

N12<522518377 021



53 021

ubTÜBINGEN



UB Tübingen

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

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

Band 52 · 1968

Vierte Serie · Sechzehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 52

Band 52, 1925

Verlag des Orientalischen Instituts

OTTO HALLMANNSCHEIDT-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 52 . 1968

Vierte Serie - Sechzehnter Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



Gd 368

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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1968
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
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

I N H A L T

Joseph Molitor: Die georgische Version der Apokalypse (von 978) ins Lateinische übertragen und untersucht (Schluss)	1
Hieronymus Engberding OSB: Die Gottesdienste an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima in den georgischen Lektionarien	22
Erika Degen: Daniel bar Maryam. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker	45
Hieronymus Engberding OSB: Das Rätsel einer Reihe von Sonntagsepisteln	81
Arthur Vöbus: Neue Angaben über die Regierungszeit des Patriarchen Qyriaqos.....	87
Bernd Manuel Weischer: Der Dialog « Dass Christus Einer ist » des Cyrill von Alexandrien (Fortsetzung) ...	92
Michael Lehmann: Das Katharinenkloster auf Sinai. Ein Juwel byzantinischer Kunst.....	138
Severin Grill: Eine unbekannte syrische Handschrift in Innsbruck: Cod 401. Bibl.Univ.	152
Personalialia	157
Totentafel	157
Kongresse	158
Besprechungen	164

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Julius A b f a l g, 8 München 23, Kaulbachstraße
95/III

Prof. P. Dr. Dr. Ludger B e r n h a r d OSB, A-5026 Salzburg,
Mönchsberg 2a

P. Dr. Ephrem D a v i d s OSB, A-5026 Salzburg, Mönchsberg 2a

Frau Mag. theol. Erika D e g e n, 355 Marburg, Friedrich-
Ebert-Str. 51

Dr. Wachtang D j o b a d z e, 587 12th Avenue, Salt Lake
City/Utah 84103, USA

P. Dr. Hieronymus E n g b e r d i n g OSB, 4421 Gerleve über
Coesfeld, Abtei St. Joseph

Dr. Wilhelm G e s s e l, 8 München 2, Rindermarkt 1

Prof. Dr. P. Severin G r i l l, A-2532 Heiligenkreuz bei Baden

Prof. Dr. Dr. Ernst H a m m e r s c h m i d t, B.Litt., D.D.,
6601 Scheidt, Eichendorffstraße 21

Prof. Dr. Michael L e h m a n n, A-1080 Wien VIII, Alser-
straße 17

Prof. DDR. Joseph M o l i t o r, 86 Bamberg, Hinrich-Wichern-
Straße 13

Prof. Dr. A. V ö ö b u s, 1441 South Eleventh Avenue, Maywood,
Illinois, USA

Dr. Bernd Manuel W e i s c h e r, 7802 Merzhausen, Alte Straße
28a

Prof. Lic. Dr. Klaus W e s s e l, 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	= Pauly's 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 Quartschr	= 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 Professor René Draguet, Löwen,
dankbar zugeeignet

Die georgische Version der Apokalypse (von 978)

ins Lateinische übertragen und untersucht

von

Joseph Molitor
(Schluss) *

APOKALYPSE 17 - 22

17,1 Et venit unus ex septem illis Angelis, qui habebant septem illos discos (= phialas), et¹³⁰ loquebatur mecum et dixit : Veni, et ostendam tibi iudicium illud meretricis illius magnae, quae (+ *igi*) sedet super aquas illas multas, 2 cum qua fornicati-sunt omnes reges terrae, et inebriati-sunt heredes (= incolae) terrae ex (= a) vino fornicationis eius. 3 Et abduxit me spiritu in-desertum¹³¹, et vidi mulierem sedentem super bestiam rutilam (= coccineam), plenam nominibus blasphemiae, cui exstiterunt (= quae habebat) septem capita et decem cornua. 4 Et mulier illa vestita-erat purpura et coccino, adornata auro et lapide pretioso (*verb.* honesto) et margaritis (margaritā), et habebat in-manibus¹³² eius calicem aureum (*verb.* [qui] auri), plenum despicibilitate et immunditia fornicationis¹³³ terrae. 5 Et super frontem eius nomen¹³⁴ descriptum : Mysterium, Babylon (babiloni)¹³⁵ magna, mater meretricium et despicibilitatum¹³⁶ terrae. 6 Et vidi mulierem illam ebriam sanguine sanctorum et sanguine illo testium (= martyrum) Iesu. Et demirabar, cum vidi illam [ad]miratione magna. 7 Et dixit mihi Angelus ille : Ad-quid (= quare) demirabaris? Ego nuntiabo tibi mysterium mulieris illius et bestiae, quae (+ *igi*) portat eam (*verb.* a-qua (+ *igi*) baiulata (= portata)-est [mulier]), quae habet septem capita et decem cornua. 8 Bestia ista, quam vidisti, fuit et non¹³⁷ est et in-animo habet exoriri (= ascendere) ab-abyssu et ad-perditionem abire. Et demirabuntur heredes (= incolae) terrae, quorum nomina (*coll.*) non scripta sunt (*sg.*) in-libro illo vitae ab initio regionis (= mundi), quando (+ *igi*) spectabunt, quia fuit bestia illa et non est et veniet. 9 Hic (*adv.*) est mens (= sensus), quae habebit sapientiam : Septem illa capita septem montes sunt, supra

* Vgl. OrChr 50 (1966) 1-12; 51 (1967) 1-28.

¹³⁰ om et B⁺. — ¹³¹ ad-desertum B⁺. — ¹³² in-manu B⁺. — ¹³³ fornicatione B⁺C⁺. — ¹³⁴ nomina (*coll.*) C⁺. — ¹³⁵ (babilovni) C⁺. — ¹³⁶ immunditiarum B⁺. — ¹³⁷ om non B⁺.

quos mulier sedet, et reges sunt septem : 10 Quinque illi corruerunt (= ceciderunt), et unus est et alius ille nondum¹³⁸ venit (*verb.* ventus est), et cum venerit, pusillum (= tempus breve) fas-est eum esse (= commorari). 11 Et bestia illa, quae fuit et non est, et haec octava est, et¹³⁹ ex septem est et ad-perditionem abit. 12 Et decem illa cornua, quae vidisti, decem reges sunt, qui regnum nondum¹⁴⁰ acceperunt, sed potestatem sicut reges in-uno tempore (= unā horā) accipiunt cum bestia illa. 13 Hi unam voluntatem habent et potentiam et potestatem eorum (= suam) bestiae tradunt. 14 Hi [cum] Agno (*dat.*) illo bellabunt, et Agnus vincet illos, quia Dominus dominationum est et rex regnorum¹⁴¹, et cum illo vocati illi et electi et credentes (= fideles). 15 Et dixit mihi : Aquae illae, quas vidisti, populi sunt et gentiles (= Gentes) et linguae. 16 Et decem illa cornua, quae vidisti, et bestia — illi odient meretricem illam, corruptam et nudam facient illam et carnes eius comedent et illam comburent igni. 17 Quia Deus commodavit¹⁴² in-corda eorum facere (*term.*) voluntatem eius et facere voluntatem unam et tradere regnum eorum (= suum) bestiae (*dat.*)¹⁴³ donique consummentur verba Dei. 18 Et mulier illa, quam vidisti, est civitas illa magna, quae habet regnum regum super terram.

18,1 Post hoc vidi alium Angelum descendentem a-<super>caelo, qui habebat potestatem magnam, et terra eluxit ex (= a) gloria eius. 2 Et vocem-fecit voce magna, quoniam : Corruit Babylon (babiloni)¹⁴⁴ magna et facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) hereditas (= habitatio) daemonum et commoratio omnis spiritūs immundi et commoratio omnis volucris immundae et odio-habitaе. 3 Quia ex vino illo cordis-furoris fornicationis eius biberunt omnes gentiles (= Gentes), et reges terrae cum illa fornicati-sunt, et negotiatores terrae ex potentia rabiei eius divites-facti-sunt. 4 Et audivi aliam vocem¹⁴⁵ a-<super>caelo, quae loquebatur : Prodite ex illa, popule meus, ut non (= ne) communicetis peccatis eius et ex vulnerationibus (= plagis)¹⁴⁶ eius non accipiatis. 5 Quia pertigerunt peccata eius [usque] ad caelum, et recordatus-est Deus iniquitatum eius. 6 Rependite illi (*dat.*), sicut (+ *igi*) illa vobis-reddidit, et complicate bipartitum illud¹⁴⁷, sicut illa operata-est, et secundum opera eius in calice eius, qui vobis-temperatus-est, temperate (= miscete) illi¹⁴⁸ bipartitum. 7 Ut (+ *igi*) glorificavit semetipsam (*verb.* caput suum) et delirata-est (= insania-affecta-est), tanto-modo traditus-est illi tortus et dolor, quia in-corde suo loquitur, quoniam : Sedeo ut-regina et vidua non sum et luctum non videbo. 8 Propter hoc in-una die venient vulnerationes (= plagae) eius, mors, luctus et fames,

¹³⁸ non C⁺. — ¹³⁹ om et C⁺. — ¹⁴⁰ non C⁺. — ¹⁴¹ regum C⁺. — ¹⁴² tradidit C⁺. — ¹⁴³ bestiae (*gen.*) A+C⁺. — ¹⁴⁴ (babilovni) C⁺. — ¹⁴⁵ vocem aliam C⁺. — ¹⁴⁶ fontibus A+B+C⁺. — ¹⁴⁷ + eius B⁺ (*correctio*). — ¹⁴⁸ ei-temperate B⁺.

et igne comburetur, quia potens est Dominus Deus, qui scrutatus-est (= iudicavit) illam. 9 Et flebunt et lamentabunt super illam reges terrae, qui cum illa fornicati-sunt et fervefacti-sunt, quando spectabunt fumum illum incendii eius. 10 A-longe stantes propter timorem tortūs eius loquentur : Vae, vae, civitas (*voc.*) magna Babylon (*voc.* babilono)¹⁴⁹, civitas potens (*voc.*)! Quia in-uno tempore (= unā horā) venit (*aor.*) iudicium tuum. 11 Et negotiatores terrae flebunt et lugebunt super illam, quia onus eius iam-non-quis emet. 12 Iam-non erunt (*sg.*) onera (*coll.*) auri et argenti et lapidis honesti (= pretiati) et margaritae et byssi et purpurae et coccinei et purpurei (= serici) et omne « lignum » (« Brandholz » : lignum idoneum ad incendia) thynum¹⁵⁰ et omne (+ *ve*) vas eboris (*verb.* elephantis-ossis) et omne (+ *ve*) vas « ligni » honesti (= pretiati) et aerei (= aeris) et ferri et marmoris, 13 et cinnamomi et incensa et myra et thus et oleum et similia et triticum et ovis et vacca et equi (*pl.*)¹⁵¹ et currūs (= rhedae) et carnes (= corpora) et spiritūs (= animae) hominum. 14 Et pomum (*verb.* baca) concupiscentiae spiritūs tui (= animae tuae) abiit ex (= a) te et omne nitidum et splendidum¹⁵² abiit ex (= a) te et non-iam (*vergara*) invenies haec omnia. 15 Negotiatores huius omnis (*neutr.*), qui divites-facti-sunt ex (= ab) illa, longe <con>stabunt propter timorem tortūs eius et flebunt et lugebunt. 16 Et loquentur : Vae civitas illa magna, convestita bysso et purpura et purpureo (= coccino) et adornata auro et lapide honesto (= pretiato) et margarita (margaritis)! 17 Quia in-uno tempore (= unā horā) corruptae-sunt (*sg.*) tantae<-haec>¹⁵³ divitiae (*sg.*). Et omnis (+ *ve*) super aquas ambulans (= navigans) et nautae et qui quoque laborant super mare, a-longe steterunt, 18 et spectabant fumum illum¹⁵⁴ incendii eius et loquebantur : Quae (quis) est similis civitati illi magnae? 19 Et sibi-deposuerunt humum (= pulverem) super capita eorum (= sua) et clamabant cum-fletu et cum-luctu et¹⁵⁵ loquebantur : Vae, vae civitas illa magna, in qua divites-facti-sunt omnes, qui habebant naves (*coll.*) in mari ex pretiositate eius! Quia in-uno tempore (= unā horā) vastata-est. 20 Gaude super illam, caelum (*voc.*) et sancti Apostoli (*voc.*) et Prophetae (*voc.*)¹⁵⁶, quia iudicavit Deus iudicium vestrum ex (= de) illa. 21 Et sustulit unus Angelus potens lapidem, sicut molam magnam, et in<tro>iecit illum in-mare et dixit : Hoc-modo cadet-in (= incidet) Babylon (babilon)¹⁵⁷, civitas illa magna et iam-non (= non amplius) invenietur. 22 Et vox citharoedorum et musicorum et fistulariorum (= tibicenum) et tubicenum non-iam (= non amplius)¹⁵⁸ audietur inter (= in) te. Et omnis artifex omnis artificii non-iam (= non amplius)¹⁵⁹ invenietur intra (= in) te, et vox

¹⁴⁹ (babilovno) *C*⁺; (babilon) *A*⁺. — ¹⁵⁰ aromaticum *C*⁺. — ¹⁵¹ equus *C*⁺. — ¹⁵² splendor *C*⁺. — ¹⁵³ tantae <-modo> *C*⁺. — ¹⁵⁴ om illum *C*⁺. — ¹⁵⁵ om et *C*⁺. — ¹⁵⁶ om et Prophetae *B*⁺. — ¹⁵⁷ (babilovni) *C*⁺. — ¹⁵⁸ nondum *B*⁺. — ¹⁵⁹ non *C*⁺.

molae non-iam (= non amplius) audietur intra (= in) te. 23 Et lumen lucernae non-iam (= non amplius) videbitur intra (= in) te, et vox sponsi et sponsae non-iam (= non amplius) audietur intra (= in) te, quia¹⁶⁰ negotiatores tui fuerunt¹⁶¹ principes terrae, quia veneficio tuo (veneficiis tuis) decepti-sunt omnes gentiles (= Gentes). 24 Et intra (= in) te sanguines prophetarum et sanctorum inventi-sunt et omnium occisorum super¹⁶² terram¹⁶².

19,1 Post hoc audivi sicut (= quasi) vocem magnam populi multi in caelis, qui loquebantur : Alleluia¹⁶³, vivificatio (= salus) et potentia et gloria [quae] Dei nostri! 2 Quia cum-veritate et cum-iustitia sunt iudicia eius¹⁶⁴, quia iudicavit meretricem illam magnam, quae¹⁶⁵ depravavit terram fornicatione sua, et conquisivit sanguinem servorum suorum ex manu eius. 3 Et secundo dixerunt : Alleluia¹⁶⁶. Et fumus eius ascendit (*praes.*) de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. 4 Et conciderunt viginti et quattuor illi sacerdotes (= presbyteri) et quattuor vivi et adoraverunt Deum sedentem super thronum et dixerunt , Amen ! Alleluia !¹⁶⁷ 5 Et vox prodivit a-throno quae loquebatur : Laudate Deum nostrum omnes servi eius et timentes eum,—pusilli et magni¹⁶⁸. 6 Et audivi sicut vocem populi multi et sicut vocem aquarum multarum et sicut vocem tonitruorum potentium, qui loquebantur : Alleluia !¹⁶⁹, quia <per>regnat Dominus Deus noster, omne prehensens (= παντοκράτωρ). 7 Gaudeamus et delectemur et tradamus (= demus) illi (*dat.*) gloriam, quia venerunt (*sg.*) nuptiae (*sg.*) Agni, et uxor eius praeparavit semetipsam (*verb.* caput suum). 8 Et traditum (= datum) est illi, ut se-convestiret purpureo sancto (= mundo) et splendido, quia purpureum iustitiae (= iustificationes) sanctorum sunt. 9 Et¹⁷⁰ dixit mihi : Describe, quoniam : Beati sunt vocati in-cenationem (= ad cenam) illam Agni, et dixit mihi : Haec verba vera Dei (= Dei vera) sunt. 10 Et concidi coram pedibus (= ante pedes) eius ad-adorandum eum, et dixit mihi : Vide ne (*sic!*), tecum servus sum ego et fratrum tuorum, qui habent testimonium Iesu; Deum adora. Quia testimonium Iesu est spiritus ille prophetiae. 11 Et vidi caelos apertos. Et ecce equus albus, et sedens super illum vocabatur¹⁷¹ fidelis et verus, et cum-iustitia iudicat et bellat. 12 Et oculi eius fuerunt sicut flamma ignis, et super caput¹⁷² eius coronae multae, super quas scriptum fuit (= scripta fuerunt) nomina (*coll.*), et nomen scriptum, quod nemo scit at (= nisi) ille ipse. 13 Et vestitus-erat veste tincta sanguine,

¹⁶⁰ om quia A+B+C+. — ¹⁶¹ erunt C+. — ¹⁶² terrae B+. — ¹⁶³ aleluja (= ἀλληλούϊα) A+; alelujaj (= τὸ ἀλληλούϊα) B+C+. — ¹⁶⁴ om eius C+. — ¹⁶⁵ quia (?) C+. — ¹⁶⁶ alelujaj A+B+; aleluja C+. — ¹⁶⁷ aleluja A+C+; alelujaj B+. — ¹⁶⁸ om et timentes eum pusilli et magni B+; et... pusilli cum magnis C+. — ¹⁶⁹ aleluja A+C+; alelujaj B+. — ¹⁷⁰ quia B+. — ¹⁷¹ vocatus-est (*aor.*) B+. — ¹⁷² in-capite C+.

et vocatum est nomen eius : Verbum Dei. 14 Et exercitūs caelorum <intro> secuti-sunt illum, sedentes super equos albos, convestiti byssis albis et splendidis. 15 Et ex ore eius prodibat gladius anceps (*verb.* bisoralis) acutus, ut illo interficiat gentiles (= Gentes), et ille pascet illos virga ferrea (*verb.* [quae] ferri). Et ille calcat torcular vini illius cordis-furoris et ¹⁵⁵ irae Dei, omne prehendentis (= παντοκράτορος). 16 Et est scriptum super vestem eius¹⁷³ et in-femore eius nomen, quoniam : Rex regum et Dominus dominationum. 17 Et vidi Angelum, stantem super solem, et loquebatur omnibus volucris volantibus in caelis : Venite et intro-congregamini in-cenam magni Dei, 18 ut comedatis carnes regum et carnes chiliarchorum et carnes potentium, et carnes equorum et super illos sedentium et carnes omnium nobilium et servorum et pusillorum et magnorum. 19 Et vidi bestiam illam et reges terrae et exercitūs eorum congregatos ad-bellum-faciendum ad<versus> sedentem illum super equum et exercitum eius. 20 Et apprehensa-facta-est (*verb.* operata-est *pass.*) bestia illa et cum illa falsus-propheta ille, qui operatus- est coram illo prodigia (= signa), quibus decepit illos, qui acceperunt sigillum (*verb.* anulum) illud¹⁷⁴ bestiae et adoraverunt imaginem eius. Et ut-vivaces ceciderunt ambo¹⁷⁵ -in (= inciderunt in) stagnum illud ignis, quod (+ *igi*) flagrat sulphure. 21 Et alii (= ceteri) illi interfecti-sunt gladio super equum illum sedentis, qui prodibat ab-ore eius, et omnes volucres saturatae-sunt carnibus eorum.

20,1 Et vidi Angelum, descendentem a-<super>caelo, et habebat clavem abyssi et catenam magnam in-manu eius. 2 Et apprehendit cetum (= draconem) illum—serpentem [quem] initii (= antiquum), qui est daemon et satanas, qui decipit omnem regionem (= mundum), et colligavit illum mille annos (*praed.*). 3 Et in<tro>iecit illum in abyso (= in abyssum) et praecludit ianuam et obsignavit super illum, ut non-iam (= non amplius) decipiat gentiles (= Gentes), donec¹⁷⁶ consummentur mille anni. Post hoc fas-est (= oportet) resolvi eum pauco (= modico) tempore (*praed.*). 4 Et vidi thronos, et consederunt super illos, et iudicium traditum est illis, et spiritūs (= animas) illos occisorum¹⁷⁷ propter testimonium Iesu et propter verbum Dei, et qui quoque non adoraverunt imaginem illam bestiae et nec acceperunt sigillum (*verb.* anulum) eius super frontes, aut¹⁷⁸ in-manibus eorum (= suis), et vixerunt et <per>regnabant cum Christo in-mille illis annis (*sg.*). 5 Et alii (= ceteri) illi mortui non vixerunt in-mille illis¹⁷⁹ annis (*sg.*). Haec est resurrectio illa prima. 6 Beatus est et sanctus, qui habebit portionem in resurrectione illa prima. Super illos secunda illa mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi et <per>regnabunt cum

¹⁷³ om eius A+. — ¹⁷⁴ om illud A+. — ¹⁷⁵ duo A+. — ¹⁷⁶ donique C+. — ¹⁷⁷ occisos A+. — ¹⁷⁸ aut <si> C+. — ¹⁷⁹ om illis (*sg.*) C+.

illo in-mille illis annis (*sg.*). 7 Et post mille illos¹⁸⁰ annos (*sg.*) resolvetur daemon e carcere suo. 8 Et prodebit ad-decipiendum gentiles (= Gentes), qui sunt in-quattuor marginibus terrae, Gog et Magog ad-intro-congregandum eos et¹⁸¹ ad-bellum (bellandum)¹⁸¹, quorum multitudo sicut arena maris¹⁸². 9 Et exorti-sunt (= ascenderunt) super latitudinem terrae et circumdederunt castra (*sg.*) sanctorum et civitatem illam perdilectam. Et degressus-est (*verb.* desursum-gressus-est) ignis a-<super>caelo et comedit illos. 10 Et daemon, qui (+ *igi*) decipiebat illos, incidit (*aor.*) (*verb.* cecidit-in) in-stagnum illud ignis et sulphuris, ubi fuerunt¹⁸³ bestia illa et falsus-propheta et torquentur die et nocte (*praed.*) de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. 11 Et vidi thronum magnum album et sedentem super illum, ex (= a) cuius ore fugit (*perf.* : *verb.* fugiens operata-est *pass.*) terra et caelum, et locus non inventus-est illis. 12 Et vidi mortuos, stantes coram throno illo. Et libri aperti-sunt et alius liber apertus-est, qui est vitae. Et <e>iudicati-sunt mortui ex scriptis illis in libris illis secundum opera eorum. 13 Et commodavit (= dedit) mare mortuos, qui fuerunt in illo, et mors et infernum commodaverunt (= dederunt) mortuos, qui fuerunt inter illos (= in illis) et <e>iudicati-sunt (*sg.*) singuli (*sg.*) secundum opera sua (= eorum). 14 Et mors et infernum inciderunt (*verb.* ceciderunt-in) in-stagnum illud ignis. Haec mors secunda est : stagnum illud ignis. 15 Et qui quoque non inventus-est in-libro illo vitae scriptus, incidit (*verb.* cecidit-in)¹⁸⁴ in-stagnum illud ignis.

