kommissionarbeit und über die laufenden Arbeiten und die Zukunftsaufgaben. Daran schloß sich eine Reihe von Referaten an, die sich unter den verschiedenen Gesichtspunkten mit dem Tagungsthema befaßten: Der Kreis der Beiträge reichte von grundsätzlichen Erwägungen zu den Begriffen Häresie und Schisma (K. Rudolph, Leipzig) über die Problematik im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern, in der Gnosis und im Manichäismus bis hin zur Frage des mittelalterlichen Dualismus (M. Loos, Prag). Die konzentrierte Tagung, die in äußerst glücklicher Weise die Mitglieder der Kommission mit einer Reihe von Gelehrten aus dem In- und Ausland vereinte und so die Möglichkeit zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch bot, wurde durch ein Festessen der Deutschen Akademie der Wissenschaften im Etablissement « Moskau » beschlossen. Ernst Hammerschmidt

II. Koptologische Arbeitskonferenz Halle a.d.S.

Das Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg lud für den 12. und 13. Dezember 1966 zur II. Koptologischen Arbeitskonferenz nach Halle a.d.S. ein, die dem Thema « Probleme der koptischen Literatur » gewidmet war. Mit dem Grundsatzreferat von S. Morenz (Leipzig): « Zum Problem einer koptischen Literaturgeschichte » als Ausgangspunkt beschäftigten sich die Referate mit nahezu allen wesentlichen Aspekten der koptischen Literatur. Da die Zahl der Teilnehmer aus

dem In- und Ausland überschaubar gehalten war und man zudem auf eine Einteilung in Sektionen verzichtet hatte, wurden die beiden Tage zu einer Zeit der intensiven Arbeit in diesem Kreis, in dem es mehrere Male zu lebhaften und sehr fruchtbaren Diskussionen kam. Zu Beginn der Tagung lagen auch die Referate der ersten dieser Konferenzen (Halle 1964) gedruckt vor: « Koptologische Studien in der DDR. Zusammengestellt und herausgegeben vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg = Sonderheft der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1965 ». Auch die Referate dieser zweiten Tagung sollen wieder in einer ähnlichen Form im Druck erscheinen.

Ernst Hammerschmidt

TOTENTAFEL

Dr. phil., Dr. theol. D.D. Friedrich Heiler, em. Professor der Universität Marburg, hervorragender Kenner der Ostkirche; geb. 30. Januar 1892 in München, gestorben 28. April 1967 in München. Er war bekannt durch seine ökumenischen Bestrebungen, als langjähriger Herausgeber der Zeitschriften « Die Hochkirche » und « Eine heilige Kirche », durch zahlreiche Aufsätze und besonders durch seine Hauptwerke « *Das Gebet* » (München 1923), « *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* » (München 1941) und vor allem durch das für die Ostkirchenkunde wichtige Buch « *Urkirche und Ostkirche* » (München 1937), dessen Neubearbeitung in erweiterter Form er noch in Angriff genommen hatte.

Dr. phil. August Klingenberg, Professor emer. für Afrikanistik an der Universität Hamburg, gest. 26. Januar 1967 Hamburg; geb. 11. Mai 1886 in Barmen, Schüler von F. Prätorius und C. Brockelmann; 1911 holte ihn der damalige Direktor des Seminars für Kolonialsprachen des Hamburger Kolonialinstituts an sein Seminar, wodurch die Notwendigkeit unterstrichen wurde, den Zusammenhang zwischen orientalischer Philologie und Afrikanistik zu pflegen. Klingenberg bereiste seit 1917 als türkischer Oberleutnant Kleinasien und Mesopotamien. 1936 übernahm er die Leitung des Seminars für afrikanische Sprachen an der Universität Hamburg. Seine größte Leistung ist die Analyse der Sprache der Ful (in einer Reihe von Büchern und Aufsätzen). International führend war er mit seinen Arbeiten zur Sprache der Vai in Liberia. Neben manchen anderen Arbeitsobjekten galt sein Interesse vor allem auch den semitischen und kuschitischen Sprachen Äthiopiens; 1966 erschien sein *Deutsch-amharischer Sprachführer*. Zu seinem 80. Geburtstag wurde er mit einer Festschrift geehrt: *Neue Afrikanistische Studien*, hrsg. von J. Lukas = Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 5 (Hamburg 1966).

Dr. phil. Herma Plazikowsky-Brauner, Lehrbeauftragte für kuschitische Sprachen an der Universität Frankfurt, gestorben am 1. Dezember 1965 in Frankfurt a.M.; 1888 in Brünn geboren, promovierte sie 1913 in Berlin mit der Arbeit « *Ein äthiopisch-amharisches Glossar (Sawāsew)* » und hielt sich dann lange Zeit in Äthiopien auf. Ihre zahlreichen Arbeiten beschäftigen sich vorwiegend mit den kuschitischen Sprachen Äthiopiens; vergl. *Rassegna di studi etiopici* 21 (1965) 109 s. (L. Ricci).

PERSONALIA

Professor Dr.Dr. Alexander BÖHLIG, Tübingen, wurde zum Korrespondierenden Mitglied des Deutschen Archäologischen Institutes ernannt.

Professor Dr.Dr. A. BÖHLIG, Tübingen, Professor Dr. R. KASSER., Genf, und Dozent Dr.Dr. M. KRAUSE, Münster, wurde die Fellowship des Institute of Coptic Studies (F.I.C.S.), Kairo, übertragen.

Frau Professor Sirarpie Der Nersessian, Paris, beging ihren 70. Geburtstag. Geboren am 5. September 1896 in Konstantinopel, Studien an der Universität Genf und an der Sorbonne, 1936 Docteur ès Lettres. Ausgedehnte Lehrtätigkeit: 1926-1929, Chargée de conférences an der École pratique des Hautes Études, Paris; 1930-1946, Professor am Wellesley College, Wellesley, Mass., von 1937-1946 chairman des dortigen Department of Art und Direktor des Farnsworth-Museums; 1946-1963, Henri-Focillon Professor of Byzantine Art and Archaeology at Dumbarton Oaks und Member of the Faculty of Arts and Sciences an der Harvard-Universität. Frau Der Nersessian ist Mitglied der Mediaeval Academy of America und der Akademie der Wissenschaften in Erewan und wurde für ihre wissenschaftlichen Leistungen u.a. mit 2 Ehrendoktorwürden und dem Prix Schlumberger der Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1963) ausgezeichnet. Sie hat sich durch zahlreiche Arbeiten um die Erforschung der christlichen Kunst Armeniens verdient gemacht. Abgesehen von über 50 Artikeln in verschiedenen Zeitschriften (1924-1966) veröffentlichte sie wichtige Werke über die armenische Kunst: *L'Illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, 2 vol., Paris 1937; *Manuscrits arméniens illustrés des 12^e, 13^e et 14^e siècles de la Bibliothèque des Pères Mekhitharistes de Venise*, 2 vol., Paris 1937; *Armenia and the Byzantine Empire*, Cambridge (Mass.) 1945; *The Chester Beatty Library. Catalogue of the Armenian Manuscripts with an Introduction on the History of Armenian Art*, 2 vol., Dublin 1958; *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington 1963; *Aght'amar. Church of the Holy Cross*, Cambridge (Mass.) 1965; *L'art byzantin. Art européen. Publications filmées d'art et d'histoire*, Paris 1965. Als Festschrift wurde ihr *Revue des Études arméniennes* N.S. 3(1966) gewidmet; dort (S. 3-6) auch Bibliographie der Jubilarin.

Dozent Dr.Dr. Ernst Hammerschmidt (Saarbrücken) wurde am 3. Juni 1965 von der Société d'archéologie copte in Kairo zum Korrespondierenden Mitglied gewählt. Am 29. November 1966 verlieh ihm das College of Divine Metaphysics in Indianopolis (Staat Indiana, USA) den Grad eines Doctor of Divinity (D.D.).

Dr. theol. Caspar Detlef Gustav Müller habilitierte sich am 30. Juli 1966 an der Universität Heidelberg für das Fach « Kirchengeschichte, insbesondere des christlichen Orients ». Habilitationsschrift : *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959 ; Probevortrag : « Stellung und Bedeutung der Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum » ; Antrittsvorlesung am 15. Dezember 1966 : « Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit ». M. bereitet u.a. eine ausführliche Geschichte der koptischen Literatur vor.

Professor Akaki Schanidze, der Altmeister der georgischen Philologie, konnte am 27. Februar 1967 seinen 80. Geburtstag in ungebrochener Schaffenskraft begehen. Geboren am 27. Februar 1889 in Noğa (Westgeorgien), besuchte er 1904-1909 das Gymnasium in Kutaisi und von 1909-1913 die Universität St.-Petersburg, wo er an der Fakultät für orientalische Sprachen Vorlesungen hörte bei N. Marr (georgische und armenische Philologie), I. Džavašvili (georgische Geschichte), N. Adontz (armenische Geschichte), V. Žukovskij (Persisch), A. Schmidt und I. Kračkovskij (Arabisch), W. Barthold (orientalische Geschichte). 1917 Mitbegründer der Universität Tbilisi, seit 1919 Leiter des Lehrstuhles für georgische Sprache, der 1945 in 2 Lehrstühle für Altgeorgisch (Inhaber bis heute A. Schanidze) und Neugeorgisch umgewandelt wurde. Die Liste der Veröffentlichungen von A. Schanidze umfasst für die Zeit von 1906-1966 insgesamt 323 Titel. Neben zahlreichen sprachwissenschaftlichen Werken (z.B. seine grundlegende und allgemein anerkannte georgische Grammatik) und vielen Arbeiten über die georgische Volksliteratur, weltliche georgische Literatur, besonders Šot'a Rust'weli, georgische Inschriften usw., machte er sich auch um die Erforschung des christlichen Orients hochverdient durch einwandfreie kritische Ausgaben altgeorgischer Texte, z.B. in der von ihm herausgegebenen Reihe « *Denkmäler der altgeorgischen Sprache* » [vergl. G. Garitte, in *Le Muséon* 72 (1959) 442-461], etwa seine vorbildliche Ausgabe der 2 ältesten Rezensionen der georgischen Evangelienübersetzung, des Han-meti-Lektionars, des Sinai-Mraval'tavi vom Jahre 864 und viele andere. Auch an der Ausgabe des georgischen Neuen Testamentes (textus receptus), Tbilisi 1963, war er massgeblich beteiligt. Der Jubilar bereitet z.Z.u.a. eine Grammatik des Altgeorgischen in deutscher Sprache vor. [Vergl. S. Dzidziguri, *Akaki Šanidze*, Tbilisi 1963 (georgisch); Biographie in der Šanidze-Festschrift *Orioni*, Tbilisi 1967, S. 7-37 (I. Imnaišvili und Š. Dzidziguri); Bibliographie ebenda S. 407-441].

BESPRECHUNGEN

Meliton von Sardes : Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. Eingel., komment. und übersetzt von Josef B l a n k. Freiburg/Br. : Lambertus-Verlag 1963, 131 S., 8° — Sophia. Quellen östlicher Theologie. Band 3, Lw. DM 13. 60.

Als Campbell Bonner 1940 den griechischen Text der Passa-Homilie des Meliton von Sardes erstmalig der Öffentlichkeit zugänglich machte, horchte die gelehrte Welt auf! Eine so tiefe und doch zugleich schlichte Theologie — in solch kunstvollem Sprachgewand — in so früher Zeit; das war wie eine Offenbarung! So begreift sich leicht, daß noch jetzt — nach mehr als 20 Jahren — ein junger Gelehrter an diesem Text in Feuer geraten ist!

Den Höhepunkt dieser Arbeit bildet ohne jede Frage das 4. Kapitel, das sich mit der Theologie der Homilie befaßt (S. 42-97). Schon der Umfang dieses Kommentars, der fast das Doppelte der eigentlichen Homilie beträgt (S. 101-131), läßt das ahnen. Der Leser wird von der Eindringlichkeit des Stiles und von der verhaltenen Macht der Gedanken geradezu überwältigt! In immer neuen Wendungen wird ihm das Anliegen Melitons eingehämmert: dort das Alte — hier das Neue; dort der Typus — hier die Wahrheit. Es gilt nur das Eine: Christus, das Passa des Heiles!

Wegen dieser Geschlossenheit der Gedankenwelt Melitons halte ich es nicht für gerade glücklich, wenn der Vf. in dem Augenblick, wo er auf die Formulierung Melitons vom « Gottesmord » zu sprechen kommt, des längeren auch zu der heute stark ventilierten Frage von der Berechtigung und der Zulässigkeit dieser Wendung Stellung nimmt. Wir Kinder des 20. Jh. durchschauen ja gar nicht, wie weit Meliton — der ohne Zweifel ein Rhetor ersten Ranges war — sich hier von der Faszination des Oxymoron hat hinreißen lassen. — Auch bei anderen Bezugnahmen auf moderne theologische Ansichten hätte er wohl besser getan, sich etwas vorsichtiger auszudrücken.

Da die Homilie bei der christlichen Feier des Passa vorgetragen wurde und da als liturgische Lesung dieser Feier die Perikope von der Schlachtung des Lammes aus Exodus ausdrücklich bezeichnet ist und da diese Lesung ihren Sinn nur in ihrer Beziehung auf die Schlachtung des « wahren Lammes » hat, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Opfertod Christi bei dieser christlichen Passafeier eine zentrale Bedeutung besaß. Diese Tatsache veranlaßt unseren Vf., ein eigenes Kapitel über den Inhalt der Passafeier der Quartodezimaner einzufügen (S. 26-41). Denn Bernhard Lohse war in seiner Untersuchung über « *Das Passafest der Quartodezimaner* » (1953) zu dem Ergebnis gelangt, daß vor allem die hochgespannte Parusieerwartung das eigentliche Kennzeichen dieser Passafeier gewesen sei. Dazu paßt nun der Inhalt unserer Homilie nicht gut. Indessen darf auch nicht übersehen werden, daß im Blickpunkt des Redners der *gesamte* Ablauf des göttlichen Heilswirkens steht — angefangen von der Schöpfung bis hin zu unserer Aufnahme in den Himmel. Somit ist nicht sicher, daß aus der Tatsache, daß im Abschnitt 103 die Taufe erwähnt wird, gefolgert werden darf, daß auch diese zum Gegenstand der Passafeier eines Meliton gehörte. Man darf Texten von der Art des Unsrigen nicht mehr abverlangen, als sie geben können und wollen!

Über die einführenden Worte zu Meliton als Persönlichkeit (S. 13-21) und die Homilie insbesondere (S. 22-25) ist nichts von Bedeutung zu sagen.

Die Übersetzung bemüht sich um den gleichen Schwung im Ausdruck, der das 4. Kapitel gestaltet hat. Und manche Wendung ist dem Vf. auch wirklich geglückt. Indessen hat er nicht alle Hürden mit Erfolg nehmen können. Allerdings scheint er dabei manchmal durch die fran-

zösische Übersetzung von Michel Testuz, Papyrus Bodmer XIII in die Irre geführt worden zu sein. Deswegen gebe ich im folgenden stets an, wo die Übersetzung des Vf. mit der von Testuz parallel läuft und wo nicht. § 17 «nicht ihn (Pharao) nur kleidete er (der Würengel) in ein Trauerkleid, in ein zerrissenes Obergewand, sondern ganz Ägypten war zerrissen». Der Vf. hat — trotz der richtigen Übersetzung von Testuz — nicht erkannt, daß das «ganz Ägypten ... zerrissen» das Trauergewand ist, das dem Pharao angelegt wird. Dieses Versehen ist um so auffallender, als der Vf. gleich darauf richtig übersetzt: «Ägypten umhüllte den Pharao wie ein Überwurf aus Wehklage». — In § 24 wird εἰ δὲ ἐχθρός, ἀπαλλάγηθι genau wie bei Testuz übersetzt: «wenn Feind, er entferne sich». Hier kommt jedoch wohl die Bedeutung, die ἀπαλλάσσεσθαι im Zusammenhang mit einem Kläger oder Widersacher besitzt, in Frage; vgl. Luk 12, 58. Somit wäre zu übersetzen: «wenn Feind, laß dich erweichen!» — Unbegreiflicherweise erscheinen hier — im Gegensatz zu Testuz — die Subjekte alle in der dritten Person. — In § 47 läßt ein überflüssiges «man» die Satzkonstruktion im Deutschen zuschanden werden, und ein falsches «man» verdirbt den Sinn völlig: «damit *man*, nachdem *man* den Leidenden angezogen hat, er uns in Himmelshöhen hinaufreiß». Derjenige, der den Leidenden bekleidet, ist der Herr! — Testuz richtig. — In § 49 bedeutet εἰς γῆν χωρήσαντος nicht: «sich ausgebreitet hatte auf Erden», sondern «(im Tode) zur Erde gegangen war»; Anspielung auf Gen 3, 19! — Testuz wie Vf. — In § 68 bedeutet ὁ τὸν θάνατον ἐνδύσας αἰσχύνην nicht: «der sich hüllte in den Tod der Schmach», sondern «der den Tod in Schmach hüllte». — Das ἐν τῷ ἀμνῷ σφαγείς in der Anm. zu § 69 bedeutet nicht: «in dem das Lamm geschlachtet wurde», sondern «der in dem Lamm geschlachtet wurde». (Testuz scheidet hier aus, da er diese Stelle nicht bietet) — In § 80 bedeutet ἐκρίνετο nicht: «er schrie», sondern: «er wurde verurteilt». Testuz richtig. — In § 82 lassen die Praesentia «der das Licht aufgehen läßt; der den Tag erleuchtet» nicht erkennen, daß es sich hier um die Schilderung der Schöpfung handelt. Der Grieche hat Aoriste. — Testuz richtig. — In § 103 bedeutet ἐν ταῖς ἀμαρτίαις πεφυρμένοι nicht «die ihr in Sünden schmachtet», sondern «die ihr unter Sünden gemengt seid». Testuz «détrempées par les péchés». Dagegen halte ich im § 2 den Sinn — im Gegensatz zu den Auffassungen von G. Zuntz, T.W. Matson, B. Lohse u.a. — für richtig wiedergegeben. Denn es handelt sich nicht um eine voraufgegangene Vorlesung des hebräischen Textes, der dann den Hörern auf griechisch «erläutert» wird, sondern διασεσάφηται steht parallel zu ἀνέγνωσται.