21,1 Et vidi caelum novum et terram novam, quia primum illud caelum et prima terra praeterierunt, et mare iam-non est. 2 Et civitatem illam sanctam Ierusalem (ierusalēmi) novam vidi, descendentem a-<super>caelo ex (= a) Deo, praeparatam, sicut sponsam adornatam ad<versus>maritum suum. 3 Et audivi vocem magnam a-<super>caelo, quae loquebatur : Ecce hereditas (= habitatio) Dei cum hominibus, et <per>habitabit cum illis, et illi¹⁸⁵ erunt populus eius, et ille Deus ipse heres (= incola) erit inter illos. 4 Et [ex]terminabit omnem (+ *ve*) lacrimam ex oculis eorum, et mors non-iam (non amplius) erit, nec luctus, nec clamor, nec dolor, quia prima illa praeterierunt. 5 Dixit sedens ille super thronum : Ecce en omne (+ *ve*) novum-facio. Et dixit : Describe, quoniam : haec verba fidelia et vera Dei sunt. 6 Et dixit mihi : Factus-sum (*verb.* operatus-sum *pass.*) ego¹⁸⁶ An (ani = τὸ ἄλφα) et Hoë (= τὸ ὦ), initium et terminus. Ego sitienti tradam (= dabo) e fonte illo aquae vivae gratis. 7 Qui vicerit, tradam (= dabo) illi hoc omne et ero ei (*verb.* ad-eum) Deus, et ille erit mihi (*verb.* ad-me) filius. 8 Timidis (*verb.* timentibus *adj.* *verb.*) autem et incredulis et peccatoribus et despiciabilibus et homicidis et fornicatoribus et veneficis

¹⁸⁰ om illos (*sg.*) C⁺. — ¹⁸¹ om et : ad-bellum. C⁺ — ¹⁸² om maris C⁺. — ¹⁸³ fuit C⁺. — ¹⁸⁴ inciderunt C⁺. — ¹⁸⁵ ille A+B⁺. — ¹⁸⁶ om ego C⁺.

et idolorum-ministris et omnibus mendacibus, portio eorum erit in-stagno illo igne et sulphure conflagrante, quod est mors illa¹⁸⁷ secunda. 9 Et venit unus ex septem illis Angelis, qui (+ *igi*) habebant¹⁸⁸ septem illos¹⁸⁹ discos (= phialas) plenos per vulnerationes (= plagas) illas postremas, et loquebatur mecum et dixit mihi : Veni, et ostendam tibi mulierem illam, sponsam Agni. 10 Et abduxit me spiritu in-montem excelsum et magnum et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem (ierusalēmi), descendantem a-<super>-caelo ex (= a) Deo. 11 Et habebat gloriam Dei. Lucernare eius simile fuit lapidi honesto (= pretiato) sicut lapidi iaspidi, crystalli-typo (*verb.*-notae). 12 Et habebat murum (*verb.* saepem) magnum et excelsum et portas duodecim et nomina (*coll.*) scripta (*sg.*), quae sunt (*sg.*) nomina (*coll.*) filiorum Israel. 13 <Ab-> ortu-solis (*gen.*)¹⁹⁰ portae tres et <ab->austro (*gen.*)¹⁹¹ tres et ab-aquilone (*abl.*) tres et ab-occasu-solis¹⁹² tres. 14 Et murus (*verb.* saepes) ille civitatis habebat duodecim fundamenta et super illa duodecim nomina (*pl.*) duodecim illorum¹⁹³ Apostolorum Agni. 15 Et qui (+ *igi*) loquebatur mecum, habebat mensuram (*verb.* modulum) arundinem auream, ut-forte emetiretur civitatem illam et portas eius et muros (*verb.* saepes) eius¹⁹⁴. 16 Et civitas illa quadrata est; et longitudo eius latitudo. Et emensus-est civitatem illam arundine illa in-duodecim millia stadia (*sg.*). Duodecim longitudo et latitudo et altitudo eius aequalia sunt. 17 Et murus (*verb.* saepes) eius centum quadraginta et quattuor cubita (*sg.*) mensurā (*verb.* modulo) hominis, quae est Angeli. 18 Et fuit [ad]aequatio constructa (= constructionis) muri (*verb.* saepis) eius iaspis et civitas illa aurum sanctum (= mundum), simile vitro sancto (= mundo). 19 Et fundamenta muri (*verb.* saepis) omni lapide honesto (= pretiato) adornata. Fundamentum primum iaspis, secundum sapphirus, tertium calcedonius, quartum smaragdus, 20 quintum sardonyx, sextum sardius, septimum chrysolithus (*verb.* aurilapis), octavum beryllus, nonum topazius, decimum chrysoprasus, undecimum hyacinthus, duodecimum amethystus. 21 Et duodecim illae portae fuerunt duodecim margaritae, singula porta fuit ad-unam et ad-unam (= alteram) margaritam (= singulae portae fuerunt per singulas margaritas). Et vicus (= platea) civitatis illius aurum sanctum (= mundum) et vitrum splendidum. 22 Et templum non vidi (*perf.*) inter illam (= in illa), quia Dominus Deus, omne prehensens (= παντοκράτωρ), templum ei (*verb.* ad-eum) est et Agnus ille. 23 Et civitati illi non necesse-est sol aut luna ut-luminare, quia gloria Dei illuminavit illam, et lucerna ei (*verb.* ad-eum)¹⁹⁵ est Agnus ille. 24 Et ambulabunt gentiles (= Gentes) lumine eius, et reges terrae gloriam et honorem gentilium (= Gentium)

187 om illa B+. — 188 habebat C+. — 189 om illos A+B+. — 190 ab-oriente C+. — 191 ab-austro A+C+. — 192 ab-occidente A+C+. — 193 om illorum B+C+. — 194 om et muros eius B+C+. — 195 eius C+.

ei (*verb.* ad-eam) accipient. 25 Et portae eius non praecludentur die, quia nox ibi non erit. 26 Et accipient gloriam et honorem gentilium (= Gentium) ibi, ut-forse intrent. 27 Et non intrabit ibi omne (+ *ve*) inquinatum et operator mali et mendaciloquentiae (= mendacii), at (= nisi) scripti illi in-libro illo vitae Agni.

22,1 Et mihi-ostendit flumen unum aquae vitae splendidum sicut crystallum, prodiens (= procedens) e throno Dei et Agni. 2 Inter latitudinem illius civitatis et fluminis illius hinc¹⁹⁶ et ultro lignum vitae, proferens duodecim fructus (*sg.*), in-omnibus mensibus commodans (= reddens) suum illum fructum, et folia illa illius arboris ad-sanabile (= ad sanitatem) gentilium (= Gentium). 3 Et omnis maledictio non erit¹⁹⁷ ibi, et thronus ille Dei et Agni in illa erit, et servi eius ministrabunt illi (*dat.*) 4 Et videbunt os (= vultum) eius et nomen eius super frontes eorum. 5 Et nox non erit ibi, et non necessarium (*verb.* usuale) erit lumen et sol, quia Dominus Deus illuminabit illos, et <per>regnabunt de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. 6 Et dixit mihi : Haec verba fidelia et vera sunt, et Dominus spirituum prophetarum misit Angelum suum ostendere (*term.*), quid (+ *igi*) futurum (fiendum) est (= oportet fieri) cito. 7 Et ecce en venio cito. Beatus est, qui conversabit verba prophetiae huius libri. 8 Et ego, Ioannes (iovane), qui audiebam et spectabam hoc omne, et quando audivi (*aor.*) et quando vidi, concidi (= cecidi) ad-adorandum coram pedibus Angeli illius, qui mihi-ostendebat haec. 9 Et dixit mihi : Vide ne, quia tecum servus sum et cum fratribus tuis prophetis et [cum iis] qui <per>custodient verba huius libri : Deum adora. 10 Et dixit mihi : Ne obsignes verba prophetiae huius libri, quia tempus prope est. 11 Iniustus ille iniuste-agat (*imp.*) porro (= adhuc), et inquinatus inquinet porro, et iustus iustitiam operetur (*imp.*) porro, et sanctus ille sanctus fiat (*verb.* operetur *pass.*) porro. 12 Et ecce en venio cito et merces mea mecum rependere (*term.* = reddere) singulo (= unicuique) sicut opus eius erit. 13 Ego sum An (ani = τὸ ἄλφα) et Hoë (= τὸ ὦ), primus et postremus, initium et terminus. 14 Beati sunt, qui operabuntur mandata eius, ut sit potestas eorum super lignum illud vitae, et per portas illas intrent ad-civitatem. 15 Foras (= foris) erunt inquinati et venefici et fornicatores et homicidae et idolorum-ministri et omnis diligens et faciens (*verb.* operator) mendaciloquentiam (*gen.*) 16 Ego, Iesus (iesu), misi Angelum meum, ut testetur hoc omne vobis in-ecclesiis, Ego sum radix et generatio (= genus) David (davit'isi), stella (varskulavi)¹⁹⁸ splendida matutina (*verb.* mane *gen.*). 17 Et spiritus et sponsa loquuntur : Veni ! Et qui audierit, dicat (*imp.*) : Veni!¹⁹⁹ ! Et qui sitiet, veniat (*imp.*),

¹⁹⁶ om hinc C⁺. — ¹⁹⁷ fuit A+C⁺. — ¹⁹⁸ stella (maskulavi) C⁺. — ¹⁹⁹ veniat (*imp.*) C⁺.

qui vult accipere (*term.*)²⁰⁰ aquam illam vivam gratis. 18 Testor ego ad-
 <versus> omnem, qui audiet verba prophetiae huius libri : Si-igitur
 quis²⁰¹ adiecerit super haec, adiciat (*imp.*) Deus super illum vulnerationes
 (= plagas) illas, quae scriptae²⁰² sunt in-hoc libro. 19 Et si-igitur quis²⁰¹
 diminuerit verba libri huius prophetiae, minuatur (*imp.*) Deus portionem
 eius ex ligno illo vitae et e civitate illa sancta, qui scripti (quae scripta)
 sunt in-hoc libro. 20 Loquitur qui testatur hoc : Utique venio cito ! Utique
 veni, Domine Iesu ! 21 Gratia Domini nostri²⁰³ Iesu Christi (k'ristēsi)²⁰⁴
 cum omnibus sanctis. Amen.

Nun schliesst sich die Kollation dieser letzten sechs Kapitel an :

- 17,1 καὶ ἐλάλησεν : loquebatur (*om et*) *B*⁺ = arm gegen sy^{ph}.
 τῆς καθημένης ἐπὶ ἰδάτων : quae sedet super aquas = sy^{ph} + arm.
- 17,2 οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν : heredes (= incolae) terrae = sy^{ph} + arm.
- 17,3 εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι : spiritu in-desertum (ad-desertum *B*⁺) Stel-
 lung gegen sy^{ph} + arm.
 ἔχον : cui exstiterunt (= quae habebat) = sy^{ph} gegen arm.
- 17,4 ἦν περιβεβλημένη : vestita-erat = arm vestita erat gegen sy^{ph} exsis-
 tebat (= erat) vestita.
 ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς : et habebat *in-ma-
 nibus* (in-manu *B*⁺) calicem auri (= aureum); vgl. sy^{ph} : et existitit
 ei calix auri super manum eius.
- 17,5 ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς : super frontem eius = sy^{ph} gegen arm :
 in fronte eius.
- 17,6 μεθύουσιν ἐκ τοῦ αἵματος : ebriam sanguine (*αιματι*) = sy^{ph} gegen
 arm (ex sanguine).
 ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα : cum vidi illam [ad]miratione magna ;
 vgl. sy^{ph} : admiratione magna cum vidi illam gegen arm : videns
 illam admiratione magna (*acc.*).
- 17,7 διὰ τί : ad-quid = sy^{ph} ad quid gegen arm.
 ἐγὼ ἐρῶ : ego *annuntiabo* gegen sy^{ph} + arm.
- 17,8 ὑπάγει : abire (*υπαγειν*) = arm gegen sy^{ph}.
 ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα : quorum nomina (*coll.*) non scripta sunt
 gegen sy^{ph} + arm.
 ἐπὶ τὸ βιβλίον : in libro = sy^{ph} + arm .
 βλεπόντων : quando spectabunt; vgl. sy^{ph} qui spectant (= *fut.*)
 (βλεποντες) gegen arm (quam videbas).

²⁰⁰ accipiat (*imp.*) *C*⁺. — ²⁰¹ aliquis (= quidam) *C*⁺. — ²⁰² descriptae *C*⁺. — ²⁰³ *om nostri A*⁺. —

²⁰⁴ (k'ristesi) *A+B*⁺.

- τὸ θηρίον ὅτι ἦν : quia fuit bestia gegen sy^{ph} + arm.
καὶ παρέσται = et veniet gegen sy^{ph} + arm (et prope est).
- 17,9 ὁ ἔχων : qui habebit gegen sy^{ph} + arm (qui habet)
ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν : super quos mulier sedet = lat.
Vulgata (!) gegen sy^{ph} + arm.
- 17,10 ὁ εἷς ἔστιν : et unus est = sy^{ph} + arm.
ὁ ἄλλος : et alius ille; vgl. arm : et unus (= alius) ille.
- 17,13 γνώμην : voluntatem = sy^{ph} + arm.
- 17,14 βασιλεὺς βασιλείων : rex regnorum gegen C⁺, sy^{ph} + arm.
- 17,15 λέγει : dixit = sy^{ph} + arm (gegen « manche »).
οὐδ' ἡ πόρνη κάθηται : om gegen arm + sy^{ph}.
- 17,16 καὶ ἡρῆμωμένην ποιήσουσιν αὐτήν καὶ γυμνήν : (om et gegen sy^{ph} + arm) corruptam et nudam facient illam = sy^{ph} + arm
(nach der Ausgabe von Murad Jerusalem 1905 gegen Zohrab).
σάρκας : carnes gegen sy^{ph} + arm.
- 17,17 τὴν γνώμην αὐτοῦ... μίαν γνώμην : voluntatem eius... unam voluntatem = sy^{ph}; vgl. arm : unam voluntatem (om : voluntatem eius).
- 17,18 ἡ ἔχουσα βασιλείαν : quae habet regnum = sy^{ph} + arm.
ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς : regum super terram gegen sy^{ph} + arm.
- 18,1 ἔχοντα : qui habebat = sy^{ph} + arm.
- 18,2 ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ : voce magna = in voce magna = sy^{ph} + arm.
λέγων : quoniam (= Doppelpunkt); om λέγων sy^{ph} gegen arm (loquendo).
ἔπεσεν ἔπεσεν : cecidit = arm gegen sy^{ph}.
- 18,6 τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς : bipartitum illud (+ eius B⁺) + sicut illa (ως και αυτη) operata-est et secundum opera eius; + sicut... et gegen sy^{ph} + arm.
- 18,8 καὶ πένθος : luctus; om καί gegen sy^{ph} + arm.
- 18,12 σκεῦος ἐκ ξύλου : vas ligni = sy^{ph} gegen arm.
- 18,13 καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων : et equi et currūs et carnes = sy^{ph} gegen arm.
- 18,14 αὐτὰ εὐρήσουσιν : invenies (= arm; vgl. sy^{ph} : videbis) haec + omnia (gegen sy^{ph} + arm).
- 18,15 κλαίοντες καὶ πενθοῦντες : et flebunt et lugebunt gegen sy^{ph} + arm.
- 18,16 λέγοντες : et dicent; vgl. sy^{ph} et dicentes (= dicent) gegen arm.
οὐαὶ οὐαὶ : vae (ουαι) om vae² gegen sy^{ph} + arm.
- 18,17 καὶ πᾶς κυβερνήτης : om gegen sy^{ph} + arm.
καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων : et omnis [quisque] super aquas ambulans (coll.); (om ἐπὶ τόπον) vgl. sy^{ph} : et omnes ambulantes in navibus ad loca gegen arm.

- 18,18 καὶ ἔκραζον βλέποντες : et spectabant (*om ἔκραζον*) gegen sy^{ph} + arm.
λέγοντες : et loquebantur; vgl. sy^{ph} et loquentes (= loquebantur)
gegen arm (loquendo).
ὁμοία : est similis = sy^{ph} gegen arm.
- 18,19 κλαίοντες καὶ πενθοῦντες : cum-fletu et cum-luctu = arm gegen sy^{ph}.
- 18,20 καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι : et sancti Apostoli (*καὶ οἱ
ἅγιοι ἀποστολοι*) = arm gegen sy^{ph}.
- 18,23 οὐ μὴ φάνη ἐν σοὶ ἔτι (= non amplius) videbitur intra (= in)
te; vgl. sy^{ph} non videbitur tibi und arm : non amplius apparebit
in te.
- 18,24 αἶμα : sanguines (*αιματα*) gegen sy^{ph} + arm.
- 19,1 λεγόντων : qui loquebantur; vgl. sy^{ph} qui loquentes (= loquebantur)
gegen arm.
ἡ σωτηρία : vivificatio gegen sy^{ph} + arm.
- 19,2 ἀληθινὰ καὶ δίκαια : cum-veritate et cum-iustitia sunt ; + sunt
= arm gegen sy^{ph}.
ἐξεδίκησεν : quaesivit sy^{ph}; vgl. arm : quaesivit vindictam.
- 19,4 λέγοντες : et dixerunt; vgl. sy^{ph} et dicunt (*part.*) gegen arm (dicendo).
- 19,5 λέγουσα : quae loquebatur = sy^{ph} (*part.*) gegen arm.
- 19,6 λεγόντιον : qui loquebantur = sy^{ph} (*part.*) gegen arm.
- 19,7 τὴν δόξαν αὐτῷ : illi (= ei) gloriam = sy^{ph} gegen arm.
- 19,9 λέγει : dixit; vgl. dixerunt sy^{ph} (arm : dicebat),
μακάριοι, : beati + sunt = arm (vgl. sy^{ph}-sunt).
οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι : vocati in
cenationem (= ad cenam) illam (*om του γαμου* gegen sy^{ph} + arm);
Stellung von vocati = arm gegen sy^{ph}.
λέγει : dixit = sy^{ph} gegen arm.
- 19,10 λέγει : dixit = sy^{ph} gegen arm.
σύνδουλος : tecum servus gegen sy^{ph} + arm.
- 19,11 τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον : caelos apertos; vgl. arm : *pl.t.*
καλούμενος : vocabatur gegen sy^{ph} + arm.
- 19,12 οἱ δὲ ὀφθαλμοί : et oculi = arm gegen sy^{ph}.
ἔχων ὄνομα γεγραμμένον : super quas scripta fuerunt nomina (*coll.*)
et nomen scriptum (*ονοματα γεγραμμενα καὶ ὄνομα γεγραμμενον*)
gegen sy^{ph} + arm.
- 19,14 τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ : exercitūs caelorum = sy^{ph}
+ arm.
ἐφ' ἵπποις : sedentes super equos gegen sy^{ph} + arm.
βύσσινον λευκὸν καθαρὸν : byssis albis et splendidis =
arm gegen sy^{ph}.
- 19,15 ἐκπορεύεται : prodibat = arm; vgl. sy^{ph} prodiens (*part.* = *impf.*).