Gefallen hat mir nicht die Aufteilung der gesamten Homilie in lauter Kurzzeilen. Das erweckt den Eindruck, als handle es sich um lauter Poesie oder doch wenigstens um fortlaufende Kunstprosa. Tatsache ist jedoch, daß Meliton nur bei bestimmten Gelegenheiten die Kunstprosa anwendet. Das macht die Ausgabe von B. Lohse schön deutlich. H. Engberding

Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiuschronik übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch = Slavische Geschichtsschreiber Bd. 1 (Styria. Graz-Wien-Köln 1958) 197 S. 8.50 DM.

Den Nicht-Slavisten wird ein großer Dienst erwiesen, wenn die in russisch-kirchenslavischer und serbisch-kirchenslavischer Sprache abgefaßten sog. «pannonischen Legenden» durch eine Übertragung ins Deutsche leicht zugänglich gemacht werden. Beigefügt ist die Übersetzung von Kap. 1-14 der in griechischer Sprache erscheinenden sog. «bulgarischen Legende» sowie ein Stück aus der altrussischen Chronik des Mönches Laurentius vom Jahre 1377.

Jedem einzelnen Dokument sind « Vorbemerkungen » vorausgeschickt, die den Leser in knapper, aber wohl ausreichender Weise ins Bild setzen. So die Beurteilung der pannonischen Legenden durch die kritische Forschung; ihr Verhältnis zur italienischen Legende; das Problem des Verfassers; die hsl. Grundlage. So bei der Klemensvita die Frage nach slavischen Quellen; die betont antifränkische Haltung. So bei der Laurentiuschronik der Gegensatz des in ihr zur Darstellung kommenden Geschichtsbildes zu der aus anderen Quellen bekannten Wirklichkeit. Eine kurze « Einführung » von 7 Seiten spannt alles in einen gemeinsamen Rahmen.

Die auf S. 159-197 zusammengestellten Anmerkungen sind von unterschiedlichem Wert. Manches ist sehr gut gesagt und bietet gesunde Auskunft. Anderes weniger. Doch wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst der Übersetzung zu. Zur Übertragung der kirchenslavischen Stücke haben sich schon Franz Grivec (Welt der Slawen 4 [1959] 366/8) und S. Sakač in in OrChrP 24 (1958) 431/4 geäußert. So dürfen wir uns entschuldigt fühlen, noch weiteres hier darüber zu sagen. Um so mehr gründlicher können wir uns deswegen mit der Klemensvita befassen. S. 109 wird der Satz *ἐκατηρθύνθη ἐπ' αὐτούς, καὶ μὴ εἰς κενὸν ἔδραμον* = PG 126, 1196 D) folgendermaßen wiedergegeben: « er ging ihnen entgegen, und sie liefen nicht vergeblich ». Daß es sich bei dem zweiten Halbsatz nicht um eine einfache Aussage handeln kann, besagt schon die Verwendung der Partikel *μὴ*: Hinzu kommt, daß *ἐκατηρθύνθη* nicht recht zu « er ging entgegen » passen will. Außerdem ist gar kein Zusammenhang zu erkennen. Denn die Wirkung der Kunde von der Ankunft der Slavenlehrer wird erst im folgenden geschildert. Daher scheint mir folgende Übersetzung den genannten Forderungen besser zu entsprechen: « es drängte sich ihnen auf (oder: sie fühlten sich dazu — d.h. zu der Reise nach Rom — gedrängt), auch aus Besorgnis, sie könnten vergebens gelaufen sein ». — *τί γὰρ τῷ λόγῳ λόγου τοὺς λογικοὺς ἀλογίας λυτρούμενου τερπνότερον, εἶπερ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἥδεται* (PG 126, 1197 B) gibt der V f. S. 110 also wieder: « Denn gibt es etwas Schöneres als die Schrift, die mit Hilfe des Wortes die Vernunftwesen von Unwissenheit befreit, zumal ein Wesen nur an Wesensverwandtem seine Freude haben kann »? Mir scheint folgendes gemeint zu sein: « Gibt es für den Logos (= den menschengewordenen Gottessohn) etwas Schöneres, als wenn der logos (= die Schrift) die Mit-logos-Begabten (und zur Erkenntnis des logos Berufenen) von ihrer Logos-ferne befreit, da ja das Gleiche sich am Gleichen freut? » — S. 112: « und er war leicht zugänglich für das, was üblich ist ». Griechisch: *συνήθειας ἀλώσιμος ἦν* (PG 126, 1200 C). *συνήθεια* besagt hier wohl « Verwandtschaft ». Und es wirkt viel plastischer, wenn man übersetzt: « und er mußte dem Bande des Blutes seinen Tribut zahlen ». — S. 113: « er bat die Priester, ihn zu stützen ». Griechisch: *τὴν δὲ τῶν πρεσβυτέρων χεῖρα εἰς βοήθειαν ἐπικαλεσάμενος* (PG 126, 1200 C); *πρεσβεία* bedeutet nicht « Priester », sondern « Fürbitte »; also: « er rief die fürbittende Hand, zu Hilfe zu kommen ». — S. 113: « er reichte die Nahrung des Evangeliums nicht für eine Gegengabe »; griechisch: *περὶ τὸ διδόναι μὴ ἐνδιδόνς τὸ εὐαγγελίου σιτόμετρον*. *ἐνδιδόναι* bedeutet hier wohl intransitiv « nachlassen, aufhören ». Das gibt einen ganz anderen Sinn: « er ließ nicht nach, die Nahrung des Evangeliums auszuteilen ». Dieser Sinn entspricht besser dem Zusammenhang wie auch der (nicht angeführten) Quelle Luk 12, 42. — S. 121: « berauscht von der ungemischten Häresie »; griechisch: *τοῦ τῆς αἰρέσεως ἀκράτου μεθύσθοντα*. Die Übersetzung wird dem substantivierten Adjektiv « vom ungemischten (Wein) der Häresie » nicht gerecht. — S. 121: « die Dreifaltigkeit, deren Begriffe von den Eigentümlichkeiten (der drei Personen) er (Wiching) verwirrt hatte »; griechisch: *τριάς συγχεομένη τὰς ιδιότητας* (PG 126, 1208 B). Sicher ist, daß das Subjekt zum Verbum nicht Wiching, sondern die Dreifaltigkeit ist; das Verbum ist also als Medium zu verstehen. Da nun die Dreifaltigkeit selbst « die Eigentümlichkeiten der drei Personen » schlecht verwirren kann, muß das « idiotetas » wohl etwas anderes bezeichnen wollen. Auf die richtige Spur führt uns zunächst der unmittelbar vorausgegangene Ausruf: « o die Mühen und Anstrengungen des Methodius ». Damit ist eindeutig darauf hingewiesen, daß Methodius noch zu Lebzeiten Gorasid als seinen Nachfolger designiert hatte. Vgl. unsere Vita

Kap. 6 Schluß und Vita Methodii, Kap. 17. Auf der gleichen Linie liegen die Äußerungen, die in Kap. 8 sogleich folgen : « unrechtmäßig, und ohne einen Anspruch zu haben, ... raubte sich Wichting die Würde und den von Gott Berufenen stieß er mit der Gewalt seines sündhaften Armes zur Seite » usw. Deswegen scheint mir der Hagiograph mit dem in Rede stehenden Satz zum Ausdruck haben bringen zu wollen : Gott selbst ließ es zu, daß die Pläne (= idiotetes = sein eigentliches Anliegen) nicht Wirklichkeit wurden. — S. 133 wird *βάρβαροι ἄνθρωποι* mit « barbarische Menschen » wiedergegeben. Der griechische Ausdruck braucht den Unterton, den wir bei « barbarisch » empfinden, nicht zu beinhalten. Man wird dem Wort gerecht, wenn man es einfach als « nicht zu der eigenen Sprache und eigenen Kultur gehörig » versteht. Darauf scheint mir auch die Begründung, die der Text selbst gibt, anzudeuten, wenn er sogleich beifügt ; « denn sie waren ja Nemitzoi », d.h. solche, deren Sprache wir nicht verstehen ; die für uns « Stumme » (Njem ; Njemy usw.) sind ; vgl. auch J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren* (Leipzig 1923) und Franz Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal 1953) 292. — S. 133 unten « die merkten, daß der Herr den Verfolgten befahl » ; deutlicher wäre der Sinn zum Ausdruck gekommen, wenn übersetzt worden wäre : « die wußten, daß der Herr den Verfolgten befiehlt ».

Zu den Anmerkungen : zu S. 112 oben wäre wohl ein Hinweis auf die Ps.-Clementinen notwendig gewesen. Denn nur so erklärt sich die Bezeichnung des Clemens als « Philosoph », sein « Umgang mit Petrus » und « die Unterwerfung der hellenischen Weisheit unter die Weisheit Christi ». — Die Anm. 64 : « vgl. Mk. 16, 14 » ist wenig lichtvoll. Aufschlußreicher wäre ein Hinweis auf Weisheit 2 gewesen ; denn der Text ist eine geschickte Verknüpfung verschiedener Verse aus diesem Kapitel, wie die folgende Gegenüberstellung dartut :

Vita PG 126, 1208 A	Weisheit 2
δεῦτε Γόρασσον καταδυναστεύσωμέν τε καὶ ἐνεδρεύσωμεν · ἀνόμιος γάρ ἐστιν ἡμῖν ὁ βίος αὐτοῦ, καὶ παρηλλαγμένοι αἱ τρίβοι αὐτοῦ, καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα.	6. δεῦτε... 10. καταδυναστεύσωμεν πένητα δίκαιον ... 12. ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον ... 15. ὅτι ἀνόμιος τοῖς ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ἐξηλλαγμένοι αἱ τρίβοι αὐτοῦ, 12. καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα...

— Ebenso wäre in Anm. 97 statt des nackten « Act. 2, 15 » aufschlußreicher gewesen, wenn zu lesen gewesen wäre, daß der Text deutlich auf das Troparion anspielt, das noch heute in der Terz des byzantinischen Ritus auf den Gesang der Psalmen folgt :

Text	Troparion
τὸ πανάγιον Πνεῦμα τὸ ἐν τῇ τρίτῃ ὥρα τοῖς ἀποστόλοις ἐπιπεμφθὲν ἐγκαίνισθῆναι ἡμῖν εὐχόμεθα.	κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ τοῖς Ἀποστόλοις σου καταπέμφσας, τοῦτο, ἀγαθέ, μὴ ἀν- αέλῃς ἀφ' ἡμῶν, ἀλλ' ἐγκαίνισον ἡμῖν τοῖς δεομένοις σου.

Der Text des Troparion ist in allen Druckausgaben des byzantinischen Horologion zu finden (hier nach Rom 1937). Über das Vorkommen dieses Troparion im bohairischen Ritus vgl. Anton Baumstark, *Palästinensisches Erbe im byzantinischen und koptischen Horologion* = Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini 2 (Roma 1940) 463/9 und O.H. E. Burmester in OrChrP 2 (1936) 93, Anm. 3. — Die Aussage in Anm. 99 : « diese Stelle ist völlig mißverstanden und ganz willkürlich auf Christus bezogen » zeugt nicht gerade von Vertrautheit mit der Psalmenfrömmigkeit der Christen des Altertums und des Mittelalters.

Einiges von dem, was wir hier berührten, hätte in einer Arbeit, die in einer Reihe mit einem Anspruch, wie ihn die « Slavischen Geschichtsschreiber » erheben, erschienen ist, wohl nicht vorkommen dürfen.

H. Engberding

Sirarpie Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Gallery of Art* = Smithsonian Institution Freer Gallery of Art. Oriental Studies 6 (Washington 1963) XV und 145 S.

Die Freer Gallery of Art in Washington D.C. besitzt nur wenige armenische Hss. Aber diese wenigen Hss. sind ganz hervorragende Zeugen für die Kunst der armenischen Buchmalerei. Es war daher ein äußerst glücklicher Gedanke seitens der Leitung dieser Kunstgalerie, diese Denkmäler von einer Autorität ersten Ranges auf dem Gebiet der armenischen Miniaturen untersuchen zu lassen. So wird sogleich verständlich, daß im folgenden das Hauptgewicht auf der Behandlung der Abbildungen liegt. Jede einzelne Miniatur wird mit den verwandten Zeugen — so weit sie bekannt sind — verglichen. Die einzelnen Dokumente erstrecken sich über einen Zeitraum von c. 1000 bis 1673.

Da hören wir von einer Malerschule in der Provinz aus dem 11. Jh., die sich klar unterscheidet von « Mittelpunktsmalerschulen ». Da hören wir von der Malerschule zu Hromkla, von der zu Agulis, von der zu Grner. Letztere wird besonders ausführlich beschrieben. Vor allem achtet die Vf. auf nicht-armenische Einflüsse. Gelegentlich lassen sich auch solche aus dem lateinischen Bereich feststellen.

Von den Miniaturen werden insgesamt 372 auf Tafeln wiedergegeben, davon 4 in ihren leuchtenden Farben. Manche Wiedergaben füllen eine ganze Seite aus; andere weisen nur ein ganz bescheidenes Format auf.

Zu diesen sorgfältigen Untersuchungen zu den Miniaturen kommen die üblichen Abschnitte wissenschaftlicher Hss.-Beschreibung: Einband, Geschichte, Zustand, Kolophone usw.

Von den 8 Hss., die untersucht werden, sind 6 Evangelien-hss., 1 ein Psalterium, 1 ein Hymnarium.

Bei der Beschreibung des « Titelbildes für den Kanon des Festes des Hl. Geistes » (S. 85) kann ein nicht gut unterrichteter Leser leicht in Irrtum geführt werden. Denn das Bild stellt Christus in der Herrlichkeit inmitten eines Triumphkreuzes dar; Engel mit Trompeten begleiten den Triumph. Da die Vf. keinerlei Erläuterungen bringt, warum dieses Bild gerade an dieser Stelle erscheint, wird man zu der Vermutung gedrängt, daß es sich um eine armenische Eigenart in der Auffassung des Pfingstfestes handle. In Wirklichkeit ist der Inhalt des Bildes jedoch vom vorausgegangenen Sonntag, dem sogenannten « zweiten blumengeschmückten », bestimmt, welcher die österliche pentekoste mit der Feier des Einzugs des Herrn in den Himmel (gemäß der Vision Gregors des Erleuchters) beschließt. — Auch glaube ich nicht, daß es sich hier — wie die Vf. anzunehmen scheint — zunächst um die Wiederkunft Christi zum Gericht, sondern um den Einzug Christi in Himmel handelt, also um einen Gegenstand, der im Kreis der Himmelfahrt Christi liegt.

H. Engberding

Eduard S c h w a r t z, *Gesammelte Schriften*. Bd. 5 = *Zum Neuen Testament und zum Frühen Christentum — mit einem Gesamtregister zu Bd. I-V.* — Berlin 1963. Walter de Gruyter & Co. XI und 382 S. Geb. 48.--DM.

Noch zu seinen Lebzeiten konnte Eduard Schwartz den 1. Bd. seiner « Gesammelten Schriften » 1938 erscheinen lassen. Der 2. Weltkrieg und die nachfolgenden unruhigen Zeiten verzögerten die Fortsetzung bis 1956. Dann aber erschienen die übrigen Bände in rascher Folge. Von ihnen ist nur der letzte (= 5.) uns zur Besprechung zugegangen — vielleicht weil in ihm die bedeutsamen Untersuchungen « Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen » und « Bußstufen und Katechumenatsklassen » Aufnahme gefunden hatten. Jedermann weiß ja, wie eng gerade diese Texte mit orientalischen Überlieferungen verflochten sind.

Es war die Stärke von Eduard Schwartz, sich auch in den verwickeltesten und verschlungensten Strängen vielgestaltiger Überlieferungszweige zurechtzufinden und mit klarem Blick säuberlich Schicht von Schicht abzuheben und so Abhängigkeiten und Alter zu bestimmen. Diese Stärke offenbart sich gerade bei den beiden genannten Untersuchungen. Sie bleiben auch hinsichtlich ihrer Methode unverändert vorbildlich.

Ähnliches gilt auch — bis auf die Formulierung des Titels — von den « Osterbetrachtungen », die die Ergebnisse der eindringenden Untersuchungen zu « Christlichen und Jüdischen Osterfesten » weiteren Kreisen zugänglich machen.

Es kann nicht der Sinn dieser Besprechung sein, zu den in den Untersuchungen gewonnenen Ergebnissen noch einmal kritisch Stellung zu nehmen. Aber selbst da, wo die Wissenschaft heute ein anderes Urteil fällt, ist es immer aufschlußreich, den Weg, den Schwartz eingeschlagen hatte, noch einmal nachzugehen. Seine Geistesblitze und sein Finderglück erfreuen auch heute noch.

H. Engberding

V. L a u r e n t, *Le Corpus des Sceaux de l'Empire byzantin*, tome V. *L'Église*. Première Partie, I. *L'Église de Constantinople: A. La Hiérarchie*. = Publications de l'Institut Français d'Études byzantines. Paris 1963. 4°. 806 Seiten.

Ein ungeheurer Fleiß, ein immenses Wissen, eine scharfe Beobachtungsgabe haben das gewaltige Werk entstehen lassen, in welchem der bekannte Leiter des Institut Français d'Études byzantines die Siegel vorführt, mit welchen die Inhaber des ökumenischen Patriarchenstuhles, seine Beamten, seine Würdenträger, seine Suffragane und die Inhaber autokephaler Erzbistümer ihre amtlichen Schreiben unterfertigten.

Das Monumentalwerk, das in 6 Bänden geplant ist, geht auf eine Anregung des Collège de France zurück. Wenn der vorliegende Band, der nur den 1. Teil des 5. Bandes umfaßt, bereits über 850 Seiten zählt, kann man sich eine Vorstellung machen von dem, was noch kommen soll.

Jedes einzelne Siegel wird genauestens beschrieben, kommentiert und — so weit wie möglich — wird auch die Person des Siegelers identifiziert. Dabei kann der Verf., der schon in Byzantion 5 (1929/30) eine über 80 Seiten starke *Bulletin de sigillographie byzantine* veröffentlichte, zu mancher bisherigen Deutung beachtliche Berichtigungen beifügen. Besonderes Gewicht wurde auf die Umschrift der « Legenden » gelegt. Anordnung und Darstellung sind von einer entzückenden Klarheit; alles ist auf den neuesten Stand der Forschung gebracht.

Wir können nur wünschen, daß den emsigen Vf. die Kraft zur Vollendung eines so großen Werkes nicht verläßt.

H. Engberding

Juan M a t e o s SJ, *Le typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40. Tome II: Le cycle des fêtes mobiles* = Orientalia Christiana Analecta 166 (Roma 1963) 334 S.

Dem ersten Band (vgl. OrChr 47 [1963] 146/8) ist der zweite (= Schluß-)Band rasch gefolgt. Er bringt die Angaben für den « beweglichen » Teil des byzantinischen Kirchenjahres. Dazu als Anhang Angaben für prokeimena; einen Ordo für die Feier des Anniversarium einer Kirchweihe; Angaben für verschiedene Lesungen. — Zur besseren Erläuterung der Neujahrsfeier des 1. September wird als Ergänzung (nach Dmitriewski 1, 152) der einschlägige Abschnitt aus einer Hs. des Archäologischen Museums zu Kiew und als Muster einer pannychis die Beschreibung aus der heute verschwundenen Hs. Dresden 104 a angefügt.

Die Krone der Ausgabe bilden jedoch die nun folgenden 120 (!) Seiten Indices. Sie erschließen den reichen Stoff nach allen denkbaren Richtungen. Sie offenbaren aber auch, wie sehr der Vf. mit den einschlägigen Problemen vertraut ist.

H. Engberding

P. Bonifatius OSB, *Sprüche der Väter* (Apophthegmata patrum) im Auszug herausgegeben und übersetzt = Geist und Leben der Ostkirche 3. 80. 258 S., 19 Zeichnungen, 9 Vignetten, 1 Kartenskizze. Verlag Styria, Köln-Graz-Wien. 19.80 DM.

Goldene Worte haben die Altväter der ägyptischen Wüste gefunden; goldene Worte, welche lautes Zeugnis ablegen von der Größe der Meisterschaft, mit der sie die Kunst des geistlichen Lebens pflegten. Die innere Leuchtkraft, die Tiefe der in ihnen verborgenen Weisheit, verbunden mit unnachahmlicher Treffsicherheit und Kürze sichern diesen goldenen Worten eine Gültigkeit ewiger Dauer. Wer immer sich mannhaft zu Christus bekennt, kann an diesen Worten nicht vorbeigehen.

Daher hat der Verfasser mit Recht diese Schätze von neuem ausgegraben; und mit Recht hat die Reihe « Geist und Leben der Ostkirche » diese Perlen in ihren Schutz genommen.

Die Übersetzung ist fließend, vornehm und doch zugleich schlicht. Sie dürfte als vorzüglich bezeichnet werden, wenn ihr nicht einige Schönheitsfehler anhafteten. Wir nennen ein paar Beispiele: S. 127, Z. 6 heißt es: « er stand von selbst auf ». Gemeint ist aber: er stand selbst auf; d.h. er ließ nicht andere die Arbeit tun! — S. 106: « Gewiß habe ich ihm nichts gesagt ». Der Sinn wird deutlicher, wenn man übersetzt: mit Absicht habe ich ihm nichts gesagt! — S. 115: « wegen mir » ist im Schriftdeutsch nicht erlaubt.

H. Engberding

Jean M é c é r i a n, *Expédition Archéologique dans l'Antiochène occidentale* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres de Beyrouth Tome XXVII) Imprimerie Catholique Beyrouth 1965, pp. 114, LXXXIV pls.

The far-reaching works of C. O. Muller, those of R. Forster, G. Downey, and above all the excellent results obtained by the Princeton University excavations from 1932-1939 at Antioch and its vicinity have immensely enlarged our knowledge of late Antique and early Christian monuments in this area.

On the other hand, our knowledge of the same region from 969 A.D., when Antioch was recaptured by Nicephorus II, until 1084, and the period of Latin domination (1098-1268), remains almost unexplored. Therefore, any illumination of this period in medieval history is welcome.

This task was assumed by the French « Académie des Inscriptions et Belles Lettres », which more than 30 years ago entrusted P. M é c é r i a n with the exploration of the monastery of St.

Symeon the Younger and some other sanctuaries located in the western vicinity of Antioch¹. The results of P. Mécérian's archaeological studies, mainly on the excavation of the monastery of S. Symeon the Younger, conducted from 1932 to 1939 appeared periodically².

Now, however, after some thirty years, J. Mécérian has published one of his final reports which is the subject of this review.

In broad terms this book deals with some churches located west of Antioch, in particular a medieval church located on the southern slopes of the Black Mountains, which according to the author was dedicated to St. Thomas³.

In the very beginning of this book, in « Introduction Bibliographique » we read, « Les souvenirs chrétiens de l'Antiochène sont constitués avant tout par les monastères arméniens, géorgiens et même les abbayes latines du temps des Croisades... » (p. 9).

From this general description, it is not clear to which period of Antiochene history the author is referring, although one may assume from the content of the material discussed that he has the medieval period in mind. If this is true we are amazed to hear that the first place among Antiochene monasteries is allotted to the Armenians, while the Greek monasteries, which constituted the main bulk already in the Christian era of this region⁴, as well as Syrian monasteries, are omitted altogether.

Contrary to the opinion conveyed in the above mentioned quotation it will suffice to name the leading monastic center in the region of Antioch — the monastery of S. Symeon the Younger — which at least until the Latin domination remained essentially Greek. Even the colophon of an Armenian manuscript from 1179, quoted by Mécérian, states clearly that in Bitis (Betyas) a Greek monastery (p. 29) was located. Of the existence of Syrian monasteries (St. Elias, St. Barlaam) we know from such sources as the colophons of Syrian manuscripts published by Wright⁵. Mécérian not only neglects Greek and Syrian monasteries of Antioch and its western vicinity, but at the same time fails to give a clearly documented picture of Armenian and Latin monasteries which, according to the author, represent a dominant factor in this region. (p.9)

It is obvious that the misleading and spotty « Introduction Bibliographique » or the whole first chapter is mainly dedicated to recounting the opinions and theories, as well as the partly factual material, of the late P. Peeters, which are in general based on Georgian hagiographic sources or studies by Th. Žordania (Chronicles, I, 1893, Tiflis). Since Georgian hagiographic or historical sources were inaccessible to Mécérian, he was obliged to follow step by step P. Peeters, whose laconic quotations are not sufficient for an exhaustive evaluation of the problems which Mécérian intends to solve. For obvious reasons, he is unable to construct a large amount of Georgian original material, above all the numerous colophons of manuscripts copied in the vicinity of Antioch, which could have been very useful in reaching dependable conclusions.

¹ J. Mécérian, « Monastère de Saint - Symeon - Stylite - le Jeune », in *CRAC Inscr.*, 1948, p. 323.

² Millet, G. in *CRAC Inscr.*, 1932 pp. 343-348; 1934 pp. 144-149; 1935 pp. 195-197; 1936 pp. 205-206. Mécérian J., *Ibid.*, 1948, pp. 322-328.

³ I neglect the sentimental portion of the book dealing with the unfortunate fate of Armenians in this region in modern times since it is out of scope, not contributing toward the understanding of Archaeological material.

⁴ The condensed summary of churches and monasteries in and near Antioch of this period are contained in G. Downey's monumental work : *A History of Antioch in Syria*, pp. 656-659; R. Devresse, *Le patriarcat d'Antioche*, Paris, 1945, pp. 109-111. W. Eltester, « Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert », in *ZAW*, 1927, pp. 251-286 and A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959.

⁵ Catalogue, pp. 194-200; P. Peeters, *Un témoignage*, p. 378.

The second chapter of the Book (17-39) deals with itinerary (west of Antioch), a subject matter which preoccupied many prominent scholars in the past (R. Dussaud, C. Cohen, E. Rey, recently G. Downey, and the popular, but very useful three volumes of P. Jacquot), who in their studies attempt to identify the remains of churches and monasteries that survived in this area.

Mécérian enumerates in the second chapter all the following churches: St. Spyridon (17), St. Meletios and St. John the Chrysostom (26), St. Panteleimon (28), St. Thomas (29), St. George and St. Thecla (31), and St. Michael (36). He mentions also the Grotto of Sourp Sarkis (33) and the Chapel of Sourp Mardiros (34).

The overwhelming majority of these monuments were known through various scholars dealing with north Syrian topography (R. Dussaud, E. Honigmann) and antiquities (P. Jacquot). Some of these churches are mentioned in colophons, part of which are collected by P. Peeters and quoted by Mécérian, but these do not solve the problem of identification and location of churches mentioned in manuscripts. Mécérian does not even attempt to solve this problem, which is a necessary prerequisite to achieving a satisfactory conclusion. For instance, how do we know that the two churches located in Bitias are dedicated to St. Meletion and St. John Chrysostom, as Mécérian assumes (p. 26)? These unrestrained assumptions in regard to the unjustified identification are apparent on pp. 29, 33, and 34. Mécérian does not offer any palpable documentary evidence that the monuments mentioned here were consecrated to St. Thomas (p. 29), Sourp Sarkis or Sourp Mardiros (pp. 33, 34). He cannot introduce documentary evidence because such evidence does not exist.

Instead of analysing the gathered archeological material which conceals the answer, Mécérian is carried away by wishful thinking and sentimental desires. For instance, for the identification of the above mentioned monuments, we possess reliable documentary evidence through epigraphic as well as archeological material found in the very same place, namely: 1. A fragmentary Georgian inscription (*Nushkuri*), in what Mécérian calls the Chapel of Sourp-Mardiros (pp. 34-35). 2. A Georgian inscription (*Mrgwlowani*) in form of a cross, an ornamented limestone, both found and copied by H. Seyrig in 1924. 3. The colophon of the MS A 845 (Gospels of Ruisi) copied in the second half of the XI Century in the same valley by a Georgian monk who calls himself «Black Sakaria». 4. Ornamented panels found in the so-called church of St. Michael (figs. 42-44) whose form and style is typically Georgian. The close prototypes for the geometric interlace of these panels as well as for the plant motifs could be found in numerous monuments of minor art in Georgia executed by Georgian craftsmen, as for example the altarpiece at Saphara⁶, at Khovale⁷, and at Shiomgwime⁸.

Furthermore, neither SS. Mardiros and Sarkis nor St. Thomas are worshipped in Georgia, and to my knowledge there is no sanctuary dedicated to them in Georgia. Moreover, there is no apparent reason for Georgian monks dwelling in this area to have dedicated their sanctuaries to the above mentioned Armenian saints. These names, as well as that of St. Thomas (p. 29) could have been introduced by Armenians, who settled in this area in the XVII century, rebuilt abandoned or devastated churches and rededicated them to their national saints. During the three centuries of Armenian domination the whole area was Armenianized, but this fact had nothing to do with the short-lived monastic life in this region, which had diminished since the very beginning of the XII century and had become extinct forever by 1268, when Antioch was taken by the Mameluks under Bibars. Through the centuries the frequent ethnical changes

⁶ Schmerling, R., «Minor forms in Georgian architecture», Tbilisi, 1962, pl. 37-38.

⁷ *Ibid.*, pl. 32.

⁸ *Ibid.*, pl. 45, 49. Very similar motifs I found during my excavation in 1964-65 in the monastery of St. Barlaam on Mount Kassios. It is not impossible that they were executed by the same artist as those discussed here.

in the Black Mountains resulted in the introduction of new names and a topographical confusion. The same happened in the beginning of our century, when Armenians left their settlements in this region, the Turkish element was introduced, and the names of the above mentioned sanctuaries were again changed. For instance, the sizable architectural monument on the steep mountain north of Yogun Oluk is not called by its Armenian name «vanque» but «Kale», the so-called «Sourp-Mardiros» is «Magara», and St. Michael is now known as «Kharaba Kilise».

Mécérian is very reluctant to offer the reader factual documentary material, but whenever he does, his plans and measurements are inaccurate and grossly misleading. This is applicable for instance to the above mentioned Grotto of Sourp Sarkis, which is not a grotto, as Mécérian asserts, but a hermitage erected on a rocky plateau nine meters above the ground. The plan of this hermitage, reproduced on fig. 48 (without scale) does not correspond to its real appearance which has a clearly perceptible rectangular shape. The measurements are not 12×7.5 m, but 4.90×4.72 m. It did not have a wall as indicated in the plan, but the remains of bannisters which along with the square dowels are still visible on the northern side. Equally inaccurate is the description of the cistern, which has not a rectangular, but circular opening (maximal width 0.83 m, depth 1.20 m).

Mécérian's observations in regard to the topography of the vicinity from the monastery of St. Symeon Stylite the Younger eastwards toward Daphne, and his attempt to identify and to locate some monuments (pp. 45-58) mentioned in hagiographic sources, particularly in the *Bios* of Saint Martha, are instructive. Yet it seems that the «lower monastery» (that of St. John, the teacher of St. Symeon the Younger) was not located at the foot of the mountain, where the great Kara Cai enters into the Orontes, as Mécérian asserts (p. 51), but closer to the monastery of St. Symeon the Stylite for the following reasons:

1. According to the *Bios* of St. Symeon the Younger, the monastery appears to be not in a lower location, but rather on the elevation. The *Bios* of St. Symeon tells that Symeon was led by the guidance of Divine Vision to a location called «Tibere» and from there he ascended the mountain upon which the monastery of John the Stylite⁹ was located.

Since the only mountain in this region (on the right of the Orontes) is located towards west, St. Symeon should have followed the path leading toward the «miraculous mountain», possibly through the present longitudinal town called *Nahirli Köy*. Since six years later St. Symeon had to ascend to the higher mountain where he finally established himself, the «lower monastery» (or that of St. John Stylite) should be sought between *Τιβεριανή χώρα* and the monastery of St. Symeon the Younger.

2. If the distance between *Τιβεριανή χώρα* and St. Symeon's monastery was three miles, which converted into the Roman or Greek millage system will measure 3 to 4 kilometers, then it seems to me that the lower monastery could have been located in the western outskirts of *Nahirli Köy* in the immediate western vicinity of the spring located there.

The partial support of my opinion is found in the *Bios* of St. Symeon's famous mother, St. Martha, who travelled from St. Symeon's monastery to Daphne in accordance to the following sequence: from the monastery of St. Symeon the Younger, the monastery of St. John, the church of St. John the Baptist, *Τιβεριανή χώρα* and Daphne¹⁰.

3. To buttress his opinion Mécérian mentions the ruins near the Orontes on the western side of *Buyuk Kara Cay* (p. 53, figs. 82, 83, the map on p. 15) which he identifies with the «lower monastery». However, before assuming this possibility we should take two obstacles into account: 1. The lack of direct evidence for such an assumption. and 2. the fact that the ruins of the

⁹ Van den Ven, P. *La vie ancienne de S. Symeon Stylite le Jeune*, Bruxelles, 1962, § 12, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, § 102, p. 80/22; also: *Life of St. Martha*, Iviron, MS 84, fol. 30 r.

structure indicated above are not contemporary with the activities of St. John (approximately first quarter of the VI century) but much later, possibly of the XI century.

For these reasons I think it is possible that we should look for the « lower monastery » in the immediate western vicinity of the spring located on the western end of the town *Nahirli Köy*, although the distance between this point and the monastery will be less than three Roman miles.

The second part of the book (pp. 73-126) is entirely dedicated to the so-called church of St. Thomas which I have identified as church of the « Livingfiller-Holy-Cross » or of Mary and the inscriptions found in two regions of the Black Mountain.

It is unfortunate that Mécérian does not give a precise account of the extent of his activities there, or an account of all the fragments that he excavated, some of which have since vanished forever. Mécérian also fails to give the description, measurements or diagrams of his findings, which relate only to those of an architectural nature; no glassware, coins, or pottery are included.

One of the main problems that Mécérian attempts to solve is the genesis of the plan of this church (p. 97). Mécérian quotes (p. 87 n. 78) G. Millet as believing that this church was a Georgian monument reminding him of the cathedral of Bagrat at Kutaisi (Western Georgia). Mécérian does not agree with Millet since in the church of Bagrat the southern and northern arms are projected beyond the rectangle. He suggests a similarity between the cathedral of Ani and the so-called Toroschurch at Anazarbe, because, as he states, he was not able to find a similar plan among Georgian churches (p. 87,88). But the Cathedral of Ani (which will be more applicable than the Toroschurch) is useless for an explanation of the characteristic features of the so-called St. Thomas church for a number of reasons: 1. The absence of a western narthex; 2. The absence of portico; 3. The tripartite division of the eastern facade.

Furthermore, it does not possess any architectural decorative fragments whose motifs or structural ideas coincide with the so-called St. Thomas church. On the other hand, the arrangement of the western facade with its tripartite portico and the deployment of sculptural elements in the Bagrat Cathedral offer very close prototypes for the understanding and reconstruction of the St. Thomas church, inasmuch as the western portico of the cathedral of Kutaisi was built (after the completion of the church 1003) in the first half of the eleventh century which coincides perfectly with the date of the church of St. Thomas.

Now we have to turn to another problem. It is true that in Georgia no architectural monument exists which as Mécérian asserts (p. 87) displays the same structural symptoms as St. Thomas. The best example for a comparison (as far as planning is concerned) is offered in the main monastic church at Ikaltho (not later than X century)¹¹. This is an inscribed cruciform domed church where the cross is inscribed in a rectangle and the dome in the center rests on four free standing piers. It is also equipped with narthex and portico. In addition to this the eastern facade is not divided by two triangular niches in three parts, but finished in a straight wall which encloses the main apsis and pastaphories arranged in one line.

Another church comparable to St. Thomas (especially in style and form of the architectural decoration) is that of Samtavisi (completed in 1030)¹². Yet I think that the particular characteristics of the St. Thomas church cannot be solved by comparisons, but mainly by the careful analysis of the church itself and its topographic position.

¹¹ Tshubinashvili, G., *Architecture of Kakhet'i*, I, Tbilisi, 1959, p. 348; the plan of the church on p. 340.

¹² Severov, N., *The Monuments of Georgian Architecture*, Moscow, 1947, pp. 178-179; *Ders. Ars Georgica* VI, figs. 79-85; Djobadze, W., *Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes*, *Istanbuler Mitteilungen*, Vol. 15, 1965, pp. 241-242.

Above all, even those who examined this church as hurried visitors will notice that the eastern part of the church rests on an artificially created platform beneath which the mountain declines very sharply into a gorge from which an opposite mountain wall rises almost vertically. The same is also partially true for the southern and northern sides of the church, which are furnished with a narrow platform from which complete view of the monumental wall is impossible, while the eastern facade remains inaccessible to the eye. The nature of the topography obviously determined the plan. This phenomenon also explains the architectural gradation of the western facade and its decorative climax which is concentrated at the only spot from which the total complex may be seen.