- ὄξεια (+ δυστομος) : *anceps* (verb. bisoralis) *acutus* = *sy^{ph}* (*harclensis!*) gegen *sy^{ph}* + arm.
- 19,16 ἔχει... γεγραμμένον : *est scriptum* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 19,17 ἓνα ἄγγελον : *angelum* (*om ενα*) gegen *sy^{ph}* (*alium angelum*) + arm (*alium angelum*).
- ἐν τῷ ἡλίῳ : *super solem* = arm gegen *sy^{ph}*.
- καὶ ἔκραξεν ἐν φωνῇ μεγάλῃ λέγων : *et* (*om ἔκραξεν ἐν φωνῇ μεγάλῃ*) *loquebatur* gegen *sy^{ph}* + arm.
- ἐν μεσουρανήματι : *in caelo* gegen *sy^{ph}* + arm.
- εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ : *in-cenam magni Dei* = arm gegen *sy^{ph}*.
- 19,18 τῶν καθημένων ἐπ' αὐτῶν : *super illos sedentium* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 19,20 ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ : *qui operatus-est coram illo prodigia* (= *signa*) gegen *sy^{ph}* + arm.
- τοὺς λαβόντας : *illos qui acceperunt* = *sy^{ph}* gegen arm.
- ζῶντες : *et* (= *sy^{ph}* + arm) *ut-vivi* gegen *sy^{ph}* (*om vivi*); vgl. arm : *vivi*.
- 19,21 τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου : *super equum illum sedentis* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,1 ἔχοντα : *et habebat* = arm gegen *sy^{ph}*.
- 20,2 σατανᾶς : + *et qui decipit omnem mundum* (+ *ο πλανων την οικουμενην ολην*) gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,3 ἔκλεισεν : *praeclusit* + *ianuam* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,5 οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν : *et* (*και*) *alii illi mortui* gegen *sy^{ph}* + arm.
- αὕτη : *haec* + *est* = *sy^{ph}* + arm.
- 20,6 μακάριος : *beatus* + *est* = *sy^{ph}* + arm.
- ὁ ἔχων : *qui habebit*; vgl. *sy^{ph}* : *qui habet* (*verb. existit illi*) und arm : *qui habent*.
- 20,7 ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη : *post mille illos annos* (*μετα τα χιλια ετη*) = arm gegen *sy^{ph}*.
- 20,8 τὰ ἔθνη τά : *gentes quae sunt* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,9 ἐπὶ τὸ πλάτος : *super latitudinem* = *sy^{ph}* gegen arm.
- om απο του θεου* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,10 ὁ πλανῶν : *qui decipiebat* = arm gegen *sy^{ph}*.
- ὅπου καί : *ubi fuerunt* (= *erant*; *fuit* = *erat C+*); vgl. arm (*erat*) gegen *sy^{ph}*.
- + *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* = *sy^{ph}* gegen arm.
- 20,12 νεκρούς : *om τους μεγαλους και τους μικρους* gegen *sy^{ph}* + arm.
- 20,13 τοὺς ἐν αὐτῇ : *qui fuerunt in illo* gegen *sy^{ph}* + arm.
- τοὺς ἐν αὐτοῖς : *qui fuerunt inter illos* (= *in illis*) gegen *sy^{ph}* + arm.

- 21,3 λεγούσης : quae loquebatur = sy^{ph} + arm.
 λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται : erunt populus eius gegen sy^{ph} + arm.
 αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται : ille Deus ipse heres (= incolā) erit inter illos; vgl. sy^{ph} : ipse Deus cum eis und arm : hic Deus eis.
- 21,4 οὐκ ἔσται ἔτι² : om gegen sy^{ph} + arm.
- 21,5 καὶ εἶπεν : dixit (om et) gegen sy^{ph} + arm.
 καινὰ ποιῶ πάντα : omne + ve (= omnia) novum-facio gegen sy^{ph} + arm.
 λέγει : dixit = sy^{ph} + arm.
 ἀληθινοί : vera + Dei (+ του θεου) gegen sy^{ph} + arm.
- 21,6 ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ : factus-sum ego (om ego C⁺) ani et hoë (vgl. sy^{ph} : ego Alaph et ego Taw = arm : factus-sum ego alpha et ow.)
- 21,7 κληρονομήσει ταῦτα : dabo illi hoc omne (δωσω αυτω ταυτα) gegen sy^{ph} (hereditabit haec); vgl. arm : hereditabit hoc omne.
- 21,8 ἀπίστοις : incredulis + et peccatoribus (+ και αμαρτωλοις) = sy^{ph} gegen arm.
 τὸ μέρος αὐτῶν : portio eorum + erit gegen sy^{ph} + arm.
 τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ : igne et sulphure conflagrante gegen sy^{ph} + arm.
- 21,9 τῶν ἐχόντων : qui habebant (habebat C⁺) = arm : qui habebant; vgl. sy^{ph} : super quos existit.
 τῶν ἐπτά πληγῶν τῶν ἐσχάτων : per (om septem) plagas illas postremas gegen sy^{ph} + arm.
 λέγων : et dixit mihi gegen sy^{ph}; vgl. arm : et dicit.
 δεῦρο : veni = sy^{ph} + arm.
 δείξω : et ostendam gegen sy^{ph} + arm.
- 21,11 ἔχουσαν : et habebat = sy^{ph} + arm.
 ὁμοιος : simile fuit gegen sy^{ph} + arm.
- 21,12 ἔχουσα¹ : et habebat; vgl. sy^{ph} ; et existit ei und arm : et erant.
 ἔχουσα² : et (om habebat); vgl. sy^{ph} : et existit ei und arm : et habebat.
 καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα : om και εν τοις πυλωσιν αγγελους δωδεκα gegen sy^{ph} + arm.
- 21,13 om πυλώνες², πυλώνες³, πυλώνες⁴ gegen sy^{ph} + arm.
- 21,14 ἔχων : habebat = sy^{ph} + arm.
 θεμελίου δώδεκα : duodecim fundamenta gegen sy^{ph} + arm.
- 21,15 καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς : et muros (verb. saepes) eius A⁺ = arm gegen sy^{ph}; om και το τειχος αυτης B+C⁺.
- 21,16 κείται : est gegen sy^{ph}; vgl. arm : erat.
 ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων : in-duodecim millia stadia; vgl. sy^{ph} : super duodecim millia stadia und arm : ... duodecim millia stadia.
 τὸ μῆκος : duodecim (!) longitudo gegen sy^{ph} + arm.

- 21,17 καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος : et murus (*om* ἐμετρησεν) gegen sy^{ph} + arm.
- 21,18 καὶ ἦν : et fuit; vgl. arm : et erat gegen sy^{ph} (*om* ἦν).
- 21,19 τοῦ τείχους τῆς πόλεως : muri (*om* τῆς πόλεως) gegen sy^{ph} + arm.
- 21,21 δώδεκα μαργαρίται : fuerunt duodecim margaritae; vgl. arm : et erant gegen sy^{ph}.
- 21,22 ναὸς αὐτῆς : templum ei (*verb.* ad-eum); vgl. arm : templum erat in ea gegen sy^{ph}.
- 21,23 ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ ut-luminare gegen sy^{ph} + arm.
ὁ λύχνος αὐτῆς : lucerna ei (*verb.* ad-eum A+B⁺); vgl. arm : lucerna in ea gegen sy^{ph}. — lucerna eius C⁺.
- 21,24 φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν : gloriam et honorem (+ και τιμην) gentium ad-eam (ei) accipient gegen sy^{ph} + arm.
- 21,25 οὐκ ἔσται ἐκεῖ : ibi non erit gegen sy^{ph} + arm.
- 21,26 εἰς αὐτήν : ibi + ut-forte intrent (+ ινα εισελθωσιν) gegen sy^{ph} + arm.
- 21,27 εἰς αὐτήν : ibi = sy^{ph} + arm.
- 22,1 ποταμόν : flumen + unum (Semitismus!) gegen sy^{ph} + arm.
- 22,2 ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν = hinc et uttro gegen sy^{ph} + arm.
καρποὺς δώδεκα : duodecim fructus gegen sy^{ph} + arm.
κατὰ μῆνα ἕκαστον : in omnibus mensibus = sy^{ph} gegen arm.
- 22,3 ἔτι : ibi (ἐκει) = sy^{ph} (non erit ibi); vgl. arm. : ibi non erit.
- 22,4 ἐπὶ τῶν μετώπων : super frontes = sy^{ph} gegen arm.
- 22,5 ἔτι : ibi (ἐκει) = sy^{ph} (+ arm).
ἔχουσιν χρεῖαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου : necessarium erit lumen et sol (Verkürzung!) gegen sy^{ph} + arm.
- 22,6 ἀληθινοὶ : + sunt (Semitismus) gegen sy^{ph} + arm.
- 22,7 μακάριος ὁ τηρῶν : beatus est qui conservabit = sy^{ph} gegen arm.
τοῦ βιβλίου τούτου : huius libri (Umstellung!) gegen sy^{ph} + arm.
- 22,8 ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα : qui audiebam et spectabam hoc omne; vgl. arm : audivi et spectavi hoc omne und sy^{ph} : qui audivi et spectavi haec.
τοῦ δεικνύοντός μοι : qui mihi-ostendebat (Stellung gegen sy^{ph} + arm; sy^{ph} : Partizip, arm : Imperfekt!
- 22,9 λέγει : dixit = sy^{ph} gegen arm.
σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν : tecum servus sum et cum fratribus tuis prophetis : gegen sy^{ph} + arm.
τῶν τηροῦντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου : [cum iis] qui custodient (fut. = arm; vgl. sy^{ph} : *part.* = *fut.*) verba huius libri (Stellung unbelegbar!).
- 22,10 λέγει : dixit = sy^{ph} gegen arm.
τοῦ βιβλίου τούτου : huius libri (Stellung unbelegbar!).

- 22,12 *ἐστιν αὐτοῦ* : eius erit gegen sy^{ph} + arm.
- 22,13 (vgl. 21,6) *ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* : ego sum ani et hoë (vgl. sy^{ph} : ego Alph et Taw) = arm : ego sum alpha et ow.
- 22,14 *μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολάς αὐτῶν* : beati sunt qui operabuntur mandata eius (= *οἱ ποιουντες τας εντολας αυτου*) = sy^{ph} (Partizip!) + arm (Präsens!)
- 22,15 *ἔξω οἱ κύνες* : foris erunt inquinati; vgl. arm : sed exhibunt (fut!) foras canes und sy^{ph} : scortantes ... foras.
- 22,16 *μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα* : ut testetur hoc omne gegen sy^{ph} + arm.
ὁ πρωῖνός : matutini (Semitismus) = sy^{ph} gegen arm.
- 22,17 *ὁ ἀκούων* : qui audierit (*fut. II. = fut. I.*); vgl. sy^{ph} (*part. = fut.*) gegen arm (Präsens).
ὁ διψῶν : qui sitiet; vgl. sy^{ph} (*part. = fut.*) gegen arm (Präsens).
λαβέτω : accipere A⁺ (B⁺ Lücke); accipiet C⁺.
ὔδωρ ζωῆς : aquam illam vivam gegen sy^{ph} + arm.
- 22,18 *παντὶ τῷ ἀκούοντι* : ad<versus> omnem qui audiet = sy^{ph} gegen arm.
βιβλίου τούτου : huius libri gegen sy^{ph} + arm.
τὰς γεγραμμένας : quae scripta sunt = sy^{ph} gegen arm.
ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ : in-hoc libro gegen sy^{ph} + arm.
- 22,19 *τῆς προφητείας ταύτης* : huius prophetiae gegen sy^{ph} + arm.
τῶν γεγραμμένων : quae scripta sunt = sy^{ph} gegen arm.
ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ : in-hoc libro gegen sy^{ph} + arm.
- 22,20 *ἀμήν* : utique (im gleichen Vers vorher für *ναί*) gegen arm (amen) und sy^{ph} (Auslassung).
- 22,21 *τοῦ κυρίου* : Domini nostri B⁺ + C⁺ = sy^{ph} + arm «manche»; *om nostri* A⁺.

SYRISCH-ARMENISCHER EINFLUSS AUF DEN GEORGISCHEN APOKALYPSETEXT

Bei unserer abschliessenden Gesamtwertung wollen wir einen strengen Maßstab anlegen. Nur absolut sichere Varianten sollen berücksichtigt werden. Grammatische Eigentümlichkeiten, wie Auflösungen der Partizipien und Relativsätze, sowie Wortumstellungen und Numeruswechsel, soweit sie nicht besonders charakteristische Züge aufweisen, fallen unter den Tisch. Ist doch z.B. das Voranstellen der Zahl und gleichzeitig der Singular des gezählten Substantivs (vgl. unser : zwanzig Mark) typisch georgisch und nicht durch irgend eine Vorlage bedingt. Syrische und armenische Varianten scheiden grundsätzlich überall aus, wo sie mit den nicht gerade seltenen Varianten des griechischen Textes identisch sind.

I. Syrischer Einfluss (der Philoxeniana)

1. 1,5 : Die an sich schon schlechtes Griechisch verratende Apposition *ὁ μάρτυς ὁ πίστος ὁ πρωτότοκος... ὁ ἄρχων* wird nur von der syrische Version so wiedergegeben, wie sie im georgischen Apokalypsetext erscheint : (a) *teste fideli, primogenito... principe*. Der griechische Text ist ja nur durch eine aramäische Vorlage erklärbar : die aramäische Präposition *men* (= *ἀπό*) steht natürlich ohne Kasus, also im scheinbaren Nominativ.
2. 2,10 : Das Präsens *ἀφείς* wird vom syrischen Perfekt zum Aorist beim Georgier, der auch wie der Syrer *uxorem tu a m* liest ; die armenische Version liest : *relinquebas uxorem*.
3. 3,10 wird der Genitiv *terrae* statt *ἐπὶ τῆς γῆς* nur von der syrisch-georgischen Version vertreten, nicht von der armenischen ; die Bemerkung über *arm* muss lauten : vgl. *arm* : in *faciem terrae*.
4. 3,18 : statt des Infinitivs *ἀγοράσαι* haben Syrer und Georgier gegen *arm* den Finalsatz : *ut emas*.
5. 3,20 : *e t intrabo* statt blosses *εἰσελεύσομαι* ist typisch semitisch ; deshalb begegnet es uns in der syrisch-georgischen Überlieferung, nicht aber beim Armenier.
- 6.-12 : 5,5 + 10,9 + 10,11 + 19,9b + 19,10 + 22,9 + 22,10 : *dixit* statt *λέγει* hat an diesen Stellen nur die syrisch-georgische Tradition, ja meistens auch die lateinische Vulgata (5,5 + 10,9 + 10,11 + 19,9b + 22,9) gegen die armenische Vulgata.
13. 5,9 steht statt *ἔθνους* der Plural *Gentibus* direkt nur in der syrisch-georgischen Überlieferung gegen die armenische Vulgata, die vielmehr für *λαοῦ καὶ ἔθνους ex populo Gentium* hat.
14. 6,4 : Das georgische *unus unum* statt *ἀλλήλους* ist hergeleitet von dem syrischen *invicem*, das ein Kontraktum aus *unus unum* darstellt. Das armenische *invicem* ist nicht so unmittelbar aus dem Semitischen abzuleiten.
15. + 16. An zwei Stellen (11,10 und 13,8) ist hier im Syrischen wie im Georgischen die Rede von den « Bewohnern der Erde ». Zunächst ist das 11,10a und 11,10b der Fall. Der Armenier bringt aber 11,20a wie der Griechen (*οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*) Partizip mit Präposition : *qui habitantes sunt in terra* und nur 11,10b wie der Syrer und Georgier auch Substantiv mit Genitiv und gehört eigentlich damit zum II. Abschnitt (Syrisch-armenischer Einfluss). — 13,8 hat nur die syrische und georgische Version « Bewohner der Erde », während die armenische

- Vulgata sich auf ihre Art (*qui habitantes sunt per terram*) ähnlich wie 11,10a dem griechischen Text (*οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*) anschliesst.
17. 11,19 *καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ* : Die umgekehrte Wortfolge *et tonitrua et voces* wird von der syrisch-georgischen Überlieferung gegen die armenische bezeugt.
 18. 14,13 : Der typisch semitische Zusatz *beati (μακάριοι) + sunt* der georgischen Apokalypse wird auch von der Philoxeniana gegen die armenische (und lateinische) Vulgata bejaht.
 19. 16,1 wird statt *εἰς τὴν γῆν* gemeinsam von der syrisch-georgischen Version *super terram* gegen *in terram* der armenischen (und lateinischen) Vulgata geboten.
 20. 17,5 (vgl. 16,1) : Ähnlichen Charakter hat das Zeugnis der syrisch-georgischen Übersetzung für *ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς* mit *super frontem eius* gegen *in fronte eius* der armenischen (und auch der lateinischen) Vulgata.
 21. 18,12 *σκεῦος ἐκ ξύλου* : *vas ligni* des Georgiers wird wieder gestützt von der syrischen Übersetzung gegenüber der armenischen Vulgata (*vas ex ligno*).
 22. 18,13 *καὶ ὕππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων* : Die Nominative *et equi et currus et carnes* (syrisch : *corpora*!) werden wieder von der syrisch-georgischen Tradition gegenüber der armenischen bestätigt.
 23. 18,17 *καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων* = *et omnis [quisque] super aquas ambulans* (kollektiv = *omnes ambulantes*) in der georgischen Apokalypse; letzteres (*et omnes ambulantes*) findet sich auch im syrischen Text gegen die armenische Vulgata.
 24. 18,18 *τίς ὁμοία* : *quae est similis* des Georgiers entspricht genau der Philoxeniana mit ihrer Kopula gegen die armenische Version.
 25. 18,23 wird *φάνη* im Georgischen wie im Syrischen mit *videbitur* übersetzt, wieder gegen die armenische Tradition.
 26. (vgl. 19) *ἐπὶ τὸ πλάτος* (20,9) : Das georgische *super latitudinem* erscheint auch in der syrischen Version (und der lateinische Vulgata) im Gegensatz zur armenischen Vulgata.
 27. 22,2 ist die Wiedergabe von *κατὰ μῆνα ἕκαστον* mit : *in omnibus mensibus* syrisch-georgische Tradition gegen die armenische Version.
 28. (vgl. 19, 26). Für 22, 4 : *ἐπὶ τῶν μετώπων* begegnet uns wieder in der syrisch-georgischen Überlieferung *super frontes* gegen die armenische (und lateinische) Vulgata.
 29. 22,7 *μακάριος* wird die zugefügte Kopula *est* (vgl. 24) als typischer Semitismus auch von der Philoxeniana vertreten gegen die armenische (und lateinische) Vulgata.

Sonstige als Semitismen gekennzeichnete Lesarten wollen wir nicht

einbeziehen — auch *vivificatio* 7,10 und 12,10 nicht —, weil wir aus der einzigen uns zugänglichen syrischen Version, der Philoxeniana, keine Belege bringen können.

II. Syrisch-armenischer Einfluss

Neben dem syrischen meldet sich auch das armenische Element. Bei der Abhängigkeit der armenischen Version von der syrischen wird es uns nicht wundernehmen, dass im folgenden öfters (spät)syrische und armenische Übersetzung Hand in Hand gehen.

1. Die sog. « Weckformel » $\delta \epsilon \chi \omega \nu \circ \delta \varsigma \acute{\alpha} \kappa \circ \upsilon \sigma \acute{\alpha} \tau \omega$ kommt nicht weniger als achtmal in der Apokalypse vor (2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22; 13, 9). Überall steht in der syrischen, georgischen und armenischen Version der Plural aures, der offensichtlich aus dem semitischen Sprachgebrauch herzuleiten ist.
2. 8,6 $\acute{\iota} \nu \alpha \sigma \alpha \lambda \pi \acute{\iota} \sigma \omega \sigma \iota \nu$: Der Gebrauch des Infinitivs statt eines Finalsatzes ist im Syrischen noch seltener als im Armenischen. Hier aber steht bei beiden wie im Georgischen : ad [tubā] canendum.
3. 9,4 $\acute{\epsilon} \pi \acute{\iota} \tau \omega \nu \mu \epsilon \tau \acute{\omega} \pi \omega \nu$: super frontes + eorum, d.h. die Anfügung eines Personalsuffixes ist wieder typisch syrisch und ist wohl von dort nicht nur vom Georgier, sondern auch vom Armenier (suorum = suis) übernommen worden; vgl. lateinische Vulgata : in frontibus suis.
4. 11,10b habitatores terrae vgl. I, 15.
5. 11,14 $\acute{\iota} \delta \circ \upsilon$: et ecce. Das semitische verbindende et vor ecce findet sich in der syrisch-georgischen Überlieferung und dann sekundär in der armenischen (und lateinischen) Vulgata.
6. 12,7 $\tau \circ \upsilon \pi \circ \lambda \epsilon \mu \eta \sigma \alpha \iota$: bellabant. Wir finden statt des substantivierten Infinitivs wie in der georgischen auch in der armenischen (contendebant !) wie in der lateinischen Vulgata (proeliabantur) das Imperfekt, und auch das aktive Partizip des Syrers lässt sich imperfektisch deuten.
7. 13,4 $\tau \acute{\iota} \varsigma \acute{\omicron} \mu \circ \iota \circ \varsigma$ (vgl. I, 24) quis est similis (gegen die lateinische Vulgata) ist typisch semitische Kopula und ausser vom Georgischen auch vom Armenischen übernommen werden.
8. 14,11 $\acute{\alpha} \nu \alpha \beta \alpha \acute{\iota} \nu \epsilon \iota$: Das Futurum ascendet wird klar bezeugt durch die syrisch-georgische und die armenische Version (wie auch durch die lateinische Vulgata).
9. 15,7 $\phi \acute{\iota} \alpha \lambda \eta$ « Schale » (ebenso 16, 1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17, 1; 21, 9) ist von der syrisch-georgischen und vom armenischen Text nicht wie in der lateinischen Vulgata als Lehnwort (Phiala) übernommen worden, sondern wir finden bei allen dreien einen Ausdruck für « Schüssel ».