The frequent inaccuracies and unsound generalizations are very disturbing to the reader. For instance, on page 83 Mécérian simply enumerates eleven architectural fragments without telling us the location where they were found, or their measurements, or their original place in the structure. Here are two examples of Mécérian's confusing statement: The first, fig. 126, is labeled as the frame off a window or lintel (p. 83). Yet the width of the windows, four in number, (whose sills are still *in situ* which Mécérian did not notice) is 1.15m, while the interior width of the so-called « cadre d'une fenêtre » (fig. 126) is only 0.60 m wide.

The most important fact is that the above mentioned fragment is not the frame of a window, but the fragment of a monolithic niche without an opening. The second fragment, according to Mécérian, is the cornice of the door (fig. 131) or the lintel (p. 73). If this is so, the door will not exceed 0.52 m in width, and cannot be functional for obvious reasons, inasmuch as the remaining walls of the church do not suggest the existence of such a door.

On pp. 94-95 photographs of carved architectural fragments are enumerated and reproduced from five Georgian churches (Savane, fig. 156; Nikorzminda, figs. 161, 162; Ertazminda, fig. 163; Achatala, figs. 165 and 166; and Ikorta, figs. 167, 168), without any comment as to how they are related to the sculptured fragments from the church near Surutme.

However, an extensive analysis of the published material — especially concerning carved plant and geometric motifs — is necessary in order to reach a dependable date for the church under discussion.

The complex task of dating can hardly be accomplished by a mere occasional, superficial, or optical resemblance. Inasmuch as the overwhelming majority of ornaments from this church, for instance, the S-motif which originally was developed from a plant ornament (as for instance, the window frame ornament) on the western facade of the « Bagrat » cathedral at Kutaisi 1003, and later transformed into a geometric pattern which appears (slightly modified in style or form) in almost every church in Georgia, particularly since the very beginning of the XI to the XIII century.

In addition, the carved architectural examples introduced for comparison by Mécérian (p. 95) are not pertinent to the so-called St. Thomas' church, mainly because of stylistical or chronological reasons. For instance, the examples from the church at Ikorta (figs 167, 168) were executed almost 150 years later (1172) than those at the above mentioned St. Thomas' church. More typical fragments could be found for instance in the church at Samtavisi (1030), which is not only chronologically close to the above mentioned church, but could at the same time demonstrate close stylistic parentage and a common source of plan, design, and ornamental pattern. Some geometric and plant motifs applied on the neck of the drum, on cornices or on the decorative frame of the western window, reveal a most intimate relationship to the carved architectural fragments of the so-called St. Thomas church. The similarity is strongly revealed in common sources of patterns as well as in style and technique (use of the deep drill). The church of Samtavisi could have helped Mécérian to determine the place and function of three panels (figs. 199-201) which terminated in trefoil, within the architectural context of St. Thomas which he briefly mentions in one line as « bien spécifiquement géorgienne » (p. 97).

If Mécérian genuinely desired to trace the genesis of the so-called St. Thomas church and its architectural decoration, or strives to arrive at satisfactory results in regard to the date of the construction of the church, he should know that this task could best be accomplished by a careful stylistic analysis of the singularly rich and diversified architectural details; particularly the geometric and plant interlaces which are typical of Georgian medieval architecture.

From the XI-XIII centuries, in the wide use of stone carving we observe a trend from the naturalistic towards more flat, pictorial and rather schematic lifeless forms. Since this transition is detectable step by step, the closeness of chronological limits should be observed with extreme care, unless there is a compelling reason for broader interpretation.

The identification and treatment of the remaining fragments (figs. 169-201) is equally misleading and essentially faulty. For example, the figures 173-176 (p. 96) are incorrectly described, which leads to the obvious wrong conclusion that these three fragments were originally applied to the apse. There are other symptoms as well. 1. The apsis reveals the remains of the fresco painting which makes the use of stone carving superfluous. 2. The interiors of apses in Georgian churches are not equipped with carved friezes. 3. Since the apse space in the so-called St. Thomas church was separated from the rest by the iconostasis (remains of which I uncovered in 1963) and hidden from the eye, the need for the decoration of the apsis is limited. 4. The measurements of the above mentioned fragments, which I took at the church in the summer of 1962, show that the radius of the apse in this church is 2.40 m which requires a 0.018 m curve in 0.50 m length. On the other hand, the depth of the carved fragment (fig. 173) is 0.025 m, bowed requiring a 1.50 m radius, which is compatible with the base of the shallow dome on the western portico.

Consequently the fragment (according to my measurements: length 0.74 m; height 0.35 m, depth 0.36-0.38 m) reproduced by Mécérian (fig. 176) could have belonged only to the base of the shallow dome in the western portico.

5. This assumption is supported by the 2,5 cm (in diameter) iron (dowel pin) placed into the dowel hole (0.12-0.14 m in diameter) filled with lead. A similar dowel could have been on the opposite end of this fragment which is broken off.

6. Finally, a sondage which I conducted on the eastern side of the so-called St. Thomas church in June 1962 revealed five fragments of the cornice, all showing the same geometric ornament cardinally different from that discussed here.

The figs. 183 and 184 are not impost capitals («chapiteau coussin») as Mécérian assumes (p. 96), but bases of the composite engaged columns widely used in eleventh century Georgian architecture as for example the western portico in Nikorzminda (1010-1014)¹³, the south-western annex of the church at Zemo Krikhi (first half of XI cent.)¹⁴, and the southern portal of the church at Savane (1046)¹⁵. In some cases the bases and capitals are of the same shape and decoration (e.g. Nikorzminda), but in our case there were only two such fragments, which indicates the possibility that they should be regarded as bases which could have been terminated with fragments, reproduced up-side down by Mécérian (fig. 187). My studies and measurements in 1962 of the fragments discussed above show that they are organically related to each other.

Obviously misleading is the identification of fig. 185 as «un ornement de fenêtre de façade» (p. 96), because of the size (0.18 m in diam.) and protruding shape of the column which has

¹³ Severov, N., Tschubinaschwili G., *The Monuments of Georgian Architecture*, Moscow, 1947, pp. XIX; Baltrusaitis J., *Études sur l'Art Médiéval en Arménie et en Géorgie*, Paris, 1939, pp. 12-14, MAK IV pl. XLVIII.

¹⁴ Tsintsadze, W., *L'Église de Zemo Urikhi* in AG VI, pp. 105, paragraph 38.

¹⁵ Beridze, W., *Savane* in AG I, pp. 130, paragraph 23.

more than $2/3$ of its surface free standing. The relief of profiles and cornices of windows in Georgian churches are much lower, i.e. not exceeding one third of the height of its diameter. Furthermore, one fragment similar to that under discussion here (fig. 185) I found in the north-western section of the narthex in the immediate vicinity of the northern stairs of the western portico during my activities at the same church in 1962. This fact indicates that fig. 185 originally could have been attached to the portico or to the northwestern gate of the narthex.

Some factual inaccuracies should be mentioned here :

1. The fragments, figs. 194 to 197 do not have spheric surfaces similar to fig. 191 (p. 96), but have even surfaces. Their architectural function is also quite different and accordingly affects their size. Figs. 194 to 197 (according to my measurements 0.61 m in height, 0.70 m in width) could have been used as fillings between arches, while fig. 191 is undoubtedly a pendentive from the western portico (height 0.76 m; width 0.905 m).

2. Figure 198 does not include human or animal images as Mécérian suggests on p. 97. but are solely plant motifs. Typical of this church is the fact that among the rich and diversified carvings here is no trace of human or animal images. In the predominance of plant motifs, particularly in the frequent representation of the so-called « green crosses » or « living crosses », which are very common in Georgian art, I see one of the proofs that this church was dedicated not to St. Thomas, but to the « Pillar of Life », « Tree of life », or to the « Life spending Cross », as I indicated in my preliminary report¹⁶. This could be the church of the monastery (commissioned by D. Djibisdze) in which in 1035 MS A 135 was copied and which contains ornamental patterns similar to those from the church.

3. The assignment of fig. 206 to the main dome of the church (p. 98) is erroneous for the following reasons : a. The dome was covered with fresco paintings. b. At the height of ca. 37.00 m the fine ornamentation of the key stone, whose diameter is only 0.75 m, and the ornamental ribs including the frame and geometric interlace (width 0.15 m), would be almost invisible from the floor of the church. c. Another evidence against Mécérian's interpretation is the scale of the carvings executed on both lower and upper rings of the dome's cylinder, which is two to three times larger than that of the keystone. If fig. 206 were indeed the keystone of the central dome its ornamentation would undoubtedly have been much larger than that of the above mentioned rings. d. Mécérian's opinion is not supported by Georgian or Armenian architectural monuments, and his example from the Georgian church at Zougugasheni is not from the dome of the church, but from the shallow dome of the portico. e. The ribs of the keystone found in the church or located by me in the neighboring town of *Hadji Hababli* are not curved, but straight.

These are some of the arguments which make it possible to assign fig. 206 to the shallow dome of the western portico. Such a solution is supported by the large number of examples from Georgian churches. I will enumerate some of them built in the first half of the XI century : Zemo Krikhi¹⁷, Cathedral of Kutaisi (1003),¹⁸ Cathedral of Nikorzminda (1010-1014)¹⁹.

I shall not dwell on the problems associated with the Iconostasis (pp. 99-104). It will suffice to mention that the questions emerging from the above mentioned pages could barely be solved by quoting S. Filimonow, or other authors whose works were written a century ago and who did not have a firsthand knowledge of Georgian iconostasis. Since the knowledge of this field, as well as the number of monuments found, has considerably increased. Important in this

¹⁶ Djobadze, W., *Op. cit.* p. 242.

¹⁷ *Ars Georgica*, VI, fig. 34.

¹⁸ *Ars Georgica*, V, figs. 74, 81.

¹⁹ Severov, N., Tshubinashwili, G., *The Monuments of Georgian Architecture*, Moscow, 1947, pl. 28b.

regard is the work of R. Schmerling (The Minor forms in Georgian Medieval Architecture, Tbilisi, 1962) based on immediate knowledge of analyzed monuments.

Originally the iconostasis incorporated not two plates (p. 103) as reproduced by Mécérian, but four. An additional two plates were revealed by my sondage in 1963.

On page 132 Mécérian offers the « Liste des principaux sanctuaires Transcauciens du X^e au XII^e siècle » which according to him display the highest degree of resemblance with that of St. Thomas. This list includes fifteen churches out of which five churches (at *Ateni*, VII cent.; at *Akhtala* XIII cent.; at *Geghard*, 1215; at *Pitaret*, second half of XIII cent.; and at *Ertatsminda*, XIII cent.) are out of the chronological scope indicated above. Furthermore, out of the fifteen churches enumerated on p. 132 all but one are not precisely or correctly dated. For instance, *Achalta* was built not between the XI-XII cent. as Mécérian puts it, but in the second decade of the XIII century²⁰; the church at *Ertatsminda*, not in the XI-XII cent., but in the XIII century²¹. If under *Gelati* Mécérian means the main church, it was not built from 1089-1125, but from 1106-1125²², and *Haghat* was built from 967-991²³. The date for *Ikorta*, 1172 is correct²⁴. *Katskhi* was not completed during the reign of Bagrat IV (1027-1072), but during that of Bagrat III in 1010-1014²⁵. *Geghard* (keghart) was completed in 1215²⁶ and the cathedral at *Kutaisi* in 1003²⁷. The cathedral of *Mtzhketa* was completed in 1029²⁸, *Nikorzminda* in 1010-1014²⁹, *Pitaret* (Phitoret by Mécérian) not at the beginning of the XIV century, but in the first half (possibly the second decade) of the XIII century³⁰. *Samtavro* was not built between the XII-XIV century, but in the first half of the XI century³¹ and *Samtavisi* in 1030³².

Mécérian's argument in regard to the Georgian architectural monuments located in the province *Tao-Klardjeti* is essentially based on the tendentious work of Tokarskij³³ whose theory in regard to the churches of *Tao-Klardjeti* was sharply denounced by scholars of Armenian³⁴ as well as Georgian³⁵ art (which to Mécérian were unknown) which makes additional comments superfluous. Mécérian also briefly mentions the second edition of Tokarskij's above mentioned book commenting that it is written on better paper (p. 121, n. 104), a worthwhile observation but inconclusive. In this second edition Tokarskij renounced his own theory by omitting the whole fourth chapter from his first book, that deals with the monuments of *Tao-Klardjeti*. The most fundamental work of E. Takaishvili (Archaeological Expedition of 1917 to the Southern provinces of Georgia, Tbilisi 1952) dealing with the churches of *Tao-Klardjeti* is not known to Mécérian.

²⁰ Tshubinashvili, G., in *Encyclopedia of World Art* (forwith EWA) VI, p. 146; Amiranashvili, Sh., *History of Georgian Art*, Moscow, 1950, p. 183.

²¹ Amiranashvili, Sh., *op. cit.*, p. 174.

²² Tshubinashvili, G., in EWA VI, p. 146; Amiranashvili, Sh., *op. cit.*, p. 173, 224.

²³ Arutjunian, V., Safarian, S., *Monuments of Armenian Architecture*, Moscow, 1951, p. 56.

²⁴ Tshubinashvili, G., in EWA VI p. 146; Severov, N., *Monuments of Georgian Architecture*, p. 180; Amiranashvili, Sh., *op. cit.*, pp. 174, 240.

²⁵ Beridze, W., The church at Katskhi in *Ars Georgia* III, pp. 93, 94.

²⁶ Arutjunian, V., Safarian, S. *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Tshubinashvili, G., in EWA IV p. 145; Severov, N., *op. cit.*, p. 195.

²⁸ *Ars Georgica*, I, p. 133 ff.

²⁹ EWA IV, p. 146; Severov, N. *op. cit.*, p. 198.

³⁰ EWA VI, p. 146; Amiranashvili, *op. cit.*, p. 238.

³¹ *Ars Georgica*, I, p. 75.

³² EWA IV, p. 146; *Ars Georgica* VI, p. 199.

³³ *Architecture of Ancient Armenia*, Erevan, 1946, pp. 200-214.

³⁴ Jacobson, A., in *Viz. Vrem.* III, 1950, pp. 257-267.

³⁵ Djanashia, S., in *Voprosi Istorii*, V, 1947, pp. 71-89.

I shall comment on some inscriptions which form part of the fourth chapter (pp. 106-113). These inscriptions, mainly epigraphic material published here, derive from two locations of the region of the Black Mountains, namely: from the valley north of Seleucia Pieria and the so-called church of St. Thomas. The first place revealed two inscriptions discovered before Mécérian in the summer of 1924 by Henri Seyrig, who sent me copies of these in 1959. Although these inscriptions along with other epigraphic material, collected by me in 1962-1965, have been published or prepared for a publication in the final report, some short comments here will not be out of place.

According to Mécérian, the first cruciform inscription (p. 109) was read by the late R. Blake as « Kriste J (ua)risi ». Both the editing and reading are incorrect. In this inscription, consisting of two abbreviated words are not eleven, but only seven letters. The inscription reads vertically from top to bottom, and horizontally from left to right (from us) as follows: « J (ua)ri K (rist) esi ». The second inscription, (p. 109) read by G. Garitte in September of 1964 is the most difficult of all inscriptions, due to its fragmentary condition as well as its calligraphic particularities. Despite this G. Garitte's reading of the three words is correct. Yet it seems to me that the second word in the second line was preceded by a word which could be read *as*.

From the second location (St. Thomas' church) Mécérian introduced three inscriptions (pp. 110-113). All of these were published by me along with numerous graffiti which I excavated in the southern section of the same church in 1962-1963³⁶. From these three inscriptions one (§ III p. 110) which I published twice is correct. The remaining two fragments (§ IV-V, pp. 110-112) are superficially treated and erroneous.

It is regrettable that Mécérian does not give the precise description, identification, location and above all the measurements of the architectural material, inasmuch as some of the architectural fragments and epigraphic material disappeared meanwhile.

The photographs are not consistent in quality (figs. 36, 37, 44, 92, 170, 183, 189, 198, 207), repeated (figs. 221-223, 172, 173, 164-236) and upside down (figs. 220, 222, 197, 123). In his book Mécérian incorporated some fragments which I uncovered in summer of 1963 (photogr. 143, 123, 219).

I would like to indicate some factual errors which show Mécérian's superficiality toward the discussed epigraphic material, for instance, part of which I published in *Or Chr* vol. 49 (1965).

1. In the inscription § IV (p. 110-11) *da dzqro* is not *Les deux derniers mots* « », because between these two words are the clearly visible remains of two letters; the first I reconstruct as *r*, the second is undoubtedly *a*, which suggests abbreviated *r(ath)a*.

Before *da* there are traces of at least four easily detectable letters, not even mentioned by Mécérian.

The last word consists of four, not five, letters, in which the fourth letter is not *o* but *th*. Furthermore on top of and between the last two letters *r-th* there is an abbreviation sign detectable which makes it possible to read the last word as *tsqr(omi)th[a]*. From two fragments with Georgian inscriptions which are omitted by Mécérian (p. 111), the first, (fig. 241) could be reconstructed as *[sa]kh(el)sa*. Of the second I can distinguish only two letters *pa*.

2. The last inscription (§ V, pp. 111-112) is executed on the flat upper surface of a monolithic pendentive and appears to be of historical importance for Mécérian as well as for the distinguished scholar of Georgian patrology, P. Peeters, because both regard the incorrectly read inscription as palpable evidence of N. Marrs theory, first formulated in his *Magister's* thesis and later reiterated in his various publications. Mécérian does not quote P. Peeters as the first publisher of this inscription without photographs. On the other hand the reading of Peeters

³⁶ *Oriens Christianus*, vol. 49, pp. 116-130.

and his interpretation of the inscription is of great interest not only because of Peeters' high reputation in this matter, but also because he was the co-discoverer³⁷ of the inscription (not mentioned by Mécérian) and had the singular opportunity to study the inscription in the original. Instead Mécérian offers the reading of R. Blake, who was less fortunate than Peeters, because he had to work with inadequate photographic reproductions (figs. 244, 245).

Mécérian gives R. Blake's reading as follows: « *eklesiay ars somekht'oy* » and its French translation *l'église est aux Arméniens* (p. 111). For some unexplicable reason Mécérian adds in the next sentence (p. 112) that the last word of the same inscription was read by P. Peeters (without quoting Peeters' work) as *Somkht'ay*, which is an incorrect copy of the erroneous reading, for Peeters reads the last word not as *Somkht'ay*, but as *Somkhurth*³⁸.

If Mécérian's intention was the comparison of Blake's readings with that of Peeters, then he should have introduced the complete sentence consisting of three words: *ekeleci ars s[o]mkh[u]rth*³⁹. In this case it would become obvious that the difference consists not only in the reading of the last, but also the first word, which Peeters reads as « *ekeleci* ». Before reaching a hasty conclusion based on two incorrect and contradictory readings (not mentioned by Mécérian) and stating that the church was Armenian, Mécérian should have answered some unavoidable questions. For instance, if the author of this inscription was really Armenian then why did he resort to the Georgian alphabet and not to his native Armenian? Or if Armenians were eager to make known that the church was Armenian, why did they hide this valuable document? If this document was meant for the defense against confiscation of the church, as Peeters assumed (Le Tréfonds p. 162), who could have remembered after a few generations where it had been buried? And how could they have shown this document against any possible opponents without destroying the church?

This unusual inscription attracted my attention in 1959 when I addressed a letter to Mécérian asking him to clarify some grammatical shortcomings of the inscription and for a dependable photograph of it. I never received Mécérian's response, but in the summer of 1962, when I began to work in the same church and found the inscription, it became clear that the confusion had been caused by the faulty reading. As I have stated already, it is a mason's mark indicating the position of the pendentive in the church. Thus, the inscription should be read as follows: *ekles[(ia)saj] [š(in)]a s(a)mkhrih*.

As I have shown before, the plan of the church, its decorative program and its details, are unmistakably Georgian, built by a Georgian architect, as are the inscriptions found in the western vicinity of Antioch before the final collapse of Antiochene monachism in 1268.

In the early period of this area a large amount of Georgian, but never Armenian, inscriptions were found. This is the place where a large number of Georgian monastic centers were established, such as at *Castana*, *Tzkarotha*, *St. Menas at Calipos*, *Lertzmis Khevi*, *Father Ezdra's*, *Romana*, *Holy Moda*, *St. Symeon's the Younger*, *Procop*, *St. Barlaam*, and the monastery of the *Holy Cross*.

In these monasteries numerous Georgian manuscripts were translated or copied, part of which have reached us, such as: A 484, A 845, H 2211, A 135, N 76, Q 37, S 384, and H 1791 which appears to be one of the last manuscripts copied (in 1213-16) by Georgian monks in this region; P 3 in Leningrad, and Nos. 45 and 84 at Athos in the monastery of Iviron.

Historical and hagiographic sources tell us that these monasteries were financed, maintained, and encouraged by Georgian kings. We know a large number of names of monks (in XI-XIII cent.) who were active in these monastic centers, particularly during the eleventh century.

³⁷ Peeters, P., Un témoignage autographe sur le siège d'Antioche par les Croisés en 1098 (*Miscellanea Historica A. de Meyer*), p. 389 note 3.

³⁸ Peeters, P., *Le Tréfonds Orientale de l'Hagiographie Byzantine*, Bruxelles, 1950, pp. 162.

³⁹ Ibid. 162.

Some of them were: The superior of the monastery at Calipos: Basil, Monk Kiril, Saba Tukhareli, Arsen of Ikaltio, Ephrem Oskeli, Monk Saba, Ioanne Pharnakeli, Anton Tbeli, David and John Djibisdze, Black Sakharia, Anton the Cross-bearer, Theophile who became the metropolit at Tarsus, and above all Ephrem Mcire and George Hagiorite.

In this review I have enumerated only some of Mécérian's inaccuracies and misrepresentations which are climaxed in the very last absurd sentence «Ekleziay ars somekht'ay» (L'église est aux Arméniens) of his book.

W. Djobadze

Gerhard Gruber, *ZOH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* = Münchener Theologische Studien II. 23. München 1962. Max Hueber Verlag. XXIII + 342 S.

Man kann kaum sagen, das Schrifttum zu Origenes, zu seiner Person wie zu seinem Werk, sei so gering und unzulänglich, daß es nottäte, diesem großen Theologen endlich gebührende Beachtung zu schenken. Und doch erweist sich Origenes immer wieder als einer der selten Großen der Theologie, die nicht nur nicht «endgültig» dargestellt werden können, die vielmehr immer aufs neue die Forschung, ja sogar die jeweils moderne Theologie anzuregen und zu befruchten vermögen. Gemäß seiner Einleitung möchte G. Gruber mit dem hier zu besprechenden Buch die Reihe der Untersuchungen fortsetzen, die für ein besseres und gerechteres Urteil über Origenes und für eine vollere Auswertung seiner Theologie notwendig sind (vgl. 3). Er wählt einen biblisch-neutestamentlichen, vorab johanneischen Grundbegriff, nämlich *ζωή*, um ihn zum Gegenstand einer Monographie zu machen, die mittels der umfassenden Darstellung der Aussagen des Origenes zu *ζωή* «Origenes eigene Theologie besser zu verstehen» gestatte (5). Gr. will «sehen, welche Probleme ihn selbst (d.i. Origenes) bewegen, wenn er über die *ζωή* spricht und die entsprechenden Schriftstellen erklärt. Diese Probleme sollen also aus Origenes selbst entwickelt und dargestellt werden» (5).

Der erste Teil der Arbeit behandelt «Begriff und Stufen der ZOH». Es wird der Grundunterschied zwischen «gewöhnlichem Leben» und «wahrem Leben» herausgearbeitet. Jenes ist das «sinnliche» (*αἰσθητή*), dazu indifferente, mittlere Leben, das als «scheinbares Leben» doch auch als Bild des wahren Lebens zu verstehen ist. Es heißt «mittleres, indifferentes Leben», da es sowohl mit dem wahren Leben zusammenstimmen kann, wie auch mit dem «wahren Tod», der Sünde. Das wird aus der Erklärung des «wahren Lebens» verständlich: Dieses ist das Leben der Seele aus und in Christus. Es kann hier auf Erden nicht seine Vollendung erfahren, da es noch an den Leib gebunden ist. Als Leben der Sündelosigkeit und Heiligkeit, als Licht der Tugend und der Erkenntnis weist es auf die Quelle und Fülle des wahren Lebens hin, das Gott, und zwar Gott Vater ist. Die Schwierigkeiten der verschiedenen Aufteilungen und Zuweisungen der Lebens-«Formen» nach Origenes behebt Gr. durch klare Zuordnungen (soweit das möglich ist) in einem das erste Kapitel abschließenden Nachwort (120-127). Besonders zu beachten für den Fortgang der Untersuchung sind die vier Stufen der *ζωή*: *θάνατος* (Sünder) — *μετέχων ζωῆς* (Heiliger) — *αὐτοζωή* (Christus) — *πηγὴ ζωῆς* (Vater), ein «Schema, das sich harmonisch in den Zusammenhang von Seelenlehre, Teilhabetheorie und Trinitätslehre einfügt» (328).

Das zweite Kapitel behandelt, durch die die vielschichtigen Aussagen Origenes zu ordnen suchende Darstellung des ersten unabdingbar gefordert, den «Empfang des wahren Lebens in Christus» durch den Menschen. «Es soll gezeigt werden, wie der Sünder zum heiligen Leben gelangen, dadurch an Christi eigenem Leben teilnehmen und, wie Christus, *αὐτόπτης* des Vaters werden kann» (131). Die betreffenden Abschnitte sind folgendermaßen überschrieben: «Die metaphysische Struktur der ZOH — Das wahre Leben als Geistverbindung — Das

wahre Leben als Christusverbindung — Das Leben als Epinoia Christi — Logos-Leben-Licht ». Diese Titel lassen schon vermuten, was dann die Lektüre voll bestätigt: Es handelt sich hier um die vollständige Darstellung dessen, was wir in modernerer Terminologie die Gnadenlehre des Origenes nennen könnten. Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Rezension die Fülle des Dargebotenen herauszustellen, die vielfältigen Aspekte des Gnadenlebens im Heiligen Geist und in Christus, die Origenes bei den verschiedensten Gelegenheiten und in immer neuer Sicht ausgebreitet und die Gr. in verdeutlichend-ordnender Weise vorträgt. So seien die wichtigsten Vorzüge dieses Werkes, soweit sie hier benannt werden können, kurz zusammengestellt; sie gehen übrigens beide Kapitel an.

Was die sehr zu lobende Methode der Untersuchung Gr.'s angeht, so bestätigt sich wieder einmal, daß ein früherer großer Theologe in Arbeiten « über » ihn bzw. sein Werk dann am besten zur Sprache kommt, und noch heute fruchtbar zu sein vermag, wenn man auf ihn *hört*, also *ihn selbst* sprechen läßt (und nicht dauernd Fragen an ihn stellt, um ihn auf bestimmte « Lehren » hin zu examinieren). So konnte Gr. nicht nur ein erfreulich lebendiges Bild der *ζωή* und der Lebensmitteilung Gottes an uns bei Origenes bieten, sondern auch, gleichsam nebenbei, am konkreten Beispiel die einzig richtige Methode einer Origenes-Lektüre und -Interpretation herausstellen (die nicht immer so sicher angewandt worden ist) (vgl. z.B. 73 ff; 78 ff; u.ö.).

Außer den Ergebnissen zu dem im Untertitel angegebenen unmittelbaren Untersuchungsobjekt vermag Gr. manche andere vorzulegen. Da wären die zahlreichen und ausführlichen Bemerkungen zur Trinitätslehre des Origenes zu nennen (vgl. z.B. 72-120 u.ö.); ebenso solche, die sich mehr auf christologische Fragen beziehen. Es zeigen sich Aussageweisen, die berechtigterweise als Idiomenkommunikation anzusprechen sind (vgl. etwa 90-98). Für die heute sehr bedeutsam gewordene heilsgeschichtliche Orientierung der Dogmatik sind Sätze folgender Art beachtlich: « Wenn also ... das 'Er allein hat Unsterblichkeit' auf den Vater eingeschränkt wurde und dem Sohne eine gewisse Sterblichkeit zugeschrieben wird, dann trifft das seine Menschennatur und nicht seine göttlichen Eigenschaften; sie sind ebenso ewig, sein göttliches Leben ist ebenso ewig, unsterblich und unveränderlich, wie das des Vaters selbst. Und dennoch wird *der Logos selbst* von der Aussage der Unsterblichkeit *betroffen*. Denn auch was gemäß der Menschennatur ausgesagt wird, wird vom Sohne Gottes ausgesagt, und zwar so, daß auch umgekehrt der Sohn Gottes nicht begriffen werden kann, ohne daß zugleich seine Menschheit und seine menschlichen Tätigkeiten miteingegriffen werden ... Die Menschwerdung verändert in irgendeiner Weise den Logos selbst » (96; Sperrung bei Gr.). — Weiterhin kommt schon bei Origenes zum Ausdruck, daß die menschliche Natur auf jenes Mehr hin ausgerichtet ist, das wir heute die Übernatur nennen (155-166 u.ö.).

Natürlich kommen auch solche Lehren Origenes zur Sprache, die ihre Schwierigkeiten in sich bergen, zumal wenn sie auf dem Hintergrund der weiter vorangeschrittenen Dogmenentwicklung gesehen werden; so z.B. bestimmte christologische Aussagen (vgl. die Sterblichkeit Christi S. 93-98), die Äonenvorstellungen (vgl. 63 ff) und vor allem die Ansichten über den « Leib » (passim). Ihre rechte Beleuchtung durch Gr. läßt aber auch noch in diesen Schwierigkeiten (oder, wenn man will, Irrtümern) den von Origenes eigentlich intendierten Lehrgehalt hervortreten.

Eine sicher beachtenswerte Frage könnte allerdings an das Werk des Origenes und damit an das Gr.'s, soweit es um die *ζωή* geht, gestellt werden: Wo mag der Grund liegen, daß Taufe und Eucharistie unbekannt bleiben, *die Lebens-Sakramente*?

Für die reichen Aussagen des Origenes zum Leben (also zur Gnade im Vollsinn), die den Hauptinhalt der Arbeit Gr.'s darstellen, kann nur die Lektüre selbst empfohlen werden; sie wird jeden Leser bereichern.

R. Schulte

Joachim K o r b a c h e r, *Ausserhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* = Münchener Theologische Studien II. 27. - München 1963. Max Hueber Verlag. XII + 216 S.

Nicht erst seit der Veröffentlichung der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils « Über die Kirche » ist das Interesse für ekklesiologische Untersuchungen wachgeworden. Man kann vielmehr in dieser Konstitution in bestimmtem Sinn die Frucht zahlreicher ekklesiologischer Arbeiten sehen, die uns in den letzten Jahrzehnten seit der « Entdeckung » der Ekklesiologie geschenkt worden sind. So ist es nicht erstaunlich, daß immer neue Untersuchungen auch über das Kirchenbild der Väter und späterer Theologen erscheinen. Und sicher ist auf diesem Gebiet noch viel zu tun, bis man von einem einigermaßen vollständigen dogmengeschichtlichen Überblick für die Ekklesiologie wird sprechen können.

In die Reihe der für diese Thematik schon erforschten Väter tritt nun, dank der hier zu besprechenden Arbeit von Joachim Korbacher, auch der heilige Johannes Chrysostomus. Diese Würzburger Dissertation möchte « eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus » vorlegen. Die Arbeit umfaßt, neben Einleitung und Schluß, drei Kapitel. Das *erste* versucht, « das Kirchenbild des Chrys. » nachzuzeichnen. Nach Schilderung der « äußeren Erscheinung der Kirche zur Zeit des Chrys. », die der Autor für das Verständnis der Aussagen über die Kirche für wichtig hält, wird « das innere Wesen der Kirche nach Chrys. » entfaltet, und zwar in heilsgeschichtlicher Aufgliederung : « Die Kirche vor Christus — Christus begegnet der Kirche — Die Kirche seit Christus in dieser Welt — Die Vollendung der Kirche ». Dem wird noch ein Abschnitt über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche angeschlossen. Das *zweite Kapitel* spricht über die « Kirchenzugehörigkeit nach Chrys. », für das der Autor eigenartigerweise « den Augenblick des Taufbefehls Christi (als Grund) für eine große Zweiteilung » (100) ansieht. Es wird von der « Kirchenzugehörigkeit vor dem Taufbefehl Christi » und der « nach dem Taufbefehl » gehandelt. Ein *drittes Kapitel* bringt schließlich auf zwanzig Seiten « die Anschauungen der theologischen Umwelt des Chrys. über Kirche, Kirchenzugehörigkeit und Heil ».

Was das von K. vorgelegte Untersuchungsergebnis angeht, so ist zunächst zu beachten, daß trotz des Buchtitels sein eigentliches Ziel nur die Frage der Kirchenzugehörigkeit ist. So heißt es zu Beginn des entscheidenden Teils des I. Kap. : « Es kann hier natürlich (?) nicht die Absicht sein, einen vollständigen Kirchenbegriff des Heiligen zu geben. Hierzu wäre vieles auszuführen über die Kirche als Leib Christi, als Braut Christi, als die Gnade des Heiligen Geistes, als die wahre Philosophie und als Vorbereitung des Reiches Gottes. Es sei nur das herausgegriffen, was zum Verständnis der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit und der darauf gegebenen Antwort notwendig ist » (18 f). Die Überleitung zum II. Kap. bestätigt das : « ... es bleibt unklar, wo die Kirche als Kirche ihre Abgrenzung erfährt. Diese Tatsache hat man sich vor Augen zu halten, wenn nun die eigentliche Frage dieser Arbeit gestellt wird : wer gehört zur Kirche » (99). Nun wird man aber fragen müssen, ob bei einer solchen Einschränkung das Hauptziel noch gültig erreicht werden kann. Woher kann man denn vorher wissen, welche Züge des Kirchenbildes eines früheren Theologen für dessen Ansicht über die Kirchenzugehörigkeit von Bedeutung sind und welche nicht ? Und in der Tat scheint K. allzu sehr von einem festen (gelegentlich fragwürdigen) Kirchenbild und -begriff aus an Chrys. herangegangen zu sein, vielleicht sogar mit gewissen Voreingenommenheiten (wenigstens unbewußten). Wie soll man z.B. Sätze folgender Art werten : « Es ist ganz vergeblich, Chrysostomus zu einem reinen Vertreter des Gedankens von der unsichtbaren Kirche zu machen » (89) : Wer will das denn ? « Das ist eine gewisse Verschiebung gegenüber unserer (heutigen) Vorstellung : wenn wir (wer ?) an die sichtbare Kirche

denken, meinen wir die Gesamtkirche mit ihrer Hierarchie und vor allem deren Spitze im Papst » (!) (90). Oder : « Gibt es auch eine sichtbare Gesamtkirche ? Es wurde schon gesagt, daß bei Chrysostomus von einer ausdrücklichen Anerkennung des päpstlichen Primats nicht die Rede sein kann » (91). Und am Schluß heißt es : « Wer sich daher heute auf die Kirchenväter berufen will, wenn er die These vertritt, die Menschen guten Willens in aller Welt gehörten, auch wenn sie nicht zur katholischen Kirche zählen, zu einer unsichtbaren Gnadengemeinschaft und könnten daher das Heil erlangen, der findet sich gerade von den bedeutendsten Kirchenvätern im Stich gelassen. Noch weniger kann man sich auf Chrysostomus berufen, wenn man sagt, die Menschen guten Willens gehörten zur « Seele » der Kirche ... » (214). Ähnlich ist auch etwa folgender Satz befremdend : « Terminologisch weit entfernt (?) ist Chrysostomus von dem Gedanken Semmelroths, die Kirche sei das Sakrament. Die Definition des Sakraments als Empfang eines sichtbaren Zeichens für eine unsichtbare göttliche Gnadenwirksamkeit war ihm ja noch unbekannt » (215). Eine solche Sakramentsdefinition ist auch dem Rez. unbekannt — und wahrscheinlich nicht nur ihm. Und was soll ein solcher (dazu einziger !) Satz zu Semmelroths « Gedanken » (der zudem sicher anderes meint) ?