10. 17,8 Das ungewöhnliche ἐπὶ τὸ βιβλίον wird natürlich wie in der georgischen Apokalypse auch vom Syrer und Armenier (desgleichen von der lateinischen Vulgata) mit in libro wiedergegeben.
11. (vgl. 5) ὁ εἰς ἔστιν (17,10) : Abermals begegnet uns ein aus dem semitischen Sprachgefühl entstammendes et unus est in der syrisch-georgischen und armenischen Version.
12. 17,13 + 17 kann es kein Zufall sein, dass γνώμη beim Syrer und Georgier wie beim Armenier durch voluntas ersetzt wird. Das syrische voluntas ist schon deshalb das ursprünglichere, weil es im Gegensatz zum Armenischen noch die Nebenbedeutung beneplacitum hat (vgl. lat. Vulgata 17,17 : quod placitum est).
13. 17,15 Das uns aus I, 6ff schon bekannte Perfekt dixit für λέγει wird hier ausser im Syrisch-Georgischen auch im Armenischen (georgisch und armenisch nur als Aorist möglich) angenommen.
14. 19,2 wird das schwierige ἐξεδίκησεν (lat. Vulgata = vindicavit) in der syrischen Version mit quaesivit wiedergegeben und in der offenbar davon abhängigen armenischen Version mit quaesivit + vindictam nach dem Griechischen verdeutlicht. Der Georgier setzte statt einfaches quaerere des Syrers ein stärkeres conquirere!
15. 19,9 μακάριοι : beati sunt. Die typisch semitische Erweiterung mit der Kopula sunt greift hier von der Philoxeniana im Gegensatz zu I, 18 auch auf die armenische Version über und bestätigt damit die georgische Form : beati sunt (gegen die lateinische Vulgata!).
16. (vgl. I, 29) μακάριος (20,6) : beatus est mit zusätzlicher Kopula erscheint in der syrisch-georgischen wie in der armenischen Überlieferung.
17. (vgl. I, 6-12) λέγει (21,5b) : dixit. Das Perfekt steht sowohl in der syrisch-georgischen wie in der armenischen Version, freilich in letzterer mit dem Zusatz ad-me (= mihi); auch die lateinische Vulgata liest : dixit mihi).
18. 21,17 : ibi für εἰς αὐτήν ist höchstwahrscheinlich von der syrischen Überlieferung her in die georgische und armenische Version hineingekommen.
19. 22,21 τοῦ κυρίου : Domini nostri, typischer Semitismus. Freilich bringen ihn neben der Philoxeniana nur 2 georgische Apokalypsehandschriften (B⁺ + C⁺) und von der armenischen Vulgata nur « manche », die aber zumeist wertvollen alten Text bezeugen.

III. Armenischer Einfluss

Es bleibt ein Rest, der nur teilweise semitischer Herkunft sein dürfte

- und somit doch nur die armenische Vulgata als erfassbaren Zeugen des georgischen Textes präsentieren kann.
1. 1,6 τῶ θεῶ καὶ πατρὶ αὐτοῦ : Dei et Patris sui. Statt Dativ steht hier, am Possessivpronomen klar erkennbar (beim Substantiv ist der Genitiv gleich dem Dativ), der Genitiv Dei et Patris sui genau wie im Georgischen gegen das Syrische.
 2. 1,14 : statt δέ finden wir das semitisch anmutende et gegen die syrische Übersetzung.
 3. 6,16 : Das Imperfekt loquebantur gegen λέγουσιν (und dicunt der lateinischen Vulgata) ist vielleicht auch im syrischen Partizip dicentes erhalten.
 4. 7,9 ἐκ παντὸς ἔθνους : Der Plural ex omnibus Gentibus wird von der armenischen Version mit der georgischen (und der lat. Vulgata) vertreten gegen die Philoxeniana.
 5. 7,12 τῶ θεῶ ἡμῶν : Dei nostri. Wie 1,6 erscheint wieder der Genitiv (+ Possessivpronomen !) statt des Dativs wie im Georgischen gegen die syrische Version.
 6. 10,8 : Die Verwendung von arida statt γῆ könnte auf syrischen Ursprung hinweisen; die Philoxeniana kennt aber nur terra.
 7. 12,10 + 13 ἐβλήθη : desuper-ecidit. Typisch armenisch ist die Verwendung von ecidit für ἐβλήθη (lat. Vulgata : proiectus) im Einklang mit der georgischen Version im Gegensatz zur syrischen (iactus-est).
 8. 13,12 τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας : omnes incolae eius. Auffällig ist der Ersatz von ἐν αὐτῇ mit Partizip durch omnes + Substantiv + eius, das nur die armenische Vulgata mit der georgischen Apokalypse gegen den syrischen Text bringt.
 9. 14,15 ὅτι ἐξηράνθη : et exaruit. Die Verwendung von et statt quia ergibt wieder einen Alleingang von Georgier und Armenier gegen die Philoxeniana.
 10. 15,3 θαυμαστά... ἀληθινὰ : Zweimal haben wir hier die als Semitismus zu wertende zusätzliche Kopula (sunt) : mirabilia bzw. verae sunt in der armenischen und georgischen Version (sowie der lat. Vulgata), nicht aber in der Philoxeniana. Trotzdem ist ein armenischer Einfluss auf die Euthymius-Apokalypse wenig wahrscheinlich; denn die lat. Vulgata ist bestimmt nicht vom Armenier abhängig.
 11. 16,14 πνεύματα δαιμονίων : spiritus diabolici. Eigentümlich ist die Übereinstimmung des Armeniers mit dem Georgier in der adjektivischen Form gegen die syrische nur in der Philoxeniana greifbare Überlieferung.
 12. 18,2 ἔπεσεν ἔπεσεν : Ein einmaliges ecidit vertreten nur die georgische Übersetzung und die armenische Vulgata.
 13. 18,19 κλαίοντες καὶ πενθοῦντες : Es kann kein Zufall sein, dass beide,

armenische wie georgische Version statt der entsprechenden Partizipia die Instrumentalia (Ablative) *flendo et lugendo* bzw. *cum-fletu et cum-luctu* gegen die Philoxeniana aufweisen.

14. 19,12 *οἱ δὲ ὀφθαλμοί* : *et* (statt *δέ*) ist zwar typisch semitisch, findet sich aber hier nur beim Armenier und Georgier.
15. 19,17 *ἐν τῷ ἡλίῳ* : *super solem*. Die beliebte syrische Präposition *super* (vgl. 1, 26, 28) erscheint nur in der armenischen und georgischen Übersetzung.
16. 19,17 *εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ* : *in cenam magni Dei*. Offenbar ein Übersetzungsfehler, der sich im armenischen und georgischen Text vorfindet.
17. 21,6 *ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* : *factus-sum ego (om ego C+) ani et hoë* in der georgischen Apokalypse = *factum-sum ego alpha et ow* in der armenischen Vulgata. Es könnte ein Semitismus sein; doch die Philoxeniana hat ihn nicht.
18. 22,8 *ταῦτα* erscheint sonderbarerweise beim Armenier statt beim Syrer in der Form *hoc omne* und ebenso beim Georgier.
19. 22,13 (vgl. 21,6) *ἐγὼ (τὸ ἄλφα)* : In der armenischen (und lateinischen) Vulgata lesen wir *ego sum* wie beim Georgier, aber nicht in der Philoxenia, vielleicht auch deshalb, weil die Kopula im Syrischen nur die Wiederholung des Pronomens in verkürzter Form bedeutet hätte ('enā 'nā).

Stellen wir das Ergebnis unserer Untersuchung über den in unserem georgischen Text deutlich spürbaren syrisch-armenischen Einfluss zahlenmässig zusammen, so notieren wir 29 Fälle rein syrischer und 19 Fälle syrisch-armenischer Färbung, d.h. insgesamt 48 Fälle einer greifbaren syrischen Tradition. Ihnen stehen gegenüber nur 19 Fälle anscheinend rein armenischen Charakters, doch sind nur 7 davon (1,5, 7, 8, 11, 13, 16) ohne jede Spur semitischer Beeinflussung.

Sicher haben wir in der georgischen Apokalypse des Euthymius eine recht freie Übersetzung vor uns. Aber ist es wirklich eine direkte Originalübertragung aus dem Griechischen? Das erscheint auf Grund der obigen Statistik mehr als zweifelhaft.

Die Gottesdienste an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima in den georgischen Lektionarien¹

(mit Ausnahme der Karwoche)

von

Hieronymus Engberding OSB

Seitdem Anton Baumstark Kunde von georgischen Dokumenten bekommen hatte², die neue Aufschlüsse über den Gottesdienst im vorbyzantinischen Jerusalem versprachen, ließ es ihm keine Ruhe, bis er einen Deutschen fand, der ihm diese Texte zuverlässig übertragen konnte³. Mit dieser Hilfe erschien dann im OrChr 13 (1915) 201-33 der Aufsatz: *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jh. Übersetzung nach Kekelidze Jerusalimskij Kanonarj 7 vjeka. Tiflis 1912, S. 56-88 von Dr. Theodor Kluge mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Anton Baumstark*⁴.

¹ Gemeint sind hier nur jene georgischen Lektionare, die in ihrem ganzen Umfang für den vorbyzantinischen Ritus von Jerusalem zeugen. Für den im Titel bezeichneten Bereich kommen in Betracht:

1. die Hs., die heute als cod. 635 des Museums von Mestia in Swanien geführt wird. K. Kekelidze entdeckte sie im Jahre 1911 in der Kirche des hl. Georg zu Lahil im Bezirk Lathal in Swanien. Nach seinem Vorgang bezeichnen auch wir sie als «Lektionar von Lathal»;
2. die Hs., die derselbe Kekelidze im Kloster der hll. Cyriakus und Julitta in Lakurga — ebenfalls in Swanien — entdeckte und die sich heute in der Nationalbibliothek zu Tiflis befindet. Nach dem Orte Kala in der Nähe des Klosters wird die Hs. als Hs. von Kala geführt;
3. die Hs. der Bibliothèque Nationale zu Paris georg. 3. Sie ist in der georgischen Sprache mit lateinischer Übersetzung veröffentlicht durch Michael Tarchnischwili im CSCO 188/89 und 204/5. Dasselbst sind auch die Lesarten der beiden anderen Hss. georgisch wie lateinisch mitgeteilt. Ferner findet man dort noch weitere Angaben über unsere Hss.

Außerdem kann man über diese Hss. noch zu Rate ziehen, was P. Peeters in AnBoll 42 (1924) 138/39 geschrieben hat, oder was bei G. Garitte, *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)* = Subsida Hagiographica 30 (Bruxelles 1958) 23 f. zu lesen ist.

Ob die 60 Pergamentblätter der Hs. H 1831 des Staatlichen Museum Georgiens, die bei E. Metreveli, *Opisanie gruzinskikh rukopisej Gosudarstvennogo Muzeja Gruzii. Rukopisi byvshego Muzeja Gruzinskogo Obscestva Istorii i Etnografii (kollekcija H)* Bd. 4 (Tiflis 1950) S. 234 als Lektionar von Jerusalem beschrieben sind (vgl. Mus 74 [1961] 403), in unseren Bereich hineinschlagen, konnte ich leider nicht feststellen, da ich keinen Zugang zu dieser Hs. hatte.

² Die erste Spur davon findet sich im Literaturbericht des OrChr 10 (1912) 180.

³ Das war Theodor Kluge. Über ihn vgl. OrChr 46 (1962) 158. Kluge hat selbst in dem in Anm. 4 zitierten Aufsatz über seine Erlebnisse mit den Hss. berichtet.

⁴ Die weiteren Folgen dieser Reihe brauchen hier nicht zitiert zu werden, da sie über den Rahmen unserer Untersuchungen hinausgreifen.

So wertvoll diese erste Untersuchung des neuen Materials durch einen Fachmann erster Ordnung auch heute noch sein mag, sie kann dennoch nicht als abschließende Behandlung der einschlägigen Fragen angesehen werden.

Auch was Heinrich Goussen 1923 in seinem Aufsatz *Über georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*⁵ geschrieben hat, ist mit so vielen Fragezeichen zu versehen und mit so vielen kühnen, ja falschen Behauptungen gespickt⁶, daß sich auch unter diesem Gesichtspunkt eine Neubearbeitung empfiehlt.

Zu alledem kommt die letztlich entscheidende Tatsache, daß wir seit 10 Jahren eine nicht hoch genug zu wertende Ausgabe dieser einschlägigen georgischen Dokumente besitzen⁷.

Das alles hat mich bewogen, diese Texte noch einmal systematisch zu durchforschen. In dieser Studie wende ich mich den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima zu. Damit sind die Montage, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitage vom Montag des Fastenbeginns bis zum Freitag vor Palmsonntag⁸ gemeint. Die Karwoche wird hier abgetrennt, einmal weil ihre Behandlung den Umfang dieses Aufsatzes zu sehr belastet hätte; zum anderen weil sie im Gesamten der liturgischen Gestaltung der Fastenzeit eine Sonderstellung einnimmt. Aus ähnlichen Gründen wird auch die Behandlung der Samstag und Sonntag wie auch der sog. Käsewoche zurückgestellt.

Die Tatsachen, welche die georgischen Zeugen charakterisieren, lassen sich nach zwei großen Gesichtspunkten aufschließen :

- A. Verhältnis zum alten Erbe
- B. Neugestaltung

⁵ Liturgie und Kunst (München-Gladbach 1923) 3-42.

⁶ Garitte in dem in Anm. 1 genannten Buch *Le calendrier* passim.

⁷ S. Anm. 1. — Während der Drucklegung dieses Aufsatzes ist auch die Arbeit von Rolf Zerfass, *Die Schriflesung im Kathedraloffizium Jerusalems* = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 48 (Münster 1968) erschienen. Zwar berühren sich die Darlegungen dort auf S. 65-70 mit unserem Stoff. Aber ihr Ziel ist ein ganz anderes; und die Tatsache, daß wir viel tiefer in die Einzeluntersuchungen eindringen, sichert unserer Arbeit den selbständigen Wert.

⁸ Die nach dem Fastengottesdienst des 6. Freitags vorgesehene Feier für die Erzbischöfe Johannes und Modestus von Jerusalem kommt für uns nicht mehr in Betracht, da sie eine offenkundige Eucharistiefeier ist.

A

Das Verhältnis zum alten Erbe äussert sich in verschiedenem Grade

I

In treuester Bewahrung

Diese zeigt sich besonders deutlich, wenn Lathalensis und Parisinus genau wie der alte Armenier⁹ die Psalmodie, die zum Gottesdienst eines jeden Tages gehört, erst *nach* den Lesungen bieten. Diese Tatsache wiegt um so schwerer, als das nicht-biblische Gesangsstück¹⁰, das die Georgier entsprechend dem Lauf der Entwicklung des liturgischen Gesanges neu in den Gottesdienst der Fasttage eingeführt haben, seinen Platz stets im Anfang des Gottesdienstes erhielt. Daß die Beibehaltung des alten Platzes der Psalmodie auch für die Georgier nicht selbstverständlich war, beweist der Kalensis, der die Psalmodie grundsätzlich an den Anfang des Gottesdienstes gerückt hat¹¹.

Auch in der *Auswahl* der Texte für diese Psalmodie haben die georgischen Zeugen sich getreulich an das alte Erbe gehalten. So weicht der Lathalensis nicht ein einziges Mal von den Angaben des alten Armeniers ab. Selbst da, wo die beiden armenischen Zeugen unter sich uneins sind (in der Angabe des Psalms am Freitag der 1. Fastenwoche¹²), geht die Hs. von Lathal wenigstens mit einem dieser beiden Zeugen — dem Par. arm. 44 — gemeinsam.¹³ — Im Par. georg. 3 finden sich zwar einige Abweichungen mehr;

⁹ Mit diesem kurzen Ausdruck möchten wir jene Gestalt des armenischen Lektionars bezeichnen, die im Arm. 44 der Bibliothèque Nationale zu Paris und im Arm. 121 des St. Jakobsklosters zu Jerusalem greifbar wird. Dies ist die älteste, bis heute erreichbare Fassung des armenischen Lektionars. Zur Pariser Hs. vgl. F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum...* (Oxford 1905) 507-27; zur Hs. aus Jerusalem vgl. A. Renoux, *Un manuscrit du lectionnaire Arménien de Jérusalem* (cod. Jérus. arm. 121) = Mus 74 (1961) 361-85 und 75 (1962) 385-398.

¹⁰ Das ist oġitaj. Sein inhaltlicher Charakter wird am besten durch die Übersetzung « tro-parion » verdeutlicht.

¹¹ Man vgl. die Anmerkungen zu nr. 372; 382; 386; 409 usw. — Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, daß sich diese Vorverlegung der Psalmodie auch in jenem Lektionar findet, das A. Smith Lewis unter dem Titel *A Palestinian Syriac Lectionary* = *Studia Sinaitica* 6 (London 1897 bzw. 1907) herausgegeben hat. Selbst da, wo die Psalmodie hinter der Lesung erscheint, ist aus dem Vergleich der Texte mit den Zeugnissen des alten Armeniers und der Georgier zu schließen, daß sie für die folgende Lesung gedacht ist; vgl. die Angaben zum Freitag der 4. Fastenwoche und zum Mittwoch und Freitag der 6. Fastenwoche. In der Karwoche dagegen ist die alte Ordnung « hinter den Lesungen » erhalten geblieben.

¹² Conybeare a.a.O. 518. Renoux a.a.O. 368.

¹³ CSCO 188/9, nr. 355, Anm.

aber diese sind alle von ganz untergeordneter Bedeutung. So wenn der Psalm, den der alte Armenier für den Mittwoch der 2. Fastenwoche bietet¹⁴, im Par. georg. 3 bereits am Freitag der ersten Fastenwoche erscheint¹⁵ (leider läßt sich nicht feststellen, was der Par. georg. 3 an jenem Mittwoch der 2. Fastenwoche geboten hat, da er hier eine Lücke aufweist). Am Freitag der 5. Fastenwoche hat der Par. georg. 3 bereits den Psalm, den der alte Armenier erst am Freitag der 6. Fastenwoche bietet. Daß die erstere Angabe sekundär ist, geht schon daraus hervor, daß der Par. georg. 3 diesen Psalm auch noch für den Freitag der 6. Fastenwoche — also zum zweiten Male — bietet.¹⁶ Am Mittwoch derselben 6. Fastenwoche setzt Par. georg. 3 — im Gegensatz nicht nur zum alten Armenier, sondern auch zum Lathalensis mit dem Versikel nicht beim Anfang des Psalms ein, sondern erst einen Vers später¹⁷.

Die gleiche treue Bewahrung des Erbes offenbart sich in der Beibehaltung des *Ortes*, an welchem die gottesdienstliche Feier stattfindet : wie im alten Armenier erscheint an allen Mittwochen und Freitagen die Angabe : Synaxis in Sion,¹⁸ am Montag und Dienstag¹⁹ der 2. Fastenwoche — ebenfalls wie im alten Armenier : in Anastasi.

Auch die *Stunde*, zu welcher der Gottesdienst abzuhalten ist, stimmt mit den Angaben im alten Armenier überein :

Die Angabe im alten Armenier lautet immer : « zur 10. Stunde ». Die drei Georgier kennen nur die Angabe : ad vespervas²¹ — mit Ausnahme des Lathalensis, der am Freitag der 6. Woche « zur 9. Stunde » vorschreibt²²

¹⁴ Renoux a.a.O. 368.

¹⁵ CSCO 188/9, nr. 355.

¹⁶ CSCO 188/9, nr. 514 und 564.

¹⁷ CSCO 188/9, nr. 549 und Anm. dazu. Tarnischwili gibt hier als Quelle Ps. 102, 8 und Ps. 24, 20 an. Das gibt ein ganz falsches Bild. Die angeführten Psalmstellen entsprechen jedoch auch : Ps. 85, 15 und Ps. 85, 2 bzw. 85, 1. Da bei letzterer Quelle die Zugehörigkeit von Antiphon und Vers zum gleichen Psalm gegeben ist, besteht gar Zweifel, welcher Psalm hier gemeint ist.

¹⁸ Im Parisinus wird diese Angabe regelmäßig gemacht; nur nicht am Mittwoch der 1. Fastenwoche. Hier versteht sie sich von selbst, da das Troparion zu Anfang beginnt : te decet hymnus (Deus in Sion). — In der Hs. von Kala fehlt die Angabe des Ortes regelmäßig. — In der Hs. von Lathal erscheint am Freitag der 3. Fastenwoche : Anastasis. — Eine Angabe der Kirche erscheint in diesem Zeugen nicht regelmäßig.

¹⁹ CSCO 188/89 nr. 366 und 372. Für den Donnerstag steht kein einziger georgischer Zeuge zur Verfügung.

²⁰ Renoux a.a.O. 367-69 passim.

²¹ Z.B. CSCO 188/89, Anm. zu nr. 503.

²² Anm. zu nr. 560, CSCO 188/9.

— wahrscheinlich, weil sich noch die Eucharistiefeier zu Ehren der Erzbischöfe von Jerusalem Johannes und Modestus anschloß²³.

II

Eine neue Art der Bewahrung des alten Erbes zeigt sich, wenn dasjenige, was im alten Armenier noch ungeordnet und ungeformt vorliegt, in den georgischen Zeugen sich als genau und straff gegliedert darbietet. Das ist der Fall bei den Lesungen für die Katechumenen. Die Schrifttexte, die als Grundlage der Unterweisung dienen, werden im alten Armenier im Zusammenhang hintereinander vor Beginn des Blocks der Fastengottesdienste nur aufgeführt²⁴. Die Georgier haben mit diesem Material einen regelrechten Katechumenengottesdienst gestaltet. Dieser besteht nur aus Lesungen; und zwar einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen. Dieser Gottesdienst wird an den Fasttagen der 5. und der 6. Woche gehalten²⁵. Als Ort dieses Gottesdienstes erscheint « ad portas ecclesiae ». Welche Kirche damit gemeint ist, wird nicht genauer angegeben. Als Zeit für diesen Gottesdienst nennen Lathalensis und Parisinus « zur 3. Stunde »²⁶; Kalensis dagegen samhrad²⁷. Dieses samhrad wird von Tarchnischwili stets mit « ad liturgiam » wiedergegeben²⁸. Diese Wiedergabe halte ich nicht für glücklich. Denn mit dem Ausdruck « liturgia » verbindet sich gerade in der liturgischen Sprache des christlichen Ostens der Gedanke einer eucharistischen Feier. Und gerade das ist hier nicht der Fall. Hinzu kommt, daß samhrad von Haus aus nur eine Zeitbestimmung ist. Denn samhəri bedeutet zunächst « Süden », « Mittag »; samhrad also « zur Mittags-

²³ Am Montag, Dienstag, Mittwoch der 5. Fastenwoche (CSCO 188/9, nr. 481. 488. 495) erscheint im Parisinus bei « ad vespas » der Zusatz « a decima hora ». Warum nur hier, ist mir nicht klar geworden.