All das kann nur beispielhaft gesagt sein, um den Gesamteindruck, den man gewinnt, zu kennzeichnen. Der Autor stellt immerzu Fragen an Chrysostomus. Er hätte besser zunächst einmal auf ihn hören sollen, um dann evtl. weiterzufragen. Auch in Einzelheiten nennt K. fragwürdige methodische Prinzipien für seinen Untersuchungsweg. Man vgl. etwa : « Was Chrysostomus mit seinen Aussagen meint, ist oft sehr schwer festzustellen ... Eine ganze Reihe von Widersprüchen stammt aus Übertreibungen und gibt daher nicht die wahre Meinung des Heiligen wieder » (3) mit : « ... Chrysostomus übertreibt nicht, wenn er diesen Zustand folgendermaßen umschreibt ... » (14) oder mit : « Die Gedanken über die Kirche, die Chrysostomus am meisten bewegt haben, müssen sich dort finden, wo er am begeistertsten von ihr spricht » (20), wogegen er S. 3 sagt : « Eine gewisse Sicherheit, daß Chrysostomus mit seinen Worten wirklich das meint, was sie sagen, bieten besonders solche Stellen, in denen über den fraglichen Gegenstand nur nebenbei (!) gesprochen wird; denn hier ist mit Übertreibungen ... am wenigsten zu rechnen ». Dem Rez. ist sodann nicht einsichtig geworden, weshalb in den beiden Hauptteilen immer wieder in einem eingefügten Satz bemerkt wird, Augustinus habe dasselbe gesagt. Über die theologische Umwelt wird ja erst im 3. Kap. gesprochen — und dort kommt Augustinus nicht vor.

Mit diesen Ausstellungen möchten wir nicht in Abrede stellen, daß sich der Autor redlich bemüht hat, in bestimmten Abschnitten auch zeigt, daß er Chrys. fleißig gelesen hat. Doch haftet der Arbeit wegen schwerwiegender methodischer Mängel eine nicht zu übersehende Unzulänglichkeit an. Wir erfahren aus ihr sicher manches über das Kirchenbild Chrys. und seine Ansichten über die Kirchenzugehörigkeit. Aber als einigermaßen endgültige Monographie über dieses Thema vermag sie nicht zu gelten.

R. Schulte

Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre IV. Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rousseau avec la collaboration de Bertrand Hemmerding, Louis Doutreleau, Charles Mercier. Tome I: Introduction, Notes justificatives, Tables (S. 1-352). Tome II: Texte et Traduction (S. 353-996). Collection Sources Chrétiennes, 100. Paris, Éditions du Cerf, 1965. 96 F.

Seit Harveys Ausgabe (Cambridge 1857) der lateinischen Version von Irenäus' *Adversus Haereses* und der damals bekannten griechischen, armenischen und syrischen Fragmente wurde

noch eine fast vollständige armenische Version der Bücher IV und V entdeckt (Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz, TU XXV, 2; Leipzig 1910). Auch kamen während des Ochrider Byzantinistenkongresses von 1961 noch einige griechische Irenäusfragmente zum Vorschein, darunter eins vom IV. Buche (Richard-Hemmerdinger in ZNTW 53 [1962], S. 254 f.).

Die Sammlung *Sources Chrétiennes* hat nun seit einigen Jahren beschlossen, die Werke des Irenäus zugänglicher zu machen. Die armenisch erhaltene *Demonstratio* liegt in französischer Übersetzung vor (SC 62; 1959). F. Sagnard besorgte 1952 von *Adv. Haer.* das III. Buch (SC 34). Die Arbeit am IV. Buche konnte er vor dem Tode nicht mehr abschließen. Als Ergebnis einer vollständig neuen Arbeitsweise erschien dieses jetzt als monumentaler hundertster Band der Sammlung. Die lateinische Version wurde kritisch herausgegeben von B. Hemmerdinger; L. Doutreleau zeichnet für die griechischen und syrischen Fragmente; Ch. Mercier hat den armenischen Text, der lateinisch in einem besonderen Apparat aufgenommen wurde, kollationiert, während er in einem Anhang (S. 289-316) nach der gewissenhaften Art, die ihn auszeichnet, Verbesserungen zur Ausgabe von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz zusammenstellte. Der führende Herausgeber A. Rousseau machte die französische Übersetzung und eine griechische Rückübersetzung. Die drei, bzw., mit dem armenisch-lateinischen Apparat, vier Texte sind im zweiten Band abgedruckt, während der erste Band hauptsächlich Einführungen von sämtlichen Mitarbeitern und von Rousseau Noten zur Rückübersetzung enthält. Manchmal überschneiden sich hier die einzelnen Beiträge: S. 16 und S. 128; S. 88 ff. und S. 135, Anm. 1; S. 91 und S. 131; S. 94 und S. 107.

Was die Rückübersetzung angeht, so kommt eine solche nach Rousseau (S. 173) eigentlich nur in Frage für die Bücher IV und V, weil sich für diesen Teil des Werkes zwei von einander unabhängige Versionen gegenseitig stützen und einen Vorstoß in die Originalfassung erlauben. Doch ist die Problematik solcher Rückübersetzungen deutlich an verschiedenen Stellen. Wenn z.B. auf S. 119 armenische Dubletten, für die im verlorenen griechischen Urtext nur ein Terminus gestanden haben soll, angeführt werden, was ist dann zu denken von den Dubletten aus den erhaltenen griechischen Fragmenten: τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές (aus Fr.gr. 23, S. 970, Z. 51); ἐλεύθερα καὶ αὐτεξούσια (aus Fr.gr. 26, S. 970, Z. 8); oder vielleicht auch κτίζεν τε καὶ ποιεῖν (aus Fr.gr. 24, S. 952, Z. 3)? Wertvoller und aufschlußreicher als diese Rückübersetzung scheint uns der Index zu sein, der dem Buche V beigegeben werden soll, und mit dessen Hilfe sich sichere und unsicherere griechische Originaltermini feststellen lassen (cf. S. 177, Anm. 1), wodurch aber die grundlegende Bedeutung des *Lexique comparé* von B. Reynnders (CSCO 141.142), dem diese beiden Bände gewidmet sind, kaum eine Beeinträchtigung erfahren wird.

Einzelne Druckfehler kommen vor: Auf S. 127, Z. 3 ist αὐτοῦ zu lesen, auf S. 951, Z. 44 ἀνθρώπων. Auf S. 221, Z. 5 von unten und auf S. 227, Z. 20 wird Liddell-Scott verkehrt buchstabierte.

Diese Ausgabe ist eine Leistung und bedeutet einen großen Fortschritt in den Irenäusstudien. Sie berechtigt zu der Hoffnung, das ganze Werk des Irenäus bald in dieser Weise zur Hand zu haben.

E. Davids

Ἀθανασίου Κ. Ἀρβανίτης, Ἡ κοπτική ἐκκλησία.
Athen 1965; 124 S.

A. Arvanitis, Autor einer Dissertation über den Apostel Thomas und die syrische Kirche von Malabar und Mitarbeiter der zur Zeit in Athen erscheinenden *Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια* bietet mit dieser Monographie eine kurze Übersicht über Geschichte, Lehre, Institutionen, Kult und Leben der koptischen Kirche. Einzelne Abschnitte sind besonders interessant, wie z.B. S. 65-75: Beziehungen der koptischen Kirche mit Rom (die Katholiken

haben aber auch in Kairo zwei wissenschaftliche Institute, von denen das *Institut copte* sich besonders mit der koptischen Geschichte befaßt; auch sandte die koptische Kirche Beobachter zum 2. Vatikanischen Konzil, die protestantischen Missionen und die Beziehungen zwischen Kopten und Orthodoxen (Panorthodoxe Konferenzen zu Rhodos 1961 und 1964; Konferenzen zu Aarhus 1964 und Addis Abeba 1965). Die Bibliographie (S. 107-121) ist zwar ziemlich lange, doch vermißt man hier, wie auch sonst im Buche, wichtige Publikationen: S. Chauleur, *Histoire des Coptes d'Égypte*, Paris 1960; J. Doresse, *Des Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme*, Istanbul 1960; E. Hammerschmidt, *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche*, in *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, X (Stuttgart 1962), S. 167-233 u.a. Leider werden sehr viele Namen und Titel fehlerhaft wiedergegeben. Ein störender Druckfehler auf S. 74, Z. 6 wäre zu korrigieren in: ἐν 1500ῃς ἐπετείῳ. Das Buch ist eine nützliche Einführung in die koptische Konfessionskunde.

E. Davids

᾿Αθανασίου Κ. ΑΡΒΑΝΙΤΗΣ, Βιβλιογραφία ἐλασσόνων ἐκκλησιῶν τῆς ᾿Ανατολῆς.

Athen 1967; 84 S.

Vom 11. bis 15. August 1964 trafen sich Theologen der orthodoxen und der nicht-chalzedonischen Kirchen zu Aarhus. Dabei wurde von den Teilnehmern das Fehlen einer Bibliographie von Werken, die sich mit den Ostkirchen befassen, schmerzhaft empfunden. Um diese Lücke zu füllen, stellte A. Arvanitis vorliegende Bibliographie von Titeln über die armenische, syrisch-jakobitische, koptische, äthiopische, syrisch-malabarische und nestorianische Kirche zusammen.

Eigentlich gibt es auch in unseren Ländern nicht viele bibliographische Hilfsmittel in Form von Monographien auf diesem Gebiete. Es sei aber hingewiesen auf J.M. Sauguet, *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Rom 1962, der sich auf das Liturgische beschränkt, und auf A.S. Hernandez, *Iglesias de Oriente, II: Repertorio bibliografico* (Bibliotheca Comillensis), Santander 1963, der umfassender, aber lückenhaft ist. Beide Werke werden von A. nicht erwähnt. Ebenso vermisst man Hinweise auf die laufenden Bibliographien in den wissenschaftlichen Zeitschriften, wie *Orientalia*, *Ostkirchliche Studien* usw.

Auch die Auswahl- und Aufnahmeprinzipien scheinen mir nicht einleuchtend zu sein. Warum z.B. werden K. Algermissen, *Konfessionskunde*, und W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, unter der syrischen Kirche von Malabar verzeichnet (S.55 f.), während doch jener besser in einen ersten allgemeinen Abschnitt gepasst hätte, und dieser vornehmlich auch unter die anderen syrischen und unter die koptische Kirche? Auch in diesem Bande finden sich viele Druckfehler, was besonders bei den Verfasseramen störend wirkt (auf S. 12 ist MAI, auf S.20 Delehay zu lesen). Die Zeitschrift *L'Orient syrien* beschränkt sich nicht nur auf die syrische Liturgie (S.25), sondern umfasst das syrische Christentum im weiten Sinne.

E. Davids

Paul A. Underwood, *The Kariye Djami — Bd. 1 Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes* XIV/321 S., 1 Farbtafel, 5 Abb. im Text, 5 Taf. mit Plänen und Schnitten; — *Bd. 2 The Mosaics*,

XIII S., 334 Taf., 3 unnummerierte Seiten, 5 Taf. mit Plänen und Schnitten; *Bd. 3 The Frescoes*, XI S., 218 Taf., 3 unnummerierte Seiten, 5 Taf. mit Plänen und Schnitten. Bollingen Series LXX — New York, Pantheon Books, 1966. — Preis (in Kassette): 55 Dollars.

Auf Anregung des 1950 verstorbenen Gründers des Byzantine Institute, Thomas Whittemore, begannen im Jahre 1948 die Arbeiten des Institutes in der Kariye Cami, der ehemaligen Kirche des Chora-Klosters im Stadtteil Edirnekapi von Istanbul. Ihr Ziel war die Reinigung der bekannten Mosaiken der beiden Narthices und die Suche nach eventuellen weiteren Resten von Mosaiken und Malereien. Seit 1950 war das Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies an den Arbeiten beteiligt, 1962 überließ das Byzantine Institute ihm die Leitung. Das Ergebnis dieser überaus verdienstvollen Arbeiten wird nun von Paul A. Underwood vorgelegt, und zwar in ebenso umfassender wie mustergültiger Weise.

Bislang mußte sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Mosaiken der Chora-Kirche auf das monumentale zweibändige Werk von Feodor J. Schmit aus dem Jahre 1906 stützen (Kachrie Djami, hersg. vom Kaiserl. Russischen Archäologischen Institut in Konstantinopel, Textband in Sofia, Tafelband in München verlegt), das die Geschichte des Klosters, die Architektur der Kirche und die Narthex-Mosaiken behandelte. Die vorläufigen Berichte über den Fortgang der amerikanischen Arbeiten, in den Dumbarton Oaks Papers veröffentlicht, konnten noch keinen Ersatz für Schmits Werk bieten. Nun hat die Forschung eine neue, alles Bisherige abtuende Materialpublikation zur Verfügung und damit festen Boden unter den Füßen.

Underwoods schon äußerlich imponierende und gewichtige Publikation umfaßt drei Bände, von denen zwei reine Tafelbände sind. Der 2. Band, der erste Tafelband, bringt die Abbildungen der Mosaiken, die, teils gereinigt und teils neu freigelegt, mit einer großen Zahl von Details in extenso vorgeführt werden; dem gehen drei Außenansichten, sechs Innenansichten des Naos und sieben der beiden Narthices voraus. Insgesamt umfaßt Band 2 334 Tafeln, einen ikonographischen Index zum gesamten Abbildungsteil und zwölf Pläne und Risse, in die die Nummern der einzelnen Teile des Bildschmuckes eingetragen sind (sie ergeben sich im Text aus der Reihenfolge der Besprechung). Band 3, der zweite Tafelband, enthält auf weiteren 219 Tafeln, wiederum mit sehr zahlreichen Details, die Fresken im Parekklesion und in den kleinen Nebenräumen (Pastophorien und Verbindungsgänge) sowie die malerischen bzw. musivischen Motive der Wandgräber. Der ikonographische Index und die Pläne aus Band 2 werden abschließend wiederholt. Alles in diesem Bande vorgelegte Material ist im Laufe der Arbeiten des Byzantine Institute und des Dumbarton Oaks Center neu freigelegt, gereinigt und gefestigt worden. Dazu darf schon jetzt gesagt werden, daß damit unsere Kenntnis der Wandmalerei Konstantinopels in der letzten Blütezeit der byzantinischen Kunst eine ungeahnte, vor eine völlig veränderte Sachlage stellende Erweiterung und Bereicherung erfahren hat. Sie übertrifft, schon wegen der im Ganzen erstaunlich guten Erhaltung, bei weitem das, was durch die auch erst jüngst publizierte deutsche Grabung in der Kirche der hl. Euphemia beim Hippodrom bekannt geworden ist (vgl. R. Naumann-H. Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken*, Berlin 1966).

Zahlreiche Details und einige größere Ausschnitte sind in beiden Bänden farbig wiedergegeben. Mir will scheinen, als kämen dabei die Farabbildungen aus dem Parekklesion den originalen Farben der Wandmalereien erheblich näher als die manchmal ziemlich bläulich anmutenden Farbproduktionen von Teilen der Mosaiken (vgl. z.B. Taf 19 = Kopf des Christus der Türnische im äußeren Narthex, oder Taf 33 = Kopf des Paulus im inneren Narthex); diese bieten leider z.T. nur gewisse Annäherungswerte, während andere Details, besonders aus den szenischen Darstellungen, befriedigender sind. Aber zusammen mit den ausführlichen und

ausgezeichneten Farbbeschreibungen zu jedem Mosaik und jeder Malerei sind auch die schwächeren Farbtafeln eine dankenswerte Bereicherung.

Insgesamt ermöglicht der ungewöhnlich reichhaltige Tafelteil ein genaues Studium auch der kleinsten Details, nicht selten solcher, die an den Originalen nur schwer erkannt und ausgemacht werden können. Nicht nur der Fachmann für Mosaik und Malerei, nicht nur der Ikonograph werden dafür dankbar sein, auch dem Freund byzantinischer Kunst, der keine speziellen wissenschaftlichen Ambitionen hat, wird durch die ebenso umfassende wie liebevolle Auswahl der Abbildungen ermöglicht, sich an unzähligen hübschen, genrehaften oder eindringlichen Einzelzügen zu erfreuen, die ihm — und nicht minder der Fachwelt — die geistige, künstlerische und religiöse Welt des späten Byzanz in hervorragendem Maße erschließen.

Im Textband gibt der Verf. zunächst eine Übersicht über die Geschichte des Chora-Klosters und die Baugeschichte der Kirche, wie sie sich nun anhand der Befunde am Bau selbst jenseits aller Spekulationen und aller wunschbestimmten Quelleninterpretationen erkennen läßt. Obwohl nur als « Historical Introduction » firmiert (S. 3-24), ist diese gedrängte, überblickhafte, aber tief fundierte und durch zahlreiche Verweisungen abgesicherte Darstellung außerordentlich wichtig und zeigt die souveräne Meisterschaft des Verf.s in der Wiedergabe komplizierter Tatbestände ebenso wie seine sorgsam wägende Auseinandersetzung mit früheren Thesen und Vermutungen. Die wichtigsten Ergebnisse sind :

1. Die alten, von etymologischen Erklärungen des Namens *Χώρα* ausgehenden Erwägungen, denen zufolge die Gründung des Chora-Klosters im Vorfeld der vorkonstantinischen Stadt schon bald nach 298 erfolgte und daß hierher die Reliquien des hl. Märtyrers Babylas von Nikomedeia und seiner Gefährten gebracht worden seien (Bericht des Symeon Metaphrastes, 2.Hälfte 10.Jh.), entbehren jeglicher Grundlage in den liturgischen Quellen; vor allem ist offenbar Babylas mit seinem Namensvetter, dem Bischof von Antiocheia, verwechselt worden, dessen Gedenktag in der Chora-Kirche alten liturgischen Quellen zufolge gefeiert wurde, während sich für Babylas von Nikomedeia keine solchen Beziehungen feststellen lassen. Die Bezeichnung Christi als *Χώρα τῶν ζώντων* (viermal inschriftlich bezeugt) muß eine theologische Bedeutung haben, zumal auch Maria ähnlich bezeichnet wird : *Χώρα τοῦ ἀχωρήτου*. Man wird Christi Beinamen in dieser Kirche ganz wörtlich als « Land (oder Wohnstätte) der Lebendigen » verstehen müssen. Damit aber wie mit dem Fortfall des hl. Babylas von Nikomedeia ist der These von der vorkonstantinischen Entstehung des Klosters auf dem « Land » der Boden entzogen : der Klostername kommt nicht von der Lage vor den Mauern, « auf dem Lande », sondern von einer ungewöhnlichen Prädikation Christi.

2. Die quellenmäßig gesicherte Gründung des Klosters durch Kaiser Justinian I. für den hl. Theodoros, einen angeblichen Onkel der Kaiserin Theodora, und die Wiederherstellung im Jahr 557 sind architektonisch nicht mehr faßbar. Die noch bis in jüngste Zeit — so z.B. von Aziz Ogan und V. Mirmiroğlu (*Kaariye Camii eski Hora Manastırı*, Ankara 1955) — vertretene Ansicht, der justinianische Bau sei im ausgehenden 11.Jahrhundert von Maria Dukaina, der Schwiegermutter Kaiser Alexios' I. Komnenos, gründlich repariert worden, ist nicht zu halten; der Baubefund beweist eindeutig, daß Marias Kirche ein völliger Neubau war, Reste einer älteren Vorgängerin wurden nicht gefunden. Diese Kirche ist wahrscheinlich zwischen 1077 und 1081 errichtet worden. Lage und Gestalt der justinianischen Klosterkirche bleiben absolut unbekannt.

3. Eine quellenmäßig nicht belegbare zweite komnenische Bauperiode folgte im frühen 12.Jahrhundert; sie änderte den Raumcharakter sehr einschneidend. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie mit Isaak Komnenos, einem Sohn des Kaisers Alexios I., in Verbindung zu bringen, dessen musivisches Bildnis in der Deesis erhalten blieb.

4 Das Parakklesion ist nicht, wie Schmit gemeint hatte, die Trapeza des Klosters gewesen, von deren Errichtung Theodoros Metochites in einem Gedicht berichtet, sondern von diesem

letzten Erneuerer der Kirche als Begräbniskirche vorgesehen und benutzt worden (dieser Nachweis findet sich nicht in der Einleitung, sondern im Zusammenhang der Darlegung des Fresken-Programmes S. 188f).

Neben diesen, für die Geschichte der byzantinischen Architektur im allgemeinen wichtigen Erkenntnissen werden auch kurz die nur den Bau selbst betreffenden vorgetragen. Eine knappe, klare Beschreibung des Baues des 14. Jahrhunderts schließt diese Grundlegung ab.

Der erste Teil (The Mosaics, S.27-183) behandelt zunächst Programm und Anordnung der Mosaiken (S.27-38) und macht ebenso eindrucklich wie überzeugend den inneren Zusammenhang der Narthex-Mosaiken deutlich. Danach werden die einzelnen Mosaiken abgehandelt, in der Reihenfolge: Stiftungs- und Votivmosaiken (Nr.1-6: der «Pantokrator»; die Blachernitissa und die Engel; der thronende Christus und der Stifter; Petrus und Paulus; die Deesis) — statt Blachernitissa sollte es besser heißen: Platytera, da die Blachernitissa die betende Maria ohne das Emanuel-Medaillon ist, statt Pantokrator sollte man lieber «der segnende Christus» sagen, da man vom Pantokrator m.E. nur dort sprechen darf, wo dieser Würdenname ausdrücklich beigeschrieben ist oder wo aus dem Programm-Zusammenhang diese Würdestellung eindeutig erkennbar wird, beides ist hier nicht der Fall —, die Vorfahren Christi (Nr.7-81; die Gestalten in den beiden Kuppeln des Esonarthex), der Zyklus des Lebens Mariae Nr. 82-99), die Zyklen der Jugend Christi (Nr.100-112) und seines Lebens (Nr.113-141), Heiligenbilder (Märtyrer in den Bögen Nr.142-147 und Heilige an den Wänden Nr.179-184) und die Mosaiken im Naos (die Koimesis Nr.185, die Templonmosaiken Nr.186f). Eine eingehende Behandlung der Technik der Mosaiken schließt diesen Teil ab.

Den einzelnen Mosaikgruppen gehen stets einleitende Bemerkungen voran, in denen auch ikonographische Zusammenhänge geklärt werden. Die Besprechung der Mosaiken oder Mosaikgruppen (Vorfahren Christi und Heilige werden zusammengefaßt) ist stets nach dem gleichen Schema aufgebaut: der Benennung folgen etwaige Inschriften, dann die Schilderung und Deutung, die Maße, die Erhaltung und eine sehr exakte Beschreibung der Farben und des Materials.

Es ist unmöglich, hier auf die Unzahl von Einzelheiten einzugehen, die in diesem I. Teil ausgebreitet sind. Mit steigender Bewunderung, uneingeschränkter Zustimmung und freudiger Dankbarkeit liest man diese vorbildliche und erschöpfende Arbeit. Das für die Geschichte der byzantinischen Kunst wichtigste Ergebnis der Arbeiten an den Mosaiken der Chora-Kirche ist dabei nicht so sehr die Entdeckung Schmit und seinen Nachfolgern noch nicht bekannter Stücke, sondern die in dem vorliegenden Werke nun endgültig nachgewiesene Gleichzeitigkeit aller Mosaiken. Allen Versuchen vergangener Zeit, die Deesis, die Koimesis o.a. für älter zu halten, ist jeglicher Boden unter den Füßen entzogen, der gesamte musivische Dekor stammt aus der Zeit des Theodoros Metochites. Dem aufmerksamen Betrachter des Abbildungsbandes gehen dabei sowohl die Gründe für diese Versuche zeitlicher Differenzierung als auch die Richtigkeit der von O. Demus in seinem Referat zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß vorgetragenen Erkenntnis auf: die Mosaiken sind im Stil nicht einheitlich, sie können nicht von nur einem Atelier gesetzt sein; was man früher als Zeitunterschiede glaubte werten zu müssen, erweist sich als die sehr klar unterscheidbare Stilsprache gleichzeitiger, aber heterogener und differenzierter Stilformen — man vgl. nur etwa den Christus *ἡ χάρις τῶν ζώντων* (Nr. 1) mit dem thronenden Christus des Stifterbildes (Nr. 3), um diese verschiedenen Weisen zu erkennen. Aber das greift über den Rahmen des hier vorzulegenden Werkes hinaus.

Teil II (S.187-309) behandelt nach dem gleichen Schema die Fresken. Wieder beginnt die Abhandlung mit dem Programm, das, wie bei den Narthex-Mosaiken, zwei Generalthemen gewidmet ist: Christus und Maria, und zwar Christi Sieg über den Tod und seine Macht, ewiges Leben oder Verdammnis zuzusprechen, sowie die alttestamentlichen Präfigurationen der Jungfrau. Es folgen dann die Unterteile: I. Die Malereien des Parekklesions (Thema der Auf-

erstehung und des Gerichtes Nr.201-210; Die Komposition der Kuppel Nr.211-227; Alttestamentliche Präfigurationen der Jungfrau Nr. 228-236; Die Seelen der Gerechten in Gottes Hand Nr.237f; Medaillon-Porträts an den Bögen Nr.239-242; Bildnisse an den Wänden Nr.243-269), II. Die Malereien der Pastophorien, III. Die gemalten Ornamente in den Durchgängen und IV. Die sepulkralen Denkmäler (acht Wandgräber); ein Abschnitt über die Technik der Malereien bildet wiederum den Schluß des zweiten Teiles. Alle Malereien, auch die der Gräber, erwiesen sich als Werke der Zeit des Metochites; sie können, wie Underwood kurz zeigt, als nach den Mosaiken der Narthices geschaffen angesehen werden; er datiert sie um 1320.

Der Band wird abgeschlossen durch eine bibliographische Auswahl und den in beiden Tafelbänden wiederkehrenden ikonographischen Index sowie die ebenfalls noch zweimal wiederholten Pläne und Schnitte mit den eingetragenen Nummern der Mosaiken und Malereien.

Das Werk will nicht mehr und nicht weniger als den gesamten malerischen Fundus der Chora-Kirche exakt und peinlich sorgfältig detailliert vorlegen. An keiner Stelle wird mehr gesagt, als zu diesem Zwecke notwendig ist. Mit bewundernswerter Konsequenz versagt sich der Autor, der so viel dazu getan hat, dieses höchst bedeutsame Monument palaiologischer Malerei der Hauptstadt wiederzugewinnen, jede über die reine Vorlage hinausgehende Bemerkung. Er hat einleitend einen 4.Band angekündigt, in dem die berufenen Fachleute die Auswertung in stilistischer und ikonographischer Hinsicht bringen sollen. Ihnen greift Underwood an keiner Stelle auch nur im geringsten vor, offenbar um ihre Arbeit nicht zu präjudizieren. So gespannt wir auf diesen Band warten dürfen, der sicher manche Diskussion auslösen wird, so dankbar dürfen, nein: müssen wir Paul A. Underwood für seine vorbildliche Materialpublikation sein. Er hat uns damit eine Grundlage geschenkt, auf der alle weitere Arbeit an dem faszinierenden Phänomen der palaiologischen Kunst aufbauen muß. Zum ersten Male besitzen wir damit eine absolut vollständige, auch das kleinste Fragment erfassende, abbildende und beschreibende, technisch würdigende und dem Gesamtprogramm einordnende Publikation eines zeitlich nicht nur sehr geschlossenen, sondern auch genau datierbaren Ensembles von Mosaiken und Wandmalereien einer der wichtigsten Klosterkirchen des palaiologischen Konstantinopel. Die zahlreichen Detailabbildungen machen es jedem möglich, die Breite der künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten der hauptstädtischen Kunst des frühen 14. Jahrhunderts nicht nur zu erkennen, sondern auch zu studieren.

Unter der Fülle des in den letzten Jahren monographisch publizierten Materiales zur palaiologischen Malerei — ohne Vollständigkeit anzustreben, sei hier verwiesen auf die Euphemia-Kirche in Konstantinopel, H. Apostoloi und und H. Nikolaos Orphanos in Thessalonike, die Kirchen von Kastoria, die bulgarischen Wandmalereien des 14. Jahrhunderts usw. — und neben dem Bekannten wie Mistras nehmen die Mosaiken und Malereien der Chora-Kirche einen ganz besonderen Rang ein, da ihr Stifter als Großlogothet und Mesazon unter Kaiser Andronikos II. nicht nur einer der politisch führenden Familien des spätbyzantinischen Reiches angehörte (vgl.dazu S.14), sondern auch dem engsten Hofkreise, so daß seine Stiftung uns Einblick gewährt in deren künstlerisches Wollen, wenn man so will, in die offizielle Reichskunst, der gegenüber auch Thessalonike und Mistras, von Kastoria oder Bulgarien ganz zu schweigen, Provinz sind. Die Kenntnis dieses so entscheidend wichtigen Ensembles danken wir der hingebungsvollen Arbeit der eingangs genannten amerikanischen Institute; Paul A. Underwood aber gebührt höchster Dank und größtes Lob für seine Vorlage ihrer Ergebnisse.

Arthur Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, edited, translated and furnished with a Commentary (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12) Stockholm [1962], 132 S. 7.50 Dollar.

Als Vorarbeit zu seiner *History of the School of Nisibis*, Löwen 1965 (= CSCO 266) legte A. Vööbus 1962 eine kritische Neuausgabe der Statuten der Schule von Nisibis vor. I. Guidi hatte diesen interessanten syrischen Text im *Giornale della Società Asiatica Italiana* 4 (1890) 165-188 nach einer einzigen späten Handschrift (Mus. Borg. syr. 82) herausgegeben, E. Nestle in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 18 (1898) 211-229 eine Übersetzung veröffentlicht. A. Vööbus kann seiner Ausgabe eine Handschrift des 14. Jh. (*Alqoš* 169, früher *Notre-Dame des Semences* Nr. 90) zugrundelegen und neben der von Guidi benutzten noch 5 jüngere Handschriften (19.-20. Jh.) heranziehen. Ausserdem steht nun die arabische Übersetzung, wenigstens die der eigentlichen Kanones, im *fiqh an-našrāniya* von 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib (CSCO 167, S. 162-168) zur Verfügung, sodass sich eine Neuausgabe der Statuten empfahl.

Zum besseren Verständnis schickt V. der Ausgabe eine kurze Einleitung (S. 9 f.) und Part. I Prolegomena (S. 11-47) voraus, die sich mit der Gründung der Schule von Nisibis (zwischen 471 und 489), den Schulleitern Nerses, Abraham und Ḥnānā, dem Ursprung der verschiedenen Statuten, ihrer Überlieferung in Syrisch, Arabisch und dem Compendium des 'Abdīšō' bar Briḳā, sowie mit den Handschriften befassen.

Part. II (S. 49-105) bringt den syrischen Text mit Varianten, darunter steht die englische Übersetzung mit erklärenden Anmerkungen. Während Ibn aṭ-Ṭaiyib nur die beiden Zyklen von 22 bzw. 21 Kanones bietet, bildet die syrische Überlieferung ein Corpus von Vorrede (602 A.D.), 22 Kanones des Narsai (496 A.D.), Bestätigung, 21 Kanones des Ḥnānā (590 A.D.) und Bestätigung (602 A.D.). Die ausführliche Vorrede begründet die Notwendigkeit, in der Amtszeit des Metropolitens Mār Aḥā-d-aḥūi von Nisibis die Statuten zu bestätigen, erwähnt verlorengegangene Kanones des Bischofs Barsaümā und die Abfassung neuer Statuten durch Narsai unter Bischof Hōšē' (496 A.D.). Die 22 Statuten des Narsai befassen sich mit dem Vorsteher der Gemeinschaft (rabbaitā) und den Lehrern, besonders aber mit den Studenten, in deren Leben an der Schule sie interessante Einblicke gewähren. Darauf folgt eine Bestätigung (šurrārā) dieser Kanones unter König Khosrau (531-579) und Rektor Abraham. Ein 2. Zyklus umfasst die 21 Kanones des Ḥnānā (590 A.D.), die sich u.a. mit dem Xenodochium befassen, straffere Disziplin verlangen und neue Bestimmungen für den Lehrbetrieb bringen. Diese Kanones wurden durch eine Bestätigung (šurrārā) aus dem Jahre 602 für verbindlich erklärt. In einem Appendix (S. 107-111) folgt ein Text, der im Nomocanon des 'Abdīšō' bar Briḳā der Schule von Nisibis zugeschrieben wird. Auch Ibn aṭ-Ṭaiyib (CSCO 167, S. 161 f.) bringt ihn in arabischer Übersetzung, doch hat dieser Text schwerlich mit der Schule von Nisibis zu tun. Zahlreiche Indices (S. 113-132) beschliessen das Werk.

Zum Syrischen seien einige kleine Bemerkungen gestattet: die Umschrift des Syrischen ist nicht immer konsequent, z.B. bei der Bezeichnung von Konsonantenverdopplungen, Bezeichnung der langen Vokale, des «Murmelvokals» (z.B. S. 128 meḥablānā: mehageiānā); manchmal steht Murmelvokal, wo er im klassischen Syrisch nicht mehr berechtigt ist, z.B. sāperā statt sāprā (S. 129), oder Aḥādeābūhi (!) (S. 123). S. 73 Fn. 1: statt ḥa'znā (2mal) lies ḥāzinan [vergl. Graf, *Verzeichnis kirchlicher arabischer Termini* (CSCO 147) S. 42] — S. 75 Fn. 11: lies nicht ḥuldā «Maulwurf» sondern ḥullādā «einschleichen» (irreptio) von ḥalled = arabisch ṭāfa. — S. 79 Fn. 27: ܠܕܝܬܐ ist natürlich nicht gleich σχολία, was wiederum nicht «students» bedeutet, sondern von dem Fremdwort ܠܕܝܬܐ = σχολή abgeleitetes Beziehungsadjektiv auf -āyā. — S. 88 Fn. 5: rabbānē ist nicht Plural von rabban, sondern es handelt sich um die alte Pluralendung -ānē (C. Brockelmann, *Syr. Grammatik*, Leipzig 81960, § 112). — S. 92 Fn. 13:

das syrische Schriftbild ܠܝܘܪܝܬܐ ist wohl etwa aksenadokārā bzw. aksenadaukārā, nicht aber als 'aksanādākrā zu lesen; es handelt sich um die Endung -ārā, die aus -arius entstanden ist (vergl. C. Brockelmann, *Grundriss* I, 403). S. 87 Fn. 3 und öfters ist wohl statt Gīwargī jeweils Gīwargīs zu lesen. — S. 105 Fn. 14 lies: page 27 ff. statt 25 ff.

Diese kleinen Bemerkungen wollen den Wert dieser Publikation keineswegs schmälern. A. Vööbus hat sich durch diese Arbeit zu seinen zahlreichen Verdiensten um die syrische Literatur- und Kirchengeschichte ein neues hinzuerworben.

Julius Abfalg

Joseph Nasrallah, *Catalogue des Manuscrits du Liban*. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de Paris.

- I. Bibliothèque des Missionnaires de Saint Paul (Harissa). Bibliothèque du Séminaire de l'Annonciation ('Ain-Traz), Imprimerie Saint-Paul, Harissa (Liban) 1958, 241 S.
- II. Bibliothèque des Missionnaires Libanais de Dair al-Kreim. Bibliothèque de Dair Mar 'Abda Harharaya. Bibliothèque des Moines Libanais de Dair al-Banat, Imprimerie Saint-Paul, Harissa (Liban) 1963, 292 S.
- III. Imprimerie Catholique, Beyrouth 1961, VIII, 343 S.

Während die orientalischen Handschriften in europäischen Bibliotheken zum grössten Teil katalogisiert sind oder werden, gibt es im Orient noch viele Handschriftensammlungen von zum Teil beträchtlichen Ausmassen, die noch durch keinen Katalog erschlossen sind. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass Mgr. Joseph Nasrallah, jetzt Archimandrit der griechisch-katholischen Gemeinde in Paris, sich der Mühe unterzogen hat, die arabischen Handschriftenbestände christlicher Stellen im Libanon aufzunehmen. Das eindrucksvolle Ergebnis seiner in den Jahren 1943-49 als chargé de mission des Institut Français von Damaskus durchgeführten Forschungen sind die vorliegenden 3 Katalogbände, die 15 Handschriftensammlungen mit insgesamt etwa 1100 meist christlich-arabischen Handschriften und fast ebenso viele Archivalien aus den Archiven meist bischöflicher Residenzen umfassen. Besonders interessiert ist N. an arabischen Werken melchitischer Herkunft.