²⁴ Renoux a.a.O. 367. — Über die ganz anders gestaltete Ordnung dieser Lesungen in den späteren armenischen Zeugen vgl. unten S. 00.

²⁵ CSCO 188/9, nr. 478 bis 557.

²⁶ Die Hs. von Lathal schreibt am ersten Tag des Katechumenengottesdienstes : « ante horam tertiam »; sonst immer : « hora tertia ». Anm. zu nr. 478.

²⁷ CSCO 188/9, nr. 478, 507, 529, 543.

²⁸ In Anm. zu nr. 543 hat Tarchnischwili dieses samhrad mit « ad vespas » übersetzt. Das dürfte aber bloß ein Versehen sein. — In Anm. zu nr. 560 erscheint aber tatsächlich auch im georgischen Text der Hs. von Kala die Bemerkung : « mtzuħri sakithħavni katakumebelthani ». Da aber bereits vorher diese Lesungen für die Katechumenen aufgeführt sind, wird es sich hier um einen Fehler des Schreibers handeln.

zeit» oder in einem etwas weiteren Sinn « am Vormittag²⁹ ». Und nur das scheint mir hier die Angabe im Kalensis besagen zu wollen. Erst weil die Eucharistiefeyer in der Regel am Vormittag stattfand, konnte samhrad auch den Sinn « ad liturgiam » annehmen³⁰.

Entsprechend der Reihenfolge im alten Armenier werden die ersten 10 Lesungen der Reihe nach auf die 10 Tage vom Montag der 5. bis zum Freitag der 6. Fastenwoche verteilt :

Is 1, 16-20	=	Montag der 5. Woche
Ez 18, 20-30	=	Dienstag der 5. Woche
Röm 6, 3-11	=	Mittwoch der 5. Woche
Kol 2, 8-15	=	Donnerstag der 5. Woche
Hebr 11, 1-31	=	Freitag der 5. Woche
Is 45, 16-22	=	Montag der 6. Woche
Eph 3, 14-21	=	Dienstag der 6. Woche
Jer 32, 19-25	=	Mittwoch der 6. Woche
Job 38, 2-39, 35	=	Donnerstag der 6. Woche
1 Kor 8, 4-13	=	Freitag der 6. Woche

Die Linie ist ohne Bruch. Die restlichen Lesungen sind anscheinend nach keinem Ordnungsprinzip verteilt :

Hebr 1, 1-2, 1	=	Mittwoch der 6. Woche
Is 7, 10-17	=	Donnerstag der 6. Woche
Is 53, 1-54, 5	=	Freitag der 5. Woche
1 Kor 15, 1-11	=	Dienstag der 5. Woche
Dan 7, 2-28	=	Dienstag der 6. Woche
1 Kor 12, 1-7	}	= Montag der 6. Woche
1 Kor 12, 8-27		
Ez 37, 1-14	=	Freitag der 6. Woche
1 Tim 3, 14-16	=	Donnerstag der 6. Woche

Da 1 Kor 12, 1-7 und 1 Kor 12, 8-27 zu einer Einheit zusammengezogen wurden³¹, blieb für die georgischen Redaktoren noch eine Lücke von zwei Lesungen auszufüllen. Sie wählten hierfür Ez 36, 23-30 und Röm 11, 13-24 und setzten sie auf den Mittwoch bzw. Montag der 5. Woche. Durch die Verbindung von 1 Kor 12, 1-7 mit 1 Kor 12, 8-27 ergab sich eine genaue

²⁹ Vgl. J. Molitor CSCO 237, 264; Tarechnischwili CSCO 204, 159; G. Garitte CSCO 165, 55 übersetzt sogar : die sancta Dominica ad cenam. Diese wörtliche Übersetzung läßt jedoch den eigentlichen Sinn nicht ahnen; erst recht nicht bei solchen, die des Georgischen nicht kundig sind.

³⁰ CSCO 188/9, nr, 26 und passim.

³¹ Der zusammengezogene Abschnitt umfaßt aber nur 1 Kor 12,1-14

Gleichzahl von alttestamentlichen und neutestamentlichen Lesungen. Die ersteren erhielten stets ihren Platz an der ersten Stelle; die letzteren stets an der zweiten Stelle.

III

Eine dritte Art der Bewahrung zeigt sich, wenn das Erbe leichte Veränderung erfahren hat. Solche leichten Veränderungen gehen in eine doppelte Richtung :

1. das durch den alten Armenier bezeugte Lesegut erfährt eine Erweiterung so, wenn die Lesungen aus Exodus an den Mittwochen, die im alten Armenier nur von 1, 1 bis 5, 3 reichen³², bei den Georgiern sich bis 11, 10 erstrecken³³;

so, wenn die Lesungen aus dem 1. Buch der Könige in der 2. Fastenwoche, die im alten Armenier nur 1, 1 bis 2, 26 und 3, 21 c bis 4, 18 umfassen³⁴, bei den Georgiern von 1, 1 bis 6, 18 ohne Unterbrechung durchgehen³⁵.

2. das durch den alten Armenier bezeugte Lesegut erfährt eine Einschränkung;

so, wenn die Lesungen aus Jeremias, die der alte Armenier am Montag und Dienstag der 2. Fastenwoche bietet³⁶, bei den Georgiern auf drei Tage verteilt werden³⁷;

so, wenn die Lesung für die Katechumenen aus Jeremias, die im alten Armenier von 39, 19 bis 39, 44 reicht³⁸, bei den Georgiern bereits bei 39, 25 aufhört³⁹;

so, wenn die Lesungen aus den Proverbien in der 2. Fastenwoche, die im alten Armenier sich von 1, 3 bis 4, 13⁴⁰ erstrecken, in den Georgiern nur bis 1, 23 reichen⁴¹;

so, wenn am Mittwoch der 2. Fastenwoche statt Joel 2, 1-11⁴² im alten Armenier Joel 2, 12-14 bei den Georgiern erscheint⁴³.

³² Renoux a.a.O. 367/9,

³³ CSCO 188/9, nr. 342; 378; 414; 449; 496; 548.

³⁴ Renoux a.a.O. 368.

³⁵ CSCO 188/9, nr. 367; 373; 382.

³⁶ Wie Anm. 34. Nur fehlt hier am Dienstag die Angabe : Jer 1, 11-2, 3.

³⁷ CSCO 188/9, nr. 371; 376; 385.

³⁸ Conybeare a.a.O. 518.

³⁹ CSCO 188/9, nr. 544.

⁴⁰ Wie Anm. 34.

⁴¹ CSCO 188/9, nr. 369; 375; 384.

⁴² Wie Anm. 34.

⁴³ CSCO 188/9, nr. 381. — Es ist beachtenswert, daß der Abschnitt Joel 2, 12-2, 20 im alten Armenier vollständig fehlt. Der Syro-Palästinenser aber kennt diese Perikope als nr. 40 für

B

Völlige Neugestaltung

Von dieser Eigenart der georgischen Zeugen, die durch das Verhältnis zum überkommenen Erbe charakterisiert ist, hebt sich aufs deutlichste ein umfangreicher zweiter Bereich ab: hier herrschen Auffüllung und Ausweitung der Texte uneingeschränkt.

I

Da sich jedoch diese Ströme nicht gleichmäßig in allen georgischen Zeugen feststellen lassen, müssen wir zuerst die diesbezüglichen im einzelnen herausheben.

Ein erstes Kriterium

Am auffälligsten ist wohl die Tatsache, daß der Parisinus — im Gegensatz zum Lathalensis und Kalensis — ein nicht unbeträchtliches Plus an Lesungen aufweist. Dieses Plus ist um so beachtlicher, als der Parisinus die Lesungen des Lathalensis und des Kalensis sämtlich ohne Ausnahme bietet. Eine Übersicht vermittelt ein anschauliches Bild von diesem Plus des Parisinus⁴⁴:

1. Mo :	Gen 4, 1-6, 7	3. Fr	Weish 14, 11-15, 3
	Prov 2, 17-3, 17	4. Mo	Ri 3, 11-3, 30
1. Di :	Weish 1, 1-2, 4	4. Di	1 Kön 7, 3-7, 13
1. Mi :	Gen 9, 20-11, 32	4. Mi	Ruth 4, 1-4, 21
1. Do :	Num 22, 1-22, 40	4. Do	Prov 3, 24-4, 9
1. Fr :	Ruth 1, 1-2, 3		Osee 2, 16-2, 23
	Osee 1, 1-2, 4 a	4. Fr	Job 16, 1-17, 16
2. Mo :	Job 29, 1-30, 10		Dt 34, 1-34, 12

den Freitag der 2. Fastenwoche. So kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Lesung aus Joel während der Fastenzeit das ganze Buch von 1, 14 an umfaßte. Aus welchen Gründen im alten Armenien und bei den Georgiern eine Kürzung eintrat, ist nicht ersichtlich. Ebenso nicht ersichtlich ist aber auch, daß es sich nur um eine innerarmenische Entwicklung handelt, wie Baumstark in *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen...* 159 f. und OrChr 24 (1927) 8 meinte.

⁴⁴ Da der Platz der einzelnen Lesungen durch die Angabe des Tages und des biblischen Buches genügend gekennzeichnet ist, verzichten wir hier darauf, bei jedem einzelnen Text noch die Nummer in CSCO 188/9 ausdrücklich anzugeben.

	Prov 1, 1-1, 9	5. Mo	Job 30, 11-31, 3
	Is 1, 2-1, 15	5. Di	Job 29, 1-30, 10
2. Di :	Job 25, 2-26, 14		Jer 1, 11-1, 17
2. Mi :	Ruth 2, 4-3, 18	5. Mi	Job 27, 1-28, 4
	Weish, 1, 1-2, 4		Prov 8, 11-8, 21
2. Do :	Prov 1, 20-1, 33	5. Fr	Prov 22, 22-23, 14
2. Fr :	Prov 4, 20-5, 17		Is 57, 15-57, 19
3. Mo :	Mal 1, 1-1, 14	6. Mo	Prov 24, 15-24, 22
	Prov 11, 17-30 + 10, 10-19	6. Di	Prov 24, 28-24, 34
3. Di	Num 22, 41-24, 17	6. Mi	Ri 8, 1-8, 35
3. Mi	Ri 2, 1-3, 10	6. Do	Prov 28, 10-29, 1
3. Do	Josue 22, 1-34	6. Fr	Prov 24, 7-24, 15 + 24, 19-
	Prov 12, 5-12, 24		24, 28 + 31, 10-31, 28

Das sind im ganzen 42 Lesungen, die der Parisinus als Überschuß über die Lesungen, die den drei Georgiern insgesamt gemeinsam sind, aufzuweisen hat.

Diese Ziffer wirkt noch stärker, wenn wir mit ihr vergleichen, daß das Mehr an Lesungen, das die drei Georgier als einheitliche Gruppe gegenüber dem durch den alten Armenier bezeugten Bestand bieten, nur 32 Lesungen beträgt. Der Parisinus weist also gegenüber seinen beiden Brüdern einen nochmaligen Zuwachs von rund 130% auf!

Wie ist nun das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Gruppen zu beurteilen?

a. es ist so gut wie ausgeschlossen, daß die Hss. von Lathal und Kala selbständig und im Eigengang zu einer völlig übereinstimmenden Ausscheidung von 42 Lesungen gekommen wären.

b. denkbar wäre eine solche Übereinstimmung nur, wenn die beiden Zeugen auf eine gemeinsame Vorlage zurückzuführen wären, deren Redaktor diese Ausscheidung vorgenommen hätte.

c. Zur Annahme einer solchen Sachlage gibt es indessen nicht den geringsten Anhaltspunkt.

d. im Gegenteil : der trend läuft im umgekehrten Sinn. Das zeigt vor allem das Verhältnis des Bestandes an Texten im alten Armenier zu dem Bestand in der allen drei Georgiern gemeinsamen Gestalt. Das beweisen auch so und so viele gleich gelagerte andere Einzelfälle, die hier aufzuzählen nichts anderes bedeuten würde als Eulen nach Athen zu tragen.

So können wir dem Schluß nicht ausweichen : der Parisinus stellt mit diesem Mehr an Lesungen deutlich eine *spätere* Stufe der Entwicklung dar.

Ein zweites Kriterium

Im Bereich der neuen Lesungen, welche die georgischen Zeugen aufweisen, fällt auf, daß die durch Lathalensis und Kalensis vertretene Ordnung die Mittwoch und Freitage nicht antastet⁴⁵, d.h. keine Ergänzungen beifügt⁴⁶. Der Parisinus hat dagegen an jedem einzelnen dieser Tage neue Lesungen aufgenommen. Die folgende Übersicht vermittelt darüber ein klares Bild:⁴⁷

1. Mi : Gen 9, 20-11, 32	4. Mi : Ruth 4, 1-4, 21
1. Fr : Ruth 1, 1-2, 3	4. Fr : Dt 34, 1-34, 12
Osee 1, 1-2, 4 a	5. Mi : Job 27, 1-28, 4
2. Mi : Ruth 2, 4-3, 18	Prov 8, 11-8, 21
Weish 1, 1-2, 4	5. Fr : Prov 22, 22-23, 14
2. Fr : Prov 4, 20, 5, 17	6. Mi : Ri 8, 1-8, 35
3. Mi : Ri 2, 1-3, 10	6. Fr : Prov 24, 7-15; 24, 19-28;
3. Fr : Weish 14, 11-15, 3	31, 10-28

Ein drittes Kriterium

Dieselbe Beobachtung machen wir bei der Behandlung der Lesungen für den Montag, den Dienstag und den Donnerstag der zweiten Fastenwoche : Lathalensis und Kalensis haben auch hier nichts hinzugefügt⁴⁸; der Parisinus bietet dagegen als Zuwachs

am Montag : Job 29, 1-30, 10 und Is 1, 2-15;

am Dienstag : Job 25, 2-26, 14;

am Donnerstag : Job 31, 4-13

⁴⁵ Wohl wegen des ehrwürdigen Alters dieser Ordnung.

⁴⁶ Überraschend ist, daß die Hs. von Lathal am Freitag der 4. Woche die schon vom alten Armenier bezeugte und auch in der Hs. von Kala gebotene Lesung aus Job nicht aufweist. Das kann nur sekundärer Verlust sein.

⁴⁷ Wie Anm. 44.

⁴⁸ Wie Anm. 45. — Auffallend ist auch hier, daß für den Montag der 2. Woche weder die Hs. von Lathal noch die von Kala die altangestammte und deswegen auch vom alten Armenier bezeugte Lesung aus den Proverbien bietet. — Für den Donnerstag dieser 2. Woche kennt die Hs. von Lathal ebenfalls nicht die altangestammte Lesung aus den Proverbien, während dieses Mal die Hs. von Kala sie bietet. — Für den Dienstag dieser 2. Woche bieten sowohl die Hs. von Lathal wie die von Kala die Lesung aus den Proverbien; und zwar genau gemäß dem cursus : nicht das initium, sondern 1, 10-19.

Ein viertes Kriterium

Auch an den Tagen, die noch nicht im alten Armenier besetzt sind, die also von den Georgiern frei gestaltet werden konnten, weist der Parisinus mehr Lesungen auf als die beiden anderen Georgier :

Woche		Mo	Di	Do
	L	3	3	3
1.	K	Lücke	Lücke	Lücke
	P	4	4	4
	L	2	2	2
3.	K	2	2	2
	P	4	3	4
	L	2	2	2
4.	K	Lücke	Lücke	Lücke
	P	3	4	4
	L	2	2	2
5.	K	2	2	2
	P	3	4	3
	L	2	2	2
6.	K	2	2	2
	P	3	3	3

Ein fünftes Kriterium

Sowohl im alten Armenier wie in den beiden älteren Georgiern werden die Bücher der Hl. Schrift nicht nur nach den Gruppen « geschichtliche Bücher », « Weisheitsbücher », « prophetische Bücher » aufgeführt, sondern auch innerhalb der einzelnen Gruppen in der Ordnung, wie sie in der Septuaginta sich folgen. Im Parisinus dagegen finden wir in dem « Überschuß » folgende ganz ungewohnte Anordnungen :

- am 1. Mi : Gen hinter Ex
- am 1. Do : Num hinter Job
- am 1. Fr : Ri hinter Job
- am 3. Mo : Prov hinter Malachias
- am 3. Mo : Amos hinter Malachias
- am 3. Di : Num hinter Kön
- am 4. Fr : Deut hinter Deut und Job (zum 2. Mal !)

Die Einordnung des Buches Job haben wir hier ausgeschieden, da dieses Buch in den georgischen Bibelhss. keine feste Stelle aufweist⁴⁹.

Ein sechstes Kriterium

Nur im Parisinus kommt es vor, daß im Bereich unserer Lesungen ein und derselbe Abschnitt zweimal benützt wird. Es handelt sich dabei um folgende Texte :

Weish 1, 1-2, 14 am 1. Di und am 2. Mi

Job 29, 1-30, 10 am 2. Mo und am 5. Di

Is 57, 15-57, 19 am 3. Do und am 5. Fr

Jer 1, 11-1, 17 am 2. Di und am 5. Di

Prov 24, 23-25 des 5. Di steckt in Prov 24, 19-28 des 6. Fr. Gen 28, 10-28, 22 des 4. Di steckt in Gen 28, 5-29, 35 des 1. Do, während Lathalensis am 4. Di Gen 27, 41-28, 7 bietet und am 1. Do erst bei Gen 28, 10 einsetzt!

Diese angeführten Kriterien⁵⁰ lassen sich nicht auf reine Zufälle zurückführen. Daher folgt aus ihnen eine ganz eindeutige Bewertung des Parisinus⁵¹. Unsere oben⁵² bereits ausgesprochene Ansicht erfährt eine vielseitige Bestätigung⁵³.

⁴⁹ Vgl. die Hs. Athos, Hibericus 1 vom Jahre 978, in welcher das Buch Job zwischen Oktateuch und den Büchern der Könige erscheint.; *Patrologia Orientalis* 29, fasc. 2, S. XII oder eine nicht näher bezeichnete Hs. vom Sinai aus dem 10. Jh. bei M. Tarnischwili. *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* = *Studi e Testi* (Città del Vaticano 1955) 327, in der das Buch Job am Ende des AT hinter Ezechiel steht.

⁵⁰ Aber nicht alle Unterschiede zwischen den Angaben in der Hs. von Lathal und denen in der Hs. von Paris können als Zeugen für eine ältere bzw. jüngere Stufe der Entwicklung in Anspruch genommen werden; z.B. gewisse Abweichungen in der Abgrenzung der Perikopen. Die Tatsache, daß am Donnerstag der 1. Fastenwoche als stichus zum « Psalmus » 37, 22 in der Hs. von Paris Ps. 38, 2 angegeben wird, dürfte einzig darauf zurückzuführen sein, daß im Psalterium 38, 2 gleich auf 37, 22 folgt! Die Hs. von Lathal hat hier die rechte Ordnung bewahrt, wenn sie eindeutig Ps. 37, 2 als stichus bietet.

⁵¹ Daß derselbe Befund sich auch in anderen Bereichen unserer Zeugen findet, sei hier nur nebenbei bemerkt. Wir werden bei unseren Untersuchungen noch darauf zurückzukommen haben. Diese Erkenntnisse werfen ihre Schatten auch auf die Zweckmäßigkeit der Ausgabe Tarnischwilis. Vor allem ist das Verfahren, an Stellen, wo die Hs. von Paris Lücken aufweist, einfach die Angaben der Hs. von Lathal in das Corpus des Satzspiegels einzuschieben (z.B. nr. 1-31 oder nr. 730-765), fragwürdig.

⁵² S. 9.

⁵³ Aus diesen Darlegungen erhellt, wie recht P. Peeters hatte, als er bereits in *AnBoll* 42 (1964) 138 die Ansicht Goussens kritisierte, der in den Zeugen von Lathal und Kala nur « Auszüge » erblicken wollte, die « dazu bestimmt waren, in den weltfernen Kirchen Georgiens nach Möglichkeit und mit Auswahl die liturgischen Feiern des altchristlichen Jerusalems nachzuahmen ». (S. 3 des in Anm. 5 zitierten Aufsatzes).

Nachdem wir eine Reihe von Kennzeichen herausgehoben haben, nach welchen sich bei den georgischen Zeugen eine jüngere Schicht von einer älteren abhebt, bleibt uns noch die Aufgabe, die Züge namhaft zu machen, die alle drei Georgier gemeinsam tragen. Als Grundzug läßt sich das Bestreben, alles nach Analogie des alten Erbes zu gestalten, klar erkennen. Das bedeutet, daß.

1. nunmehr jeder einzelne Tag seinen eigenen liturgischen Gottesdienst erhält.