Der 1. Band gibt Auskunft über die Bibliotheksreisen des Verfassers im Libanon, stellt anschliessend die Handschriftenbestände zusammen, von denen bereits Beschreibungen, meist in Form von Aufsätzen in arabischen Zeitschriften, veröffentlicht worden sind: 16 Klöster, 2 Patriarchalresidenzen [Bkerke (unvollständig katalogisiert), Šarfe (neuer Katalog der sehr reichen Bestände dringend erwünscht)], 5 Schulen und Seminare, Bibliothek der katholischen Universität St. Joseph (reichste Handschriftensammlung des Libanon, weitgehend katalogisiert durch L. Cheikho, F. Taoutel und I.-A. Khalifé) und 4 Privatbibliotheken. Von N. wurden besucht und soweit möglich katalogisiert 33 Klöster, 3 Patriarchalresidenzen [Bzommār (katholische Armenier, nur wenig syrisch-arabische, aber viele armenische Handschriften¹) 'Ain-Trāz (melchitisches Patriarchat), Beyrouth (syrisch-katholisches Patriarchat)] 11 Bischofssitze, 1 Schule, Nationalbibliothek Beyrouth, 2 Privatbibliotheken darunter die von 'Isa Iskandar Ma'lūf (Zahle), die 1948, nach Verkauf eines Teiles der Sammlung an die Amerikanische Universität Beyrouth, noch an die 1000 Handschriften zählte.

Die nun folgenden Beschreibungen der einzelnen Handschriftenbestände sind einheitlich angelegt. Zunächst gibt eine kurze Einleitung Auskunft über die Geschichte der jeweiligen Bibliothek. Dann folgen die Handschriftenbeschreibungen mit den nötigen Angaben über Schreibstoff, Einband, Format, Blattzahl, Schrift, Tinte, fehlende Blätter usw. Die Titel der enthaltenen Werke werden in arabischer Schrift angegeben. Bei weniger bekannten Werken

gibt N. dankenswerterweise auch kurze Angaben über Inhalt und Verfasser, Hinweise auf etwaige Ausgaben, Verweise auf Brockelmann GAL und Graf GCAL oder sonstige weiterführende Literatur, Nachrichten über die Geschichte der einzelnen Handschriften auf Grund von Beischriften und dergleichen. So bieten die Beschreibungen in gedrängter Form eine Fülle von Information. Beschrieben werden im 1. Band die 222 Handschriften in der Bibliothek der Missionare vom Hl. Paulus in Harissa (S. 37-173), die in 13 Sachgebiete eingeteilt, vorgeführt werden, und ebenso die 135 Handschriften der Bibliothek des melchitischen Patriarchalseminars in 'Ain-Traz.

In gleicher Weise erschliesst der 2. Band die Handschriftenbestände der Bibliotheken der libanesischen Missionare von Dair al-Kreim (217 Hss), des Dair Mar 'Abda Harharaya (85 Hss) und des Dair al-Banāt (200 Hss).

Der 3. Band endlich beschreibt insgesamt 479 Handschriften und etwa 1000 Urkunden aus verschiedenen Archiven. Erfasst sind die Bibliotheken der griechisch-katholischen Bischöfe von Baalbek (63 Hss), Beyrouth (keine Hss, aber für die dortige Kirchengeschichte sehr interessante Dokumente, Briefe und Berichte aus dem 18. und 19. Jh.), Tyrus (77 Hss), Sidon (22 Hss), ferner die Handschriften von Dair Mar Elias Šuwaya (36 Hss), Dair aš-Šuwayr (216 melchitische Hss), Kolleg der 3 Hierarchen (madrasat at-ṭalāṭat aqmār) zu Beyrouth (31 Hss). Schliesslich folgen noch die Kataloge dreier privater Handschriftensammlungen, und zwar von Mgr. Elia Karam (7 Hss), P. Denys 'Aṭṭāra (13 Hss) und N. Karam (14 Hss). Leider ist die im 1. Band angekündigte Beschreibung der grossen Handschriftensammlung von 'I.I. Ma'lūf nicht in diesem Band enthalten. Am Ende eines jeden Bandes finden sich ausführliche arabische Register der Verfasser und Übersetzer, der Titel und der Kopisten.

Es würde zu weit führen, hier auf die einzelnen Handschriften einzugehen. Sind auch manche interessante und kaum bekannte Werke darunter, deren ausführliche Würdigung wir einmal in der vom Verfasser vorbereiteten « Geschichte der melchitischen arabischen Literatur » zu finden hoffen, so ist doch der Anteil besonders alter oder durch Inhalt und Ausstattung besonders bemerkenswerter Handschriften nicht so gross, wie man nach der Zahl der hier beschriebenen Handschriften erwarten möchte. Zu vieles ist im Laufe der Jahrhunderte den häufigen Plünderungen und Brandschatzungen zum Opfer gefallen, viele wichtige Handschriften sind in den Westen abgewandert. Das schmälert aber in keiner Weise das Verdienst des Verfassers, der mit dieser Arbeit sich den wärmsten Dank aller an der christlichen arabischen Literatur Interessierten verdient hat. Es wäre nur zu wünschen, dass die vom Verfasser erwähnten Handschriftenbestände, deren Katalogisierung noch aussteht [z.B. amerikanische Universität Beyrouth; al-Balamend; Dair al-Muḥallis bei Sidon (an die 1000 Hss); Dair aš-Šir bei Sūq al-Ḡarb; aš-Šuwayr (noch etwa 90 Hss) und der Privatsammlung Ma'lūf in Zahle (1000 Hss)] bald durch ähnliche Kataloge erschlossen und dass die ungenügenden Kataloge anderer Sammlungen durch bessere ersetzt würden. Das Centre National de la Recherche Scientifique de Paris hat in diesen 3 Bänden ein wichtiges und würdiges Werk gefördert. Mit dem herzlichen Dank an den Verfasser für seine mühevollen und gewissenhaften Arbeit verbinden wir den Wunsch, dass auch der 4. Band dieses Kataloges bald erscheinen kann.

Julius ABfalḡ

¹ Inzwischen ist eine gründliche Beschreibung der dort aufbewahrten 422 armenischen Hss erschienen: Mesrop Keschischian, *Katalog der armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters Bzommar*, Wien 1964, Mechitharisten-Buchdruckerei, 809 S. (armenisch).

Joseph Nasrallah, *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634* (Extrait de Proche-Orient Chrétien 1956-1957). Jerusalem [1957], 89 Seiten.

In gewissem Zusammenhang mit den 3 eben angezeigten Katalogen des gleichen Verfassers stehen seine Studien über die Chronologie der melchitischen Patriarchen von Antiochien in der Zeit von 1500-1634. Sie erschienen zuerst in *Proche-Orient Chrétien* 1956-1957 und sind nun auch als Sonderdruck mit 25 Seiten Nachträgen (Ergänzungen, Verbesserungen, vergleichende Patriarchenliste und zusätzliche Quellentexte) erhältlich. Auf seinen Bibliotheksreisen hat N. zusätzliche Materialien gefunden, die eine neuerliche Bearbeitung und Berichtigung der bisherigen Patriarchenlisten ermöglichen. Es handelt sich um Beischriften und Kolophone in Handschriften verschiedener Bibliotheken, Synodalakten, Patriarchenlisten und Chroniken des melchitischen Patriarchates von Antiochien sowie verschiedene andere Quellen, die bisher unbekannt oder noch nicht ausgewertet waren. Auf Grund dieser Quellen kann N. eine neue Liste aufstellen, die besonders für das 16. Jahrhundert erheblich von den Listen von Lequien, *Oriens Christianus* II, 770-772, und C. Karalevskij, art. Antioche in *DHGE* I, 700, abweicht. Auf Grund der Forschungen von N. scheint nun folgende Liste gesichert: Michael 1451-97; Dorotheos ibn as-Sābūnī 1497-1523/24; Michael ibn al-Māwardī 1523/24-1541 (gest. 1543); Dorotheos III. 1541-1543; Joachim ibn Ğum'a (1516-1543 Gegenpatriarch) 1543-1576 Patriarch; Makarios ibn Hilāl, Gegenpatriarch 1543(?) - 1550(?); Michael Sabbāgh 1577-80 (gest. 1592); Joachim ibn ʿĪsā 1580-92; 1 Jahr Sedisvakanz; Joachim ibn Ziyāda 1593-1604; Dorotheos ibn al-Aḥmar 1604-1611; Athanasios Dabbās 1611-19; Ignatios 'Aṭīya 1619-1634; Kyrillos Dabbās 1619-1628; Euthymios Karma 1634.

Hoffentlich findet Mgr. J.N. noch weiterhin Zeit für so nützliche Studien über Geschichte und Literatur der Melchiten!

Julius Abfalq

Jean Mécérian, *Histoire et Institutions de l'Église Arménienne, Évolution Nationale et Doctrinale — Spiritualité — Monachisme* (= *Recherches Publiées sous la Direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XXX*), Beyrouth, Imprimerie Catholique [1965], 386 Seiten, 38 Tafeln, 26 Abbildungen.

Die Geschichte der armenischen Kirche ist erfreulicherweise in neuerer Zeit mehrfach dargestellt worden. Es seien nur die Arbeiten von M. Ormanian, Fr. Tournebize, S. Weber, B. Kasardjian, L. Arpee, L.S. Kogyan und B. Spuler genannt. Trotzdem hat auch diese neue Darstellung eines so bekannten Fachmannes wie P.J. Mécérian ihre Berechtigung. Das Werk gliedert sich in 3 Bücher:

Buch I: *Histoire ecclésiastique de l'Église arménienne* (S. 13-142). Hier untersucht der Verfasser eingehend und kritisch die Fragen der Christianisierung Armeniens und der Tätigkeit des hl. Gregor des Erleuchters, zeichnet ein lebendiges Bild des « Goldenen Zeitalters » (5. Jh.) mit der Erfindung der armenischen Schrift und dem Beginn der armenischen Literatur sowie der sakralen Architektur. Dann folgen die wechselreichen und leidvollen Schicksale der armenischen Kirche unter der Fremdherrschaft der Sassaniden und Araber, die relativ glückliche, aber kurze Zeit nationaler Unabhängigkeit (862-1071), die bald wieder abgelöst wurde von den wechselnden Herrschaften der Türken, Perser und später Russen über Teile des armenischen Volkes. Abschliessend geht der Verfasser noch der Entwicklung der katholischen und evangelischen Gemeinden Armeniens bis in unsere Zeit herab nach. Die Darstellung zeichnet bei den einzelnen Epochen zuerst jeweils die politische Geschichte und stellt dann vor diesem Hintergrund die Kirchengeschichte im weitesten Sinne dar. Mehrere übersichtliche, eigens für dieses Werk gezeichnete Landkarten veranschaulichen den geographischen Rahmen.

Buch II : *La spiritualité arménienne* (S. 143-199), stellt die armenische Frömmigkeit, die sich besonders in Liturgie, Offizium und in der Muttergottesverehrung äussert, dar anhand der aszetisch-mystischen Werke der armenischen Literatur, angefangen von der Übersetzung einschlägiger Werke aus dem Griechischen und Syrischen, bis vom 10. Jh. an auch viele Originalschriften zu nennen sind. Eine überragende Stellung nimmt Gregor von Narek (um 1000) ein, dessen nicht leicht verständliches « Buch der Klagen » meist kurz « Narek » genannt, seit einem Jahrtausend zu den typischen Büchern der armenischen Spiritualität gehört, ferner Nerses Schnorhali (12. Jh.) und Nerses von Lampron (12. Jh.), deren Werke durch ausführliche Zitate in französischer Übersetzung dem Leser nahegebracht werden. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch der Hinweis des Verf. auf das noch wenig erforschte Schrifttum der Armenier in türkischer Sprache und armenischer Schrift, das einer näheren Erforschung wohl wert wäre.

Buch III : *Le monachisme et les monastères arméniens* (S. 201-341), der umfangreichste Teil, bringt nach einer Einleitung über Ursprünge und Entwicklung des Mönchtums in Armenien und über den Rang des Wardapeten in der armenischen Kirche ausführliche Bemerkungen über viele Klöster in Armenien, Kilikien, dem Nahen Osten und schliesslich in Europa : die Niederlassungen der « Armenischen Brüder vom hl. Basilius », die 1307 bis 1650 in Genua und anderen italienischen Städten vertreten waren, besonders aber über die Mechitharisten von S. Lazzaro bei Venedig und in Wien, die heute noch ihre segensreiche Tätigkeit entfalten. Dieser Abschnitt gibt einen vorzüglichen Überblick über Lage, Geschichte und berühmte Persönlichkeiten, die in diesen Klöstern wirkten bzw. daraus hervorgingen.

Ein Anhang (S. 345-380) bringt eine interessante Untersuchung von P. Paboudjian, *La Cathédrale d'Etchmiadzine à la lumière des découvertes récentes*. Bei Bauarbeiten in den Jahren 1955-1959 kamen unter der heutigen Kathedrale des armenischen Katholikos Überreste verschiedener Bauten zum Vorschein, die nach P. den Schluss zulassen, dass hier über älteren Bauten um 320, vielleicht von Gregor dem Erleuchter, eine 3schiffige Basilika errichtet worden ist. Auf deren Fundamenten baute um 483/84 Wahan Mamikonian eine Kathedrale, deren Plan den iranischen Feuertempel und das alte Mausoleum mit 4 Konchen unter dem Kreuz Christi vereinigte und deren Grundriss ziemlich mit der heutigen Kathedrale übereinstimmt. Zu dieser hochinteressanten Frage ist auch der kürzlich erschienene Aufsatz des Erewaner Gelehrten A. Sahinian, *Recherches scientifiques sous les voûtes de la cathédrale d'Etchmiadzine*, in RĖA (N.S.) 3 (1966) 41-71 (mit 25 Abbildungen) zu vergleichen, der in manchen Punkten über P. hinausführt. Nach ihm ist der Altar der Kathedrale über einem mazdäischen Feuerheiligtum errichtet und ganz in der Nähe zeigt eine urartäische Stele, dass Walarschapat (Edschmiacin) schon in vorchristlicher Zeit ein wichtiges religiöses Zentrum war.

Das Buch von M. bietet eine sehr nützliche Übersicht über die Geschichte der armenischen Kirche und kann jeden Interessierten warm empfohlen werden. Die Darstellung liest sich gut, zahlreiche Abbildungen und Landkarten veranschaulichen den Text. Es ist nur zu bedauern, dass M. keine Zeit mehr fand, auch noch Abschnitte über Liturgie und Kirchenjahr beizufügen. Oftmals wären auch reichere Angaben weiterführender Literatur erwünscht gewesen. M. hat offenbar mehr Literatur verwertet, als er anführt. Als einen bedauerlichen Mangel empfindet man das Fehlen eines Registers, das den reichen Inhalt erst richtig erschlossen hätte. Vielleicht findet der Verlag doch noch eine Möglichkeit, ein solches Register als eigenen kleinen Faszikel nachzuliefern.

Julius Abfal

Ioannes Miskgian, *Manuale Lexicon Armeno-Latinum ad usum scholarum*. Romae ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide MDCCC

LXXXVII, iterum impressum Lovanii 1966, XXVIII + 483 S., 480 Frs. belg.

Bei der Beschäftigung mit altarmenischen Texten ist man praktisch meist auf neuarmenische Wörterbücher angewiesen. An solchen Wörterbüchern besteht zwar kein Mangel, doch sind sie nur mit Vorsicht und Einschränkung für das Altarmenische zu gebrauchen: Form und Bedeutung mancher Wörter haben sich geändert, einige altarmenische Wörter sind ganz aus dem Neuarmenischen verschwunden, bei Wörterbüchern aus Sowjetarmenien ist zudem die neue Orthographie zu beachten und vor allem gibt natürlich kein neuarmenisches Wörterbuch Aufschluss über die Flexion der Nomina und Verba im Altarmenischen. Nun gibt es freilich seit langem eine Reihe sehr guter altarmenischer Wörterbücher, wie etwa das grundlegende, 2bändige Wörterbuch der Venediger Mechitharisten *Baġirk' nor haykazean lezui*, Venedig 1836-37 (2207 Seiten), das kleinere, aber sehr inhaltsreiche *Arġerñ baġaran*, Venedig 1865 (849 S.), oder das mehrbändige Wörterbuch von Malġasseanc'. Diese Werke sind aber nur armenisch abgefasst, daher für Anfänger ungeeignet und zudem sehr teuer. Aus dem gleichen Grunde kommt leider auch die Anschaffung des ausgezeichneten *Dizionario Armeno-italiano* von E. Ciakciak, Venedig 1837 (1508 S., dreispaltig) für viele Armenologen, besonders für Studenten, kaum in Frage.

Umso dankbarer muss man es begrüßen, dass nun das seit vielen Jahren vergriffene, recht nützliche *Manuale Lexicon Armeno-Latinum* von J. Miskgian, Rom 1887, durch einen tadellosen Nachdruck wieder zugänglich gemacht worden ist. Dieses Lexikon baut auf den grossen Venediger Wörterbüchern auf und bringt auf 483 Seiten (ca. 15, 5 × 24 cm) in gut lesbarer, nicht zu kleiner Schrift und sehr übersichtlicher Anordnung einen reichen Wortschatz von etwa 14000 Wörtern der klassischen armenischen Literatursprache (als kleines curiosum sei vermerkt, dass M. die nur aus einem einzigen Laut bestehenden Präpositionen z, i bzw. y und c' nicht anführt). Besonders wertvoll ist die genaue Angabe der Flexion des Nomens und des Verbums und vieler altarmenischer Redewendungen, die einer Erklärung bedürfen. Praktisch sind auch, besonders für Anfänger, die vorangestellten « *Elementa Linguae Armeniacae* » (S. XIII-XXVII), die Tabellen der verschiedenen Deklinationen und Konjugationen bringen.

Das Institut Orientaliste der Universität Löwen hat sich ein grosses Verdienst um das Studium des Altarmenischen erworben, indem es dieses wichtige Hilfsmittel in einem vorzüglich gelungenen, nicht verkleinerten Nachdruck auf gutem Papier und mit stabilem Einband zu erschwinglichem Preis wieder zugänglich gemacht hat. Dem altbewährten Wörterbuch, das auch 80 Jahre nach seinem ersten Erscheinen noch nichts von seiner Brauchbarkeit eingebüsst hat, ist weite Verbreitung zu wünschen.

Julius Aßfalġ

20. NOV. 1969

8. MRZ. 1977

22. FEB. 1978

5. MAI 1980