2. daß dieser Gottesdienst all jene Einzelstücke umfaßt, die bereits vom alten Armenier in diesem Sinn bezeugt werden. Dahin gehören vor allem die Lesungen⁵⁴. Sie werden an jenen Tagen, wo nur zwei Perikopen in Frage kommen, den geschichtlichen und den prophetischen Büchern⁵⁵ entnommen; an jenen Tagen, an welchen drei Perikopen in Frage kommen, wird zwischen die beiden genannten Gruppen eine Perikope aus den Weisheitsbüchern gelegt.

Innerhalb dieser neuen Lesungen nimmt das aus dem Buch Gen⁵⁶ ausgewählte Textgut einen beachtlichen Umfang an :

Gen 17, 1- ?	am 1. Mo ⁵⁷
Gen 25, 11-26, 25	am 1. Di
Gen 28, 10- ? (Lathal)	} am 1. Do
Gen 28, 5-29, 39 (Paris)	
Gen 27, 1-27, 46	am 4. Mo (Lathal : 27, 1-27, 40)
Gen 28, 10-28, 22	am 4. Di (Lathal : 27, 41-28, 7)
Gen 32, 1-32, 30	am 4. Do ⁵⁸
Gen 37, 2-37, 22	am 3. Mo
Gen 37, 23-38, 11	am 3. Do

⁵⁴ Über die Zahl der Lesungen ist oben bereits das Notwendige gesagt worden.

⁵⁵ Eine Ausnahme macht nur die Hs. von Lathal, wenn sie am Dienstag der 5. Fastenwoche statt einer Lesung aus den Propheten eine solche aus dem Buch der Sprüche bietet. Weiter unten ist noch davon die Rede, daß es sich bei dieser Lesung um die einzige Lesung handelt, die Hs. von Lathal als Überschuß über den schon im alten Armenier bezeugten Bestand an Lesungen aus den Proverbien aufweist. — Die Hs. von Kala kennt an diesem Dienstag eine Lesung aus Isaias. Diese ist jedoch identisch mit jener Lesung aus Isaias, welche die Hss. von Lathal und von Paris am Dienstag der 4. Woche beiten. Dadurch wird der Wert des Zeugnisses der Hs. von Kala gemindert.

⁵⁶ Ob die Wahl von Lesungen aus diesem Buche unter dem Einfluß des Brauches anderer Liturgiegebiete (z.B. Antiochien oder Byzanz oder ...) erfolgte, läßt sich nicht entscheiden. Es ist ebenso gut möglich, daß die Wahl dieser Lesungen auf eigene Initiative hin erfolgte.

⁵⁷ Die Hs. von Paris hat diese Lesung auf den Dienstag der sog. Käsewoche verlegt und dafür hier Gen 4, 1-6, 8 eingesetzt.

⁵⁸ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß diese Lesungen aus der Genesis in der 4. Fastenwoche sich sowohl hinsichtlich der Wahl der Woche wie der Wahl der Tage

Gen 38, 12-39, 23	am 5. Mo
Gen 40, 1-40, 23	am 5. Do
Gen 45, 1-46, 4	am 6. Di

Das Buch Exodus wird von der älteren Schicht der Georgier zu weiteren Auffüllungen nicht mehr herangezogen; ebenso nicht das Buch Deuteronomium. Das Buch der Richter wird nur einmal benutzt (6, 34-7, 25; die Gedeongeschichte)⁵⁹.

Von den Büchern der Könige kommen auch bei den Georgiern nur Perikopen aus dem 1. Buch zur Verwendung: 1 Kön 16, 1-16, 23 (David

wie auch der Abgrenzung der einzelnen Abschnitte im koptischen Ritus wiederfinden, wie die folgende Übersicht deutlich zeigt:

	koptisch		georgisch	
		Lathal	Paris	Kala
Mo:	27, 1-28, 9	27, 1-27, 40	27, 1-27, 46	keine genaue Angabe
Di:	28, 10-28, 22	27, 41-28, 7	28, 10-28, 22	keine genaue Angabe
Do:	32, 1-32, 30	32, 1-32, 30	32, 1-32, 30	32, 1-32, 30

Odilo Heiming hat in seinem Aufsatz *Die Genesis- und Proverbienlesung der koptischen Quadragesima und Karwoche* (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 10 [1936] 174-80) überzeugend nachgewiesen, daß der koptische Ritus hier beim Ritus von Jerusalem eine Anleihe gemacht hat. Heiming nahm damit Stellung gegen Anton Baumstark, der in seinem Aufsatz *Die alttestamentliche quadragesimale Schriftlesung des koptischen Ritus* (OrChr 25/26 [1928/29] S. 37-58) sich für Konstantinopel als Ursprungsland entschieden hatte.

Heiming hatte auch richtig gespürt, daß es mit diesen Lesungen aus der Genesis während der 4. Fastenwoche in Jerusalem etwas Besonderes auf sich haben muß. Zwar ist der Gegensatz zum Ansatz der Lesung am Montag der 3. Fastenwoche (27, 2!) nicht so schroff-konträr, wie er sich ihm nach der falschen Angabe bei Baumstark-Kluge offenbaren mußte. Denn die von Tarnischwili veröffentlichten Texte geben für den Montag der 3. Fastenwoche nicht 27, 2, sondern 37, 2 an! Aber auch so bleibt die Tatsache, daß die Lesungen während der 4. Fastenwoche in den georgischen Zeugen deutlichst herausfallen aus der Ordnung, welche diese Zeugen für die Lesungen aus der Genesis während der übrigen Fastenwochen einhalten.

Diese Tatsache wie auch die andere Tatsache, daß der Kopte nur die Genesislesungen der 4. Woche übernahm, lassen den Gedanken aufkommen, daß die Genesislesungen der 4. Woche nicht gemeinsam mit den übrigen Genesislesungen geschaffen wurden; ja, daß zur Zeit der Übernahme durch den Kopten nur diese Genesislesungen in der Fastenzeit (d.h. abgesehen von der Karwoche!) in Übung waren. Die Abgrenzung der Abschnitte im koptischen Ritus macht den Eindruck echter Ursprünglichkeit, weil die Lesung des Dienstag mit 28, 10 sich unmittelbar an 28, 9 am Montag anschließt.

Wir dürfen auch nicht sagen: die 4. Fastenwoche wurde aus den Proverbienlesungen « ausgespart », sondern müssen uns so fassen: die Proverbienlesungen wurden im koptischen Ritus um einen schon vorhandenen Kern von Genesislesungen herumgelegt!

Dagegen war Heiming nicht so glücklich, wenn er den Beginn der Lesungen aus den Proverbien im alten Armenier am Montag der 2. Fastenwoche (a.a. O. 178) mit 1, 2 auf « eine Verlesung von Zahlbuchstaben » zurückführte. Hier hat die jetzt neu veröffentlichte Hs. aus dem St. Jakobskloster zu Jerusalem die Lesung des Par. arm. 44 eindeutig bestätigt.

⁵⁹ Am Montag der 6. Woche.

wird zum König gesalbt) am 3. Dienstag; 1 Kön 17, 1-18, 9 (Goliath) am 5. Dienstag; 1 Kön 23, 25-24, 23 (Davids Großmut gegenüber Saul) am 6. Donnerstag.

Das Buch der Sprüche erscheint in der älteren Schicht der Georgier nur ein einziges Mal mit einer Lesung, die über den Bestand im alten Armenier hinausgreift: aber der Befund zeigt dieses Mal kein einheitliches Bild: der Lathalensis bietet am 5. Di Prov 30, 1-8; der Kalensis kennt diese Perikope nicht, bietet an ihrer Statt eine Lesung aus Job. Der Kalensis hat dagegen am 6. Freitag Prov 24, 22-25, eine Lesung, die der Lathalensis überhaupt nicht kennt und die der Parisinus bereits am 5. Dienstag — und dazu noch in einer Erweiterung — kennt. Es scheint, als mache sich hier bereits im Lathalensis wie im Kalensis jene Strömung bemerkbar, die später im Parisinus zu einer so starken Vermehrung der Lesungen aus diesem Buche der Sprüche führte.

Das Buch Job setzte in der Ordnung, die im alten Armenier greifbar wird, erst mit 6, 2 ein. Sehr beachtenswert ist nun, daß die ältere Schicht der Georgier die erste Fastenwoche benutzt, um den ganzen Stoff, der vor diesem Beginn liegt, unterzubringen: 1, 1-1, 22 am 1. Montag; 2, 1-3, 26 am 1. Dienstag; 4, 1-5, 27 am 1. Donnerstag. Dann erscheint das Buch Job in dieser Schicht nicht mehr; abgesehen von jener Ausnahme, die wir eben berührten: Job 29, 1-30, 10 am Dienstag der 5. Woche im Kalensis.

Auch die Ausbeute aus den Büchern der Propheten, die die Redaktoren der älteren Schicht gemacht haben, ist nicht gerade als gering anzuschlagen. Mit einer einzigen Ausnahme⁶⁰ kommt an jedem neu zu besetzenden Tag ein Abschnitt aus den Propheten zur Verlesung, wie folgende Übersicht zeigt:

Tag	1. Woche	3. Woche	4. Woche	5. Woche	6. Woche
Mo	Osee	Amos	Ezechiel	Sophonias	Michaeas
Di	Nahum	Michaeas	Isaias		Ezechiel
Do	Jeremias	Isaias	Ezechiel	Malachias	Ezechiel

Im einzelnen:

Osee 14, 2-14, 10	am 1. Mo
Amos 5, 4-5, 15	am 3. Mo
Michäas 6, 1-6, 9a	am 3. Di
7, 7-7, 20	am 6. Do
Nahum 1, 3-2, 1	am 1. Di
Sophonias 1, 14-2, 3	am 5. Di

⁶⁰ Vgl. das eben über die Lesung aus Prov in der Hs. von Lathal am 5. Dienstag Gesagte.

Malachias 3, 7-3, 12	am 5. Do
Isaias 57, 15-57, 19	am 3. Do
56, 1-56, 5	am 4. Di ⁶¹
Jeremias 5, 20-5, 29	am 1. Do
Ezechiel 18, 1-18, 10	am 4. Mo
34, 1-34, 27	am 4. Do
37, 21-37, 26	am 6. Di
3, 17-3, 21	am 6. Do

An diese Lesungen schließt⁶² sich eine Psalmodie an. Die folgende Übersicht gibt Auskunft über die ausgewählten Texte⁶³.

Tag	Lathal	Kala	Parisinus
1. Montag	Ps. 50, 19 st. 50, 3	Lücke	Ps. 50, 19 st. 50, 3
1. Dienstag	keine Angabe	Lücke	Ps. 85, 6 st. 85, 1 ⁶⁴
1. Donnerstag	Ps. 37, 22 st. 37, 2	Lücke	Ps. 37, 22 st. 38, 2 ⁶⁵
3. Montag	Lücke	Lücke	Ps. 24, 11 st. 24, 1
3. Dienstag	Ps. 5, 3 st. 5, 2	Ps. 5, 3 st. 5, 2	Ps. 5, 3 st. 5, 2
3. Donnerstag	Ps. 4, 4 b st. 4, 2	keine Angabe	Ps. 4, 4 b st. 4, 2
4. Montag	Ps. 115, 9 st. 115, 1	keine Angabe	Ps. 115, 9 st. 115, 1
4. Dienstag	Ps. 27, 2 st. 27, 1	Lücke	Ps. 27, 2 st. 27, 1
4. Donnerstag	Ps. 60, 2 st. 60, 3	Lücke	Ps. 60, 2 st. 60, 3
5. Montag	Ps. 63, 2 st. 63, 2 b	keine Angabe	Ps. 63, 2 st. 63, 2 b

⁶¹ In der Hs. von Kala am 5. Dienstag; vgl. Anm. 60.

⁶² Über das andersartige Verhalten der Hs. von Kala in dieser Anordnung ist oben S. 24 das Nötige gesagt worden.

⁶³ Im folgenden bedeutet Ps. soviel wie unsere Antiphon und st(ichos) soviel unser Versikel.

⁶⁴ Tarchnischwili gibt Ps. 16, 1 und V. 16, 6 an. Besser wäre gewesen: Ps. 85, 6 und V. 85, 1. Das entspricht einzig dem altüberlieferten Verhältnis von Antiphon und Versikel. Vgl. Anm. 17.

⁶⁵ Vgl. Anm. 50.

5. Dienstag	Ps. 53, 3 st. 53, 4	Ps. 53, 4 st. 53, 3	Ps. 53, 3 st. 53, 4
5. Donnerstag	Ps. 114, 1 st. 114, 2	Ps. 114, 1 st. 114, 2	Ps. 114, 1 st. 114, 2
6. Montag	Ps. 83, 9 st. 83, 2	keine Angabe	Ps. 83, 9 st. 83, 2
6. Dienstag	Ps. 22, 6 st. 22, 4	Ps. 22, 6 st. 22, 4	Ps. 22, 6 st. 22, 4
6. Donnerstag	Ps. 142, 1 st. 142, 7	Ps. 142, 1 st. 142, 1 b	Ps. 142, 1 st. 142, 7

Lathalensis und Parisinus stimmen — bis auf eine einzige kleine Differenz⁶⁶ — genauestens überein; ein Zeichen, mit welcher Gewissenhaftigkeit die Überlieferung gewahrt wurde. Auch die beiden Abweichungen in der Ordnung der Hs. von Kala (einmal Tausch von Antiphon und Vers; ein anderes Mal ein anderer Vers) zeugen ebenfalls für diese Treue.

In der Auswahl selbst ist keinerlei Spur von einem Psalterium currens festzustellen — ganz im Gegensatz zur Ordnung im alten Armenier, in welchem alle Mittwoche und Freitage durch ein offenkundiges Band der Auswahl nach dem Psalterium currens verknüpft sind⁶⁷ — wie die folgende Übersicht zeigt.

1. Mittwoch :	Ps. 50	4. Mittwoch :	Ps. 76
1. Freitag	Ps. 40	4. Freitag	Ps. 82
2. Mittwoch :	Ps. 56	5. Mittwoch :	Ps. 83
2. Freitag :	Ps. 64	5. Freitag :	Ps. 84
3. Mittwoch :	Ps. 70	6. Mittwoch :	Ps. 85
3. Freitag :	Ps. 74	6. Freitag :	Ps. 87

An jedem Tag wird auch bei den neuen Gottesdiensten der georgischen Schicht der Gottesdienst in einer der traditionellen Kirchen Anastasis oder Sion abgehalten; und zwar in der *Anastasis* : am Montag, Dienstag und Donnerstag der 1. und der 2. Woche; am Montag der 3. Woche; am Dienstag und Donnerstag der 6. Woche; in *Sion* : am Dienstag und Donnerstag der 3. Woche; am Montag, Dienstag, Donnerstag der 4. und der 5. Woche; am Montag der 6. Woche. Eine Abweichung von der alten Überlieferung

⁶⁶ S. Anm. 65 und die dazu gehörige Stelle im Corpus.

⁶⁷ Daraus ergibt sich, daß die Ordnung der Mittwoche und Freitage früher erfolgte als die Ordnung der übrigen drei Tage der zweiten Woche. Das ist für die Beurteilung der Entstehung der Ordnung der 2. Fastenwoche von größter Bedeutung.

zeigt die Ordnung der Hs. von Lathal, wenn sie für den Freitag der 3. Woche die Anastasis als *statio* angibt.

Als völlige Neuheit kommt zu diesem Textgut eine Auswirkung der Entwicklung der kirchlichen Dichtung : als Auftakt zu Beginn eines jeden Gottesdienstes — auch bei jenen, die schon im alten Armenier bezeugt sind — findet sich ein Troparion.

Dieses ist freilich jedesmal nur mit den Anfangsworten zitiert. Es ist mir nicht gelungen — selbst nicht mit der umfangreichen Sammlung von *initia* der Enrica Follieri⁶⁸ — auch nur einen einzigen Text in dem griechisch erhaltenen Material nachzuweisen. Dennoch dürfte nicht daran zu zweifeln sein, daß es sich hier ausnahmslos um Textgut handelt, das aus dem Griechischen übersetzt wurde. So weit die Anfangsworte einen Rückschluß auf den Gesamtinhalt der einzelnen Troparien zulassen, sind alle Troparien auf den Geist der Fastenzeit eingestellt. Auch das Troparion des Montags der 5. Woche, das auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Bezug nimmt; denn dieses wurde am Tage zuvor als Evangelium verlesen.

Eine Ausnahme von dieser Regel scheint das Troparion zu bilden, das an allen Mittwochen und Freitagen zu singen ist. Es beginnt mit « *Te decet hymnus* ». Das läßt darauf schließen, daß sein Inhalt sich auf die Stationskirche bezieht.

Besonderheiten des *nur im Parisinus* bezeugten Textgutes :

Auf einige dieser Besonderheiten konnten wir schon aufmerksam machen, als wir die Kriterien besprachen, die uns zwingen, zwischen einer älteren und einer jüngeren Schicht bei den georgischen Zeugen zu unterscheiden.

Dazu kommen noch folgende Besonderheiten :

Auffallend erscheint die Verflechtung der Lesungen aus dem Buch der Sprüche während der Fastenzeit mit den Lesungen aus demselben Buch an den übrigen Tagen des Kirchenjahres⁶⁹ : am Montag der 1. Fastenwoche setzt die Lesung mit Prov 2, 17 ein. Dieser Ansatz wirkt wie geplant, wenn man bedenkt, daß Prov 1, 2-1, 33 (= Schluß des 1. Kapitels) in der 2. Fastenwoche ihren Platz hatten und 2, 1-2, 16 für den 4. Fastensonntag vorgesehen ist. — An das Ende der Lesung am Montag der 1. Fastenwoche (3,17) schließt sich unmittelbar mit 3, 18 die Lesung aus den Prov am 14. September an. Diese Lesung reicht bis 3, 23. Mit 3, 24 setzt die Lesung aus Prov am Donnerstag der 4. Fastenwoche ein! Diese reicht bis 4, 9. Mit 4, 10 beginnt die Lesung aus den Prov am 6. Fastensonntag! Diese reicht

⁶⁸ Henrica Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae Graecae*. 6 Bde Rom 1960/66 = *Studi e Testi* 211/5.

⁶⁹ Vgl. Anm. 44.

bis 4, 19. Mit 4, 20 setzt die Lesung aus den Prov am Freitag der 4. Fastenwoche ein!

Die Lesung aus den Prov am Mittwoch der 5. Fastenwoche setzt mit 8, 11 ein; mit 8, 11 a hatte aber die Lesung aus den Prov am 24. Juni geendet. Die Lesung am Mittwoch der 5. Fastenwoche reicht bis 8, 21 b. Mit 8, 22 setzt die Lesung aus den Prov bei der eucharistischen Feier von Weihnachten ein!

Am Samstag der 2. Fastenwoche hatte die Lesung aus Prov mit 10, 9 geendet. Am Montag der 3. Fastenwoche setzt der zweite Teil der Lesung aus den Prov mit 10, 10 ein. Diese Lesung reicht bis 10, 19; mit 10, 20 setzt die Lesung aus den Prov am 1. Januar ein!

Der erste Teil der Lesung aus den Prov am genannten Montag der 3. Fastenwoche endet mit 11, 29; mit 11, 30 setzt die Lesung am 25. März ein! Diese reicht bis 12, 4; 12, 5 ist der Beginn der Lesung am Donnerstag der 3. Fastenwoche!

Das Ende dieser Lesung (12, 24) schließt unmittelbar an den Beginn der Lesung des 27. September an (12, 25). — Das Ende der Lesung am 5. Freitag (23, 14) geht unmittelbar über in den Beginn der Lesung am 5. Samstag! (23, 15) — Das Ende der Lesung am 5. Dienstag (24, 25) ist nur um 2 Verse getrennt vom Beginn der Lesung am 6. Dienstag (24, 28). Das Ende der Lesung dieses 6. Dienstags (31, 9) leitet unmittelbar zum Beginn des zweiten Teiles der Lesung des 6. Freitag über (31, 10). — Das Ende der Lesung des 6. Donnerstags (29, 1) leitet unmittelbar über zum Beginn der Lesung am 22. Januar (29, 2). Das Ende dieser Lesung des 22. Januar (29, 6) schließt unmittelbar an den Beginn des ersten Teiles der Lesung am 6. Freitag an (29, 7).

Die Fülle dieser Beispiele verbietet es, hier an bloße Zufälle zu denken. Wir können also erschließen, mit welcher Sorgfalt hier die Redaktoren vorgegangen sind. Wir werden aber auch zu dem weiteren Schluß gedrängt, daß diese Redaktoren ihre Arbeit erst vornahmen, nachdem wenigstens die Haupttexte des übrigen Kirchenjahres schon festlagen.

Aus dem Buch Job haben die Redaktoren der durch die Hs. von Paris vertretenen Ordnung den Block 25, 2-31, 40 aufgenommen. Dabei bleibt aber zunächst überraschend, daß nur die 2. und die 5. Fastenwoche mit Lesungen aus diesem Block bedacht wurden. Auch die Verteilung im einzelnen gibt Rätsel auf: am 2. Dienstag setzt sie mit 25, 2 ein und reicht bis zum Ende des 26. Kapitels. 27, 1 ff. erscheint aber erst am 5. Mittwoch, während 29, 2-30, 10 schon für den 2. Montag bezeugt ist. In genau derselben Abgrenzung erscheint dieser Abschnitt noch einmal am 5. Dienstag, während am 5. Montag bereits 30, 11-31, 3 zur Verlesung kam!

Das Buch « Weisheit » wird weder von der Ordnung des alten Armeniers

noch von derjenigen der älteren Schicht in den georgischen Zeugen an unseren Fasttagen benutzt. Im Parisinus nimmt es die Rolle eines Auswechselstückes zum Buch der Proverbien ein; denn es steht nie an Tagen, für die eine Lesung aus den Proverbien vorgesehen ist. Folgende Abschnitte sind für folgende Tage angegeben :

Weish 1, 1-2, 4	für den Dienstag der 1. Fastenwoche
dasselbe	für den Mittwoch der 2. Fastenwoche
Weish 14, 11-15, 3	für den Freitag der 3. Fastenwoche

Ob man die Tatsache, daß die von der jüngeren georgischen Schicht neu ausgewählten Perikopen besonders bedeutsame und einprägsame Abschnitte aus dem AT bieten (Noe; Turmbau zu Babel; Barlaam; Mosis Tod; Ruth -ganz!; usw usw) auch als charakteristisch bezeichnen soll, möchte ich dahingestellt sein lassen .

Dagegen dürfte das Fehlen einer Berücksichtigung des *Laufes* des betreffenden Buches wohl als kennzeichnend angesprochen werden. So steht Gen 9, 20-11, 32 am Mittwoch der 1. Fastenwoche zwischen Gen 25, 11-26, 25 am vorausgegangenen Dienstag und Gen 28,5-29,35 am folgenden Donnerstag; Dt 34, 1-34, 12 am Freitag der 4. Fastenwoche zwischen Dt 10, 12-11, 29 desselben Freitag und 11, 30-12, 27 des kommenden Freitag; 1 Kön 7, 3-7, 13 am Dienstag der 4. Fastenwoche zwischen 1 Kön 16, 1-16, 23 am vorausgegangenen Dienstag und 1 Kön 17, 1-18, 9 am folgenden Dienstag, wobei noch besonders zu beachten ist, daß 17, 1 sich unmittelbar an 16, 23 anschließt! Prov 3, 24-4,9 am Donnerstag der 4. Fastenwoche hat zwei Tage vorher schon Prov 15, 32-16, 21 vor sich! Ähnlich Prov 8, 11-8, 21 am Mittwoch der 5. Fastenwoche; tags zuvor bereits Prov 30,1-30, 14 und 24, 23-25! Ja, in ein und derselben Perikope ein und desselben Tages (Montag der 3. Fastenwoche) geht Prov 11, 17-11, 29 dem Abschnitt Prov 10, 10-19 voraus!

Auch die aus dem Buch Job neu ausgewählten Stücke sind nicht nach dem *Lauf* des Buches geordnet und auch nicht in die bereits bestehende Ordnung der älteren Schichten entsprechend eingefügt.

C

Diese Entwicklung der Liturgie der Fastenzeit im vorbyzantinischen Jerusalem gewinnt noch mehr Relief, wenn wir sie jener Entwicklung gegenüberstellen, die sich uns in späteren Zeugen des armenischen Lektionars offenbart. Letztere Entwicklung wurde bereits greifbar in jenem Zeugen, den Conybeare bei seiner Übersetzung des Par. arm. 44 mit-

herangezogen hatte⁷⁰. Die Art, wie er dort in die Anmerkungen verwiesen wurde, ließ indessen seine Eigenständigkeit nicht so deutlich hervortreten. Erst als N. Adontz den entsprechenden Text nach der Hs. 169 der Mechitharistenbibliothek zu Venedig — unter Heranziehung der Hs. 285 derselben Bibliothek und der Hs. 3 der Mechitharistenbibliothek 3 zu Wien und der Hs. 898 zu Edschmiatzin und der Hs. 2 des armenischen Seminars zu Rom — veröffentlichte⁷¹, wurde das spätere Stadium dieser Entwicklung deutlicher greifbar. Aus diesen Dokumenten läßt sich folgendes herausheben :

I. Beharrung auf dem Zustand des alten Armeniers :

1. bezüglich der Zahl der Lesungen : sie ist nicht gewachsen.
2. bezüglich der Verteilung der Lesungen : nur die Tage, die auch der alte Armenier berücksichtigt, weisen Lesungen auf.
3. bezüglich der Abgrenzung der Lesungen : es finden sich nur ganz unbedeutende Verschiebungen⁷².
4. bezüglich der Wahl der Kirche : nur am 2. Montag in der Sionskirche anstatt in der Anastasis.
5. bezüglich der Stunde des Gottesdienstes : immer zur 10. Stunde.

II. Eine Weiterentwicklung zeigt sich im Rahmen der Lesungen für die Katechumenen. Man benutzt diese Lesungen, um die noch freien Tage auch mit einem Gottesdienst zu versehen. Die Zahl dieser freien Tage beträgt 15, das sind die Montage, Dienstage und Donnerstage der 1., 3., 4., 5. und 6. Fastenwoche. Da die Zahl der Lesungen für die Katechumenen aber 19 beträgt, sieht man sich gezwungen, an einigen Tagen mehr Lesungen zu nehmen.

In der Durchführung dieser Grundlinien zeigen sich im einzelnen wieder Unterschiede. So beläßt eine erste Gruppe von Zeugen diese Lesungen — nach dem Vorbild der Ordnung im alten Armenier — noch geschlossen vor dem Corpus der übrigen Lesungen für die Fastenzeit. Hierhin gehört das Bruchstück des Lektionars, das uns in nr. 3 der Bibliothek der Wiener Mechitharisten erhalten ist. Da lesen wir :

⁷⁰ Vgl. Anm. 9.

⁷¹ N. Adontz, *Les fêtes et les saints de l'Église arménienne* = Revue de l'Orient Chrétien 26 (1927/28) 74-104 und 225-78. Die Angaben, die wir im Verlauf der Darlegungen zitieren, finden sich auf den SS. 225 ff.

⁷² Am Mittwoch der 2. Woche beginnt die Lesung aus Ex erst 2, 11 während die alte Fassung 2, 1 angibt; am Mittwoch der 4. Fastenwoche setzt die Lesung aus Joel erst mit 4, 1 ein, während die ältere Fassung wie auch die Georgier 3, 1 angeben; am Mittwoch der 6. Woche beginnt die Lesung aus Exodus erst bei 10, 1 — genau wie bei den Georgiern — während die alte armenische Überlieferung schon bei 4, 21 einsetzt.

	14. Lesung :	1 Kor 15, 1 ff.
Dienstag :	15. Lesung :	Daniel 7, 2 ff.
	16. Lesung :	1 Kor 12, 1 ff.
	17. Lesung :	1 Kor 12, 8 ff.
Donnerstag :	18. Lesung :	Ez 3, 22 ff.
	19. Lesung :	1 Tim 3, 22 ff.

Wir haben also deutlich das Ende dieser Lesungen vor uns; das Bruchstück setzt im Montag der 6. Fastenwoche ein.

Eine zweite Gruppe von Zeugen stellt ein schon fortgeschritteneres Stadium der Entwicklung dar: sie ordnet die Lesungen für die Katechumenen in das Corpus der übrigen Lesungen für die Fastenzeit ein. Nach Venedig, Mechitharistenbibliothek nr. 169 erhalten wir folgendes Bild von dieser neuen Ordnung:

1. Montag :	Is 1, 16 ff.
1. Dienstag :	Ez 18,20 ff.
1. Donnerstag :	Röm 6, 3 ff.
3. Montag :	1 Kor (lies: Kol 2, 8 ff.)
3. Dienstag :	Hebr 11, 1 ff.
3. Donnerstag :	Is 45, 17 ff. und Eph 3, 14 ff.
4. Montag :	Jer 39, 19 ff.
4. Dienstag :	Job 38, 2 ff. und 1 Kor 8, 5 ff.
4. Donnerstag :	Hebr 1, 1 ff.
5. Montag :	Is 7, 10 ff.
5. Dienstag :	Is 53, 1 ff.
5. Donnerstag :	1 Kor 15, 1 ff.
6. Montag :	Dan 7, 2 ff. und 1 Kor 12, 1 ff.
6. Dienstag :	1 Kor 12, 8 ff.
6. Donnerstag :	Ez 37, 1 ff. und 1 Tim 3, 14 ff.

Eine Spielart innerhalb dieser Gruppe offenbart das Bruchstück der Hs. nr. 3 der Mechitharistenbibliothek zu Wien, das mit dem 6. Montag einsetzt und für diesen 6. Montag noch 1 Kor 15, 1 ff. angibt, eine Lesung, die in dem eben angeführten Zeugen noch für den 5. Donnerstag vorgesehen war. Dafür rücken in der Wiener Hs. Dan 7, 2 ff. und 1 Kor 12, 1 ff. auf den 6. Dienstag.

Und eine dritte Spielart zeigt uns die unter Anm. 70 angeführte Hs. der Bodleiana. Hier ist 1 Kor 8, 5ff. bereits am 4. Donnerstag; Hebr 1, 1 ff. am 5. Montag; Is 7, 10 ff. am 5. Dienstag; Is 53, 1 ff. am 5. Donnerstag; 1 Kor 15, 1 ff. stellt dann am gleichen Tag den Anschluß wieder her.

Einen ganz anderen trend offenbaren uns die Angaben in der Hs. Chigi

arm 1.⁷³ Hier fehlen an sämtlichen Freitagen die Lesungen aus Isaias; ebenso am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche die Lesungen aus den Prov.; ebenso am Dienstag derselben zweiten Woche die Lesung aus Jeremias. Das ist offenkundiger Schwund; um so offenkundiger, als am genannten Donnerstag der zweiten Woche die — wegen des Ausfallens der zweiten Lesung aus den Proverbien — in Wahrheit zweite Lesung, noch als dritte Lesung gezählt ist.

Derselbe trend zum Schwund offenbart sich bei den Lesungen für die Katechumenen: die Hs. bietet nur die Lesungen: 2-8-9-15-18. Auch sonst lassen sich gleichgeartete Auslassungen beobachten: so in der Epiphaniennacht⁷⁴.

⁷³ Eugenius Tisserant, *Codices Armeni Bybliothecae Vaticanae ...* (Rom 1927) 358.

⁷⁴ Von diesen Untersuchungen fällt auch Licht auf die « Lectiones ex libris historicis V.T. desumptae », die im Borg. arm. 24 (Tisserant a.a.O. 29) in ihrer Zusammenstellung den Leser zunächst überraschen. Es handelt sich da um nichts anderes als um Lesungen zur Fastenzeit und zur Karwoche, wie folgende Übersicht eindeutig dartut:

Gen 1,1-3,20 bestimmt für den Montag der Karwoche;

Gen 6, 9-9,17 bestimmt für den Dienstag der Karwoche;

Gen 18,1-19,30 bestimmt für den Mittwoch der Karwoche;

Gen 22,1-22,18 bestimmt für den Donnerstag der Karwoche;

Ex 1,1-5, 3 bestimmt für die 6. Mittwoch der Fastenzeit;

Ex 12,1-12, 21 und 14, 24-15, 21 bestimmt für die Osternacht.

Dt 6, 4-11, 25 bestimmt für die 6. Freitage der Fastenzeit.

Daniel bar Maryam

Ein nestorianischer Kirchenhistoriker*

von

Erika Degen

I. Die Aufgabe

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einem syrischen Kirchenhistoriker des 7. Jahrhunderts, Daniel bar Maryam. Da nur verstreute Nachrichten über seine Werke und wenige Auszüge aus seiner Kirchengeschichte überliefert sind, besteht eine der beiden Aufgaben in der Sammlung der Erwähnungen und Exzerpte. Den Ausgangspunkt bilden die Angaben Anton Baumstarks in seiner «Geschichte der syrischen Literatur»¹, die sich um einige Hinweise in syrischen Quellen ergänzen lassen.

Mit der Zusammenstellung der Kenntnisse, die uns durch syrische und arabische Quellen über Daniel bar Maryam und seine Kirchengeschichte überliefert sind, ist die Grundlage für die zweite Aufgabe gegeben, nämlich für eine Überprüfung der These Jean-Baptiste Chabots, daß Daniel bar Maryam mit Daniel bar Ṭūbānīṭā zu identifizieren sei.

II. Die politische und kirchliche Lage Mesopotamiens

Ein kurzer Überblick über die Geschichte Mesopotamiens während des 5. - 7. Jahrhunderts mag die äußeren Umstände verdeutlichen, unter denen sich die kirchengeschichtlichen Entwicklungen und Entscheidungen vollziehen².

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts liegt die politische Macht über das Zweistromland bei den Herrschern des oströmischen Reiches (Hauptstadt

* Diese Untersuchung hat der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn als Magisterschrift vorgelegen; an der Arbeit wurden nur geringfügige Änderungen vorgenommen. — Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau, der mich in das Studium der Ostkirchengeschichte einführte und das Thema der Arbeit anregte.

¹ GSL, S. 207.

² Vgl. zu diesem und zum nächsten Abschnitt W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, S. 1-4.

Konstantinopel) einerseits und bei der Dynastie der Sassaniden als den Beherrschern des Perserreiches (Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon) andererseits. Die Grenze zwischen beiden Machtbereichen verläuft seit dem Friedensschluß des oströmischen Kaisers Jovian mit dem Sassaniden Šāpūr II. im Jahre 363 n.Chr. westlich der Linie Nisibis — Ṭūr ‘Aḏdīn — Ḥābōr, also mitten durch Mesopotamien³. In der Folgezeit kommt es immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Oströmern und Persern, bei denen die Feinde oft weite Kriegszüge in das gegnerische Land unternehmen, unter denen besonders die Zivilbevölkerung zu leiden hat. Erst zu Beginn des 7. Jahrhunderts gelingt es den persischen Heeren unter Chosrau II. Parwēz, das römische Mesopotamien, Syrien, Palästina und Ägypten zu erobern und durch Kleinasien bis nach Byzanz vorzudringen. Sehr bald erfolgt der Rückschlag durch das siegreiche Vorrücken des Kaisers Heraklius.

Durch die lange Kriegsführung mit Byzanz und durch innere Streitigkeiten ist das sassanidische Reich so geschwächt, daß es den bald darauf erfolgenden Ansturm der muslimischen Araber nicht aufzuhalten vermag. Die Entscheidungsschlacht der Araber gegen die Perser fällt im Jahre 636 und endet mit einem Sieg der Araber. Nach der Ermordung des letzten Sassaniden Yezdegerd III. in der Nähe von Merw (651) schlagen alle Versuche der Perser, den Arabern erfolgreich Widerstand zu leisten, fehl⁴. Dem militärischen Vordringen der Araber folgt bald darauf die Ausbreitung des Islam.

Bereits im 2. und 3. Jahrhundert erfolgt nach der Chronik von Arbela die Ausbreitung des Christentums über Syrien nach Mesopotamien und in die Persis⁵. Während der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen

³ G. Widengren, *Geschichte Mesopotamiens*, in: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed*, Leiden/Köln 1966, (HO 1.Abt., 2.Bd.) S. 25.

⁴ G.E. von Grunebaum, *Der Islam*, in: *Propyläen-Weltgeschichte*, 5.Bd., Berlin-Frankfurt-Wien 1963, S. 61.

⁵ Zur Geschichte der nestorianischen Kirche vgl. B. Nikitine, Art. *Nestorianer*, in *Enzyklopädie des Islām*, Leiden/Leipzig 1936, Bd.3, S. 975-979; E. Tisserant, Art. *L'église nestorienne*, in: *DThC* Bd.11,1 Sp. 157-323; B. Spuler, *Die nestorianische Kirche*, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden/Köln 1961, (HO 1.Abt., 8. Bd., 2.Absch.) S. 120-169. — Zur Chronik von Arbela vgl. E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915, phil.-hist. Klasse Nr. 6) und *Vom Christentum in der Persis* in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, Bd.39, S. 958-980; ferner J. Assfalg Art. *Chronik von Arbela*, in: *Kindlers Literaturlexikon*, Bd. 1, Zürich 1965, Sp. 2566-2567. — Zur Entwicklung des Christentums in Mesopotamien vgl. auch W.de Vries, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos?*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Vol. 3, Orient Chrétien, 2. part., Città del Vaticano 1964 (Studi e Testi 233), S. 429-450.

Oströmern und Persern geraten die persischen Christen wegen ihrer Verbindungen zu den Patriarchaten von Antiochien und Konstantinopel ständig erneut in den Verdacht, landesverräterische Beziehungen zu den Staatsfeinden Persiens zu unterhalten. Hinzu kommt, daß sie sich der persischen Staatsreligion, dem Zoroastrismus, nicht anschließen, und daher zwar zeitweise als Andersgläubige geduldet werden, oft aber unter schwersten Verfolgungen zu leiden haben. Beides trägt dazu bei, daß die persische Kirche im Laufe des 5. Jahrhunderts zu größerer Selbständigkeit gelangt. Im Jahre 410 werden auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon von den versammelten persischen Bischöfen die Beschlüsse des Konzils von Nicäa angenommen und damit der Anschluß an die dogmengeschichtliche Entwicklung der übrigen Kirche vollzogen. Zugleich wird die Vorrangstellung des Metropoliten von Seleukia-Ktesiphon gegenüber allen persischen Bischöfen kirchenrechtlich festgelegt. Auf einer Synode des Jahres 424 wird das Appellationsrecht der persischen kirchlichen Amtsträger an den Patriarchen von Antiochien aufgehoben⁶. Damit ist organisatorisch die Selbständigkeit der persischen Kirche erreicht. Die Trennung auf dogmatischem Gebiet wird endgültig durch die Annahme der Lehre des auf dem Konzil von Ephesus (431) verurteilten Nestorius auf der Synode zu Bēt Lāpāṭ im Jahre 483 vollzogen. Trotzdem verbessert sich das Verhältnis des persischen Staats zu den Christen nicht wesentlich. Immer wieder kommt es zu Christenverfolgungen und zu Eingriffen des persischen Herrschers in die kirchliche Verwaltung, etwa indem er die Neuwahl des Katholikos verhindert. Es ist daher verständlich, daß die Christen den vordringenden Arabern wenig oder gar keinen Widerstand entgegensetzen, und bereit sind, die Sieger als die Befreier von den bisherigen Unterdrückungen zu begrüßen. In den ersten beiden Jahrhunderten nach der Eroberung verhalten sich die Araber in der Regel tolerant gegenüber der nicht-arabischen Bevölkerung. Aber die Nestorianer — und die Christen überhaupt — bleiben in dem sich neubildenden Staat eine religiöse Minderheit, die auf Duldung durch die andersgläubigen Herrscher angewiesen ist.

Eine besondere Stellung nimmt das Mönchtum in der nestorianischen Kirche ein, das sich in Syrien und Mesopotamien unabhängig vom ägyptischen entwickelt hat⁷. Es ist stark asketisch bestimmt und gerät aus diesem Grunde im 5. Jahrhundert in Gegensatz zur kirchlichen Hierarchie,

⁶ So O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart/Wien 1900, S. 55, 56 und B. Spuler, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), S. 123. Anders neuerdings W. de Vries, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), der die persische Kirche für von vornherein autonom hält.

⁷ Vgl. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I. 1958 (CSCO 184), II. 1960 (CSCO 197).

als asketische Vorschriften für Kleriker aufgehoben werden⁸. Von der kirchlichen Leitung mehr gehindert als gefördert, verliert es an Einfluß im öffentlichen Leben. Erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts tritt unter Abraham von Kaškar und seinen Schülern eine Neubelebung des Mönchtums ein, die auch zu einer stärkeren literarischen Betätigung der Mönche führt.

Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung berichtet der Nestorianer Mārī ibn Sulaimān (12. Jhd) zweimal in seiner Patriarchengeschichte. Die erste Bemerkung befindet sich in der Erzählung über den Patriarchen Pāpā⁹ (um 320) und lautet :

وفي أيامه بدأ يكتب الاقلاسيطيات

« Und in seinen Tagen begann man Kirchengeschichten zu schreiben ».

Der zweite Hinweis steht in dem Abschnitt über den Patriarchen Išo'yahb III. (um 650)¹⁰ und hat folgenden Wortlaut¹¹ :

وكان في أيامه عدة ملافنة وبدا يكتب الاقلاسيطيقى

« In seinen Tagen gab es viele Lehrer¹²; und man begann Kirchengeschichte zu schreiben »¹³.

Mārī läßt in seinem Werk diese beiden Aussagen nebeneinander stehen. Das erste Zitat weist auf Euseb. Aufgrund des zweiten Zitats kann jedoch nur dann der Beginn der syrischen Kirchengeschichtsschreibung in die Mitte des 7. Jahrhunderts verlegt werden, wenn sich diese Angabe auch durch andere Nachrichten wahrscheinlich machen läßt. Leider sind jedoch die Anfänge der syrischen Kirchengeschichtsschreibung noch nicht erforscht.

Beide Sätze des Mārī verweisen auf das große Vorbild vieler syrischer Geschichtsschreiber, die ἐκκλησιαστικὴ (ἱστορία) des Euseb. Diese hat auf die gesamte syrische Geschichtsschreibung eingewirkt und muß schon

⁸ Vgl. B. Spuler, *op. cit.* (s.o. Anm. 5), S. 128-129.

⁹ H. Gismondi, *Maris Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum Commentaria ex codicibus vaticanis edidit ac latine reddidit*, 2 Bde. Rom 1896. 1899. Mārī arab. Text S. 8, lat. Übers. S. 7. — Eine entsprechende Stelle findet sich auch bei 'Amr, arab. Text S. 15, lat. Übers. S. 9.

¹⁰ Zur Datierung Išo'yahb's vgl. unten S. 48f.

¹¹ Mārī ed. H. Gismondi, *op. cit.* (s.o. Anm. 9), arab. Text S. 62, 63, lat. Übers. S. 55.

¹² Der hier verwendete Begriff für « Lehrer » stammt aus dem Syrischen; vgl. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2., vermehrte Aufl., 1954 (CSCO 147), S. 108.

¹³ Assemani schreibt diese Stelle 'Amr ibn Mattā zu, vgl. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 Bde, Rom 1719-1728, Bd. 3, 1, S. 148 Anm. 4, S. 633.

früh ins Syrische übersetzt worden sein¹⁴. Mehrere syrische Geschichtsschreiber nennen ihr Werk ebenso wie Euseb, auch wenn sie — wie Euseb — nicht ausschließlich Kirchengeschichte darstellen. Auch die Kirchengeschichte des Sokrates und die des Theodoret sind von nestorianischen Geschichtsschreibern benutzt worden¹⁵.

Ihren eigentlichen Ursprung hat die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung jedoch in den syrischen Märtyrerakten und Heiligenviten. Aus dieser literarischen Gattung entwickelt sich die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung, ohne sich je ganz von ihr zu trennen. Untersucht man den Beginn der nestorianischen Kirchengeschichtsschreibung genauer, so ergibt sich, daß die ersten Kirchengeschichten bereits im 6. Jahrhundert verfaßt wurden. Für die Chronik von Arbela des Mšihāzḳā¹⁶ nimmt Sachau die Mitte des 6. Jahrhunderts als Entstehungszeit an¹⁷. In die gleiche Zeit gehört die anonyme Geschichte der Märtyrer von Karkā d-Bēt Slōḳ¹⁸. Wenig später wird Grīgōr von Kaškar¹⁹, der unter dem Katholikos Saḫr-išo' (596-604) Metropolit von Nisibis wurde, seine Kirchengeschichte geschrieben haben. Sie ist uns nicht erhalten, wird aber im « Liber castitatis » des Išo'dnaḥ von Basra erwähnt²⁰. Am Ende des 6. Jahrhunderts hat Barḥaḏbšabbā aus Bēt 'Arbāyē²¹ seine Kirchengeschichte in 32 Kapiteln abgefaßt. Von der des Bar Saḥdē aus Karkā d-Bēt Slōḳ²², die noch in vorislamischer Zeit entstanden sein muß, sind nur Bruchstücke erhalten. Von den Zeitgenossen Išo'yahḥs III. sind Daniel bar Maryam und Miḳā aus Bēt Garmai als Verfasser kirchengeschichtlicher Werke bekannt²³. Ein weiterer Kirchenhistoriker aus dieser Zeit, Allāhāzḳā, wird von Elias bar Šināyā²⁴ für die Jahre 595/6 und 605/6 zitiert²⁵. Dem 7. Jahrhundert

¹⁴ Die älteste erhaltene syrische Handschrift der Kirchengeschichte des Euseb stammt aus dem Jahre 462; vgl. GSL, S. 59 Anm. 4.

¹⁵ Vgl. GSL, S. 106-107.

¹⁶ GSL, S. 134.

¹⁷ E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915, phil.-hist. Klasse, Nr. 6) S. 6.

¹⁸ GSL, S. 134.

¹⁹ GSL, S. 128.

²⁰ J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chastété*, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah, publié et traduit par J.-B. Ch., in : *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, Rom 1896, § 56.

²¹ GSL, S. 136 und A. Baumstark-A. Rücker, *Die syrische Literatur*, in : *Semitistik*, Leiden 1954, (HO 3. Bd., 2. und 3. Abschnitt) S. 180.

²² GSL, S. 135.

²³ GSL, S. 207.

²⁴ *Elias von Nisibis : Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum* I. Syrischer Text. 1910/1962, edidit E.W. Brooks (CSCO 62*), S. 124-125; Latein. Übers. von E.W. Brooks 1910/1954 (CSCO 63*), S. 60.

²⁵ GSL, S. 207.

gehören ferner noch der Metropolit Elias von Merw²⁶ an, dessen Kirchengeschichte in der Chronik von Se'ert erwähnt wird²⁷, und der anonyme Verfasser — ein Mönch — von Erzählungen aus der Welt- und Kirchengeschichte vom Tode Hormizds IV. bis zum Untergang des Sassanidenreiches²⁸.

Trotz der nicht geringen Zahl an Kirchengeschichten im 6. und 7. Jahrhundert ist es schwierig, den Gesamtcharakter dieser Literatur zu erkennen, da ein Teil der Werke vollständig verloren gegangen ist und andere nur noch in Bruchstücken erhalten sind. Eine Untersuchung der Überreste dieser Kirchengeschichten, die gerade für die Beurteilung der Anfänge nestorianischer Kirchengeschichtsschreibung wichtig wäre, fehlt bisher. Die Annahme, daß die nestorianische Kirchengeschichtsschreibung im wesentlichen erst unter dem Einfluß des Islam entstanden sei²⁹, ist jedoch bei dem aufgezeigten Sachverhalt nicht aufrecht zu erhalten.

III. Leben und Werk des Daniel bar Maryam

Die einzige Nachricht über Daniel bar Maryam, die einen Hinweis auf seine Lebenszeit enthält, findet sich im Kitāb al-miğdal des 'Amr ibn Mattā. Dort berichtet 'Amr folgendermaßen über den Patriarchen Iṣṣō'yahb III³⁰.

ايشوعياى الحزى. [هذا الاب...]. من بلد حزة... صار اسقفا على
 نينوى ثم مطران الموصل ولما توفى مارامه حضر مع الابا للاختيار... فاعطوه
 الطاعة واسيم فطرکا بالمداين... فى السنة الخامسة من خلافة عثمان وهى
 اثنين وستين وتسعمائة يونانية... وكان فى ايامه ربان قاميشوع ودانيال
 ابن مريم وميخا الجرمقانى وسرجيس الذى صار مطرانا لجندسابور واقام
 فى كرسيه خمسة واربعين سنة واستناح ايشوعياى سنة ٩٧١ يونانية...
 وكانت مدة رياسته تسع سنين وثلاثة شهور...

²⁶ GSL, S. 208.

²⁷ A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, in PO 13 (1919), S. 513.

²⁸ GSL, S. 207; *Chronicon anonymum*, in: *Chronica minora*, ed. J. Guidi, Syr. Text 1903/1960 (CSCO 1), S. 15-39; latein. Übers. 1903/1955 (CSCO 2), S. 13-32; Th. Nöldcke, *Die von Guidi herausgegebene Chronik*, übersetzt und commentiert, in: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, 128. Bd., 9. Abhandlung, Wien 1893, S. 1-48.

²⁹ So E. Sachau, *Die Christianisierungs-Legende von Merw*, in: *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht*, hg. von W. Frankenberg und F. Kuchler, Giessen 1918, S. 404.

³⁰ H. Gismondi, *op. cit.* (s.o. Anm. 9), 'Amr : arab. Text S. 56, lat. Übers. S. 32-33.

« Išo'yahb aus Ḥazza. [Dieser Vater ...] ... aus der Landschaft Ḥazza ... wurde Bischof von Ninive, darauf Metropolit von Mosul. Und als Maremmeh gestorben war, erschien er mit den Vätern zur Wahl, ... da gelobten sie ihm Gehorsam, und er wurde in al-Madā'in zum Patriarchen eingesetzt ... im 5. Jahre des Chalifats des 'Otmān, das ist das 962. (Jahr) der Griechen ... Und in seinen Tagen lebten Rabban Qāmīšō', Daniel bar Maryam, Mikā aus Bēt Garmai und Sergius, welcher Metropolit von Gundēsāpūr wurde und 45 Jahre lang seinen Sitz innehatte. Išo'yahb starb im Jahre 971 der Griechen ... Die Zeit seiner Leitung betrug 9 Jahre³¹ und 3 Monate ».

Daniel bar Maryam war also ein Zeitgenosse des Patriarchen Išo'yahb III³². Išo'yahb selbst wurde, nachdem er zunächst Bischof von Ninive und Metropolit von Mosul war, als Nachfolger des Maremmeh³³ zum Patriarchen gewählt und ordiniert. Das geschah nach 'Amr im 5. Jahr des Chalifen 'Otmān und im Jahre 962 der Griechen. 'Otmān ibn 'Affān, der 3. Chalif, regierte von 644-656 n.Chr. Das 5. Jahr seiner Regierung wäre dann das Jahr 649 n.Chr. Da 'Otmān aber erst im November des Jahres 644 n.Chr. die Nachfolge des Chalifen 'Omar antrat, fällt der größte Teil seines 5. Regierungsjahres in das Jahr 650 n.Chr.³⁴ Išo'yahb III. starb — nach 'Amr — im Jahre 971 der Griechen (= 660 n.Chr.³⁵). Berücksichtigt man, daß Išo'yahb in der kirchlichen Hierarchie nacheinander drei Ämter innegehabt hat, so kann man annehmen, daß er um 600, eventuell auch früher geboren ist. Seine von 'Amr genannten Zeitgenossen Rabban Qāmīšō',

³¹ H. Gismondi übersetzt hier irrtümlich « Sederat annis septem (!) et mensibus tribus ». Baumstark übernimmt diese falsche Angabe in GSL, S. 197 Anm. 8.

³² Zu Išo'yahb III. vgl. GSL, S. 197-200; W. Wright, *A short history of Syriac literature*, London 1894, S. 171-174; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3. Aufl., Paris 1907, S. 370-371; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, o.O., o.J. [1934] (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, Bd. 66) S. 99-100.

³³ Maremmeh war Patriarch von 644-647 oder von 647-650, vgl. W. Hage, *op. cit.*, (s.o. Anm. 2), S. 93.

³⁴ Das Jahr 962 nach der Seleukiden-Ära reicht vom 1. Okt. 650 bis zum 30. Sept. 651 n.Chr. Vgl. H. Lietzmann-K. Aland, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus*. 3. Aufl., Berlin 1956, (Sammlung Göschen Bd. 1085), S. 6, 7, 31; F. Wüstenfeld-E. Mahler, *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung*, 3. Aufl., bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden 1961, S. 59. — Nach den Angaben des 'Amr fand also die Ordination Išo'yahbs im Jahre 650 n.Chr. statt.

³⁵ H. Lietzmann-K. Aland, *op. cit.*, (s.o. Anm. 34), S. 31. — Aufgrund der Angaben des Elias bar Šināyā über Išo'yahb (ed. E.W. Brooks, *op. cit.*, s.o. Anm. 24, Text S. 54, Übers. S. 30) wird seine Amtszeit als Patriarch auch von 647/48 - 657/58 datiert. Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 1965 (CSCO 266), S. 297-299.

Daniel bar Maryam, Mikā aus Bēt Garmai und Sergius, Metropolit von Gundēšāpūr werden dann ebenfalls in der ersten Hälfte und um die Mitte des 7. Jhd. gelebt haben. Über Rabban Qāmīšō', den 4. Abt des Klosters Bēt 'Ābē, berichtet Thomas von Margā mehrmals in seiner *Historia Monastica*³⁶. Rabban Qāmīšō' war ebenso wie Išo'yahb III. ein Schüler des Gründers von Bēt 'Ābē, Mār Ya'qōb. Elias bar Šināyā erwähnt, daß Rabban Qāmīšō' im Jahre 32 der Hiğra gestorben sei³⁷. — Mikā aus Bēt Garmai³⁸ ist uns bekannt als der Verfasser einer Kirchengeschichte³⁹. Möglicherweise ist er identisch mit einem Lehrer Mikā, der von Thomas von Margā⁴⁰ erwähnt wird. Daten aus seinem Leben sind im übrigen nicht bekannt. — Sergius, der Metropolit von Gundēšāpūr (syr. Bēt Lāpat) wird noch in einem anonym überlieferten Geschichtswerk aus dem 7. Jhd. erwähnt, das Ereignisse aus der Kirchen- und Profangeschichte vom Tode Hormizds IV. bis zum Ende des Sassanidenreiches aufführt⁴¹. Dort wird er unter den Metropolit und Bischöfen genannt, die zur Zeit des Patriarchen Maremmeh⁴² lebten. — Man kann daher aufgrund der zitierten Bemerkung auch für Daniel annehmen, daß er in der ersten Hälfte des 7. Jhd. gelebt hat.

Eine allgemeine Nachricht über die Werke Daniel bar Maryams gibt der Nestorianer 'Abdīšō' bar Briḳā (gest. 1318 n.Chr.) in seinem Schriftstellerkatalog⁴³ :

ܕܢܘܨܢܐ ܕܡܪܝܝܡ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܡܝܩܐ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ
ܕܢܘܨܢܐ ܕܡܪܝܝܡ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܡܝܩܐ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ ܕܒܝܬ ܕܡܪܝܡ

« Daniel bar Maryam verfaßte eine Ekklesiastike, die in 4 Teile gegliedert ist, und ein Buch über die Erklärung des Chronikon »⁴⁴.

³⁶ *Thomas von Margā : The Book of Governors. The Historia Monastica of Th...*, ed. and transl. by E.A.W. Budge, 2 Bde., London 1893, z.B. Buch II, Kap. 1,8,9.

³⁷ = 652 n.Chr.; vgl. H. Lietzmann-K. Aland, *op. cit.*, (s.o. Anm. 35), S. 31. — Elias bar Šināyā, *op. cit.* (s.o. Anm. 24), Text S. 138, Übers. S. 67.

³⁸ GSL, S. 207/208, W. Wright, *op. cit.*, (s.o. Anm. 32), S. 183; R. Duval, *op. cit.*, (s.o. Anm. 32), S. 346; A. Scher, *Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux*, in : *ROC* 11 (1906), S. 1-33.

³⁹ Elias bar Šināyā, *op. cit.*, (s.o. Anm. 24), Text S. 123-125, Übers. S. 60, zitiert sie für die Jahre 906, 907 und 916 der Griechen.

⁴⁰ *op. cit.*, (s.o. Anm. 36), Buch II, Kap. 33.

⁴¹ *Chronicon anonymum*, (s.o. Anm. 28), Text S. 34. Übers. S. 28; Th. Nöldcke, *op. cit.*, (s.o. Anm. 28), S. 38.

⁴² Vgl. Anm. 33.

⁴³ GSL, S. 323-325; J.S. Assemani, *op. cit.*, (s.o. Anm. 13), Bd. 3, 1; S. 1-362, bes. S. 321 (mit lat. Übers.); engl. Übers. bei G.P. Badger, *The Nestorians and their rituals*, 2 Bde., London 1852, Appendix A, S. 361-379, bes. S. 377.

⁴⁴ Das Fremdwort *ܢܘܨܢܐ* wird im Syrischen in zweierlei Bedeutung gebraucht : 1. als Bezeichnung eines Geschichtswerkes, das in chronologischer Reihenfolge über Ereignisse

ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ ܩܘܪܝܢܐ ܕܝܗ

«Dasjenige⁵¹ des Schriftstellers Bar Maryam habt ihr sehr genau
 erkannt⁵². Er hat nämlich das den Pāpā Betreffende nach seiner
 guten Gewohnheit gekürzt. Ebenso verfährt er auch mit dem-
 jenigen⁵³ des Patriarchen Dādīšō', indem er zwar die Versammlung
 und die Reformen erwähnt, nicht aber die Niederschrift⁵⁴ der
 Synode, weil sie die Krönung der Lobreden über Pāpā enthält.
 Dabei ist sie so fest in die synodalen Versammlungen eingefügt
 wie der Morgenstern am Himmel. Jenen Brief habe ich nicht
 gesehen, und ich nehme an, daß es ihn nicht gibt».

Der Text setzt voraus, daß in dem Briefwechsel zwischen Sergius und
 Timotheus bereits früher von der Angelegenheit des Bar Maryam die Rede
 war, denn Timotheus nimmt jetzt Bezug auf eine Äußerung des Sergius
 über den Schriftsteller Bar Maryam. Da uns diese nicht vorliegt, ist der
 Briefteil schwer verständlich. Den Schriftsteller «Bar Maryam» mit Daniel
 bar Maryam, dem Verfasser der Kirchengeschichte, zu identifizieren,
 erscheint deshalb gerechtfertigt, weil er auch bei einigen Zitaten, die ein-
 deutig aus der Kirchengeschichte stammen, so genannt wird⁵⁵. In dem
 Brief des Timotheus war er auf diese Weise — auch ohne Hinzufügung des
 Eigennamens Daniel — für den Empfänger ausreichend gekennzeichnet.
 Vielleicht war er auch unter den Theologen jener Zeit so bekannt, daß die
 Angabe des Verwandtschaftsnamens genügte. Als «gute Gewohnheit»
 des Daniel wird hervorgehoben, daß er den Bericht über Pāpā nicht in
 aller Ausführlichkeit übernommen, sondern ihn gekürzt hat. Da uns der
 vorausgegangene Briefwechsel nicht bekannt ist, und wir somit den Anlaß
 und die Hintergründe für diese Äußerung nicht kennen, können im fol-

⁵¹ Es läßt sich nicht eindeutig entscheiden, worauf sich dieses Demonstrativpronomen bezieht, da der vorausgegangene Briefwechsel unbekannt ist.

⁵² Der Plural «ihr habt erkannt» ist in dem Briefzusammenhang nicht auffallend, da der Absender häufiger den Adressaten in der 2. Pers. Plur. anredet.

⁵³ Auch hier ist unsicher, worauf sich das Demonstrativpronomen bezieht.

⁵⁴ Die genaue Bedeutung von ܩܘܪܝܢܐ an unserer Stelle ist schwer zu ermitteln. Ich nehme an, daß das Protokoll der Synode gemeint ist. ܩܘܪܝܢܐ könnte aber auch den Beschluß, den die Synode gefaßt hat, bezeichnen; allerdings hätte Bar Maryam diesen wohl kaum übergehen können.

⁵⁵ Vgl. die Tabelle S. 66.

genden nur einige Vermutungen über den Sinn des Abschnittes gemacht werden.

Aus anderen syrischen und arabischen Kirchengeschichten wissen wir, daß Pāpā⁵⁶ sich zu Beginn des 4. Jhd. als Metropolit von Seleukia-Ktesiphon darum bemühte, für diesen Sitz eine Vorrangstellung gegenüber den übrigen Erzbistümern des Perserreiches durchzusetzen. Dabei stieß er bei einer Reihe persischer Bischöfe und Metropoliten auf so heftigen Widerstand, daß sie versuchten, auf einer Synode seine Absetzung zu erreichen. Bei dieser Auseinandersetzung spielt in der geschichtlichen Überlieferung der Briefwechsel des Pāpā mit Bischöfen aus dem östlichen Teil des römischen Reiches eine Rolle, denn ein Brief dieser Bischöfe soll Pāpā in seinem Anspruch bestärkt haben.

Nach dem Bericht über die Synode des Katholikos Dādīšō' im Jahre 423/24⁵⁷ verteidigt der Bischof Agapetā von Bēt Lāpāt in einer Rede die Vorrangstellung des Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon und erwähnt darin die Ereignisse um Pāpā nebst dem genannten Brief. Pāpā wird dabei mit lobenden Worten bedacht, und von der Kritik an ihm, die bei anderen Schriftstellern deutlich wird, ist hier wenig zu merken. Barhebräus weiß, daß einige den Briefwechsel des Pāpā mit den westlichen Bischöfen für ein Werk des Katholikos Joseph (gest. 575/6) halten⁵⁸. Soweit wir heute die Verhältnisse in der persischen Kirche zu jener Zeit überblicken können, lassen sich die angeblichen Umstände, die zur Abfassung des Briefes führten, sowie die darin gemachten Angaben nur schwer oder gar nicht mit den tatsächlichen Ereignissen und politischen und historischen Gegebenheiten vereinbaren. Es wurden daher immer wieder Zweifel an der Echtheit des Briefes laut⁵⁹.

Aufgrund der Bemerkung des Timotheus kann man vermuten, daß Daniel bar Maryam einen Bericht über die Geschichte des Pāpā und über die Synode des Dādīšō' gegeben hat. Dabei scheint er das — vielleicht

⁵⁶ Vgl. Elias bar Šināyā, *op. cit.*, (s.o. Anm. 24), Text S. 45, Übers. S. 27; *Barhebräus: Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abbeloos - Th. J. Lamy, 3 Bde., Löwen 1872-1877, Bd. 3, Sp. 27-34; A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, PO 4 (1908), S. 296; Mārī und 'Amr ed. H. Gismondi, *op. cit.*, (s.o. Anm. 9), Mārī: Text S. 8-15, Übers. S. 7-14, 'Amr: Text S. 13-15, Übers. S. 8-9.

⁵⁷ O. Braun, *op. cit.*, (s.o. Anm. 50), S. 45-59; J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale, ou Recueil des Synodes Nestoriens*, Paris 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, t. 37), S. 285-298.

⁵⁸ Barhebräus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 56), Sp. 31, 32.

⁵⁹ Vgl. G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī ibn Sulaimān, 'Amr ibn Mattai und Šaliba ibn Joħannān*, Kirchhain 1901 (Diss. Straßburg 1901), S. 65: « Historisch ist jedenfalls nur, daß man sich arg gezankt hat auf der Synode »; ferner S. 162. O. Braun, *op. cit.*, (s.o. Anm. 50), S. 53 Anm. 3; W. de Vries, *op. cit.*, (s.o. Anm. 5), bes. S. 437-441.

allzu — Positive über Pāpā fortgelassen zu haben. Timotheus hält dieses Verfahren offenbar für zulässig, da er es nicht kritisiert, sondern von einer « guten Gewohnheit » des Bar Maryam spricht. Um welchen Brief es sich im letzten Satz handelt, ist nicht eindeutig zu erkennen. Ob etwa der Brief der « abendländischen Väter » an Pāpā gemeint ist, den Timotheus im Archiv seines Patriarchensitzes nicht gesehen hat?

Die Deutung dieses Abschnittes erweist sich als sehr schwierig und bleibt wegen vieler uns unbekannter Umstände letztlich unsicher.

IV. *Die Spuren der Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam in syrischen und arabischen Quellen*

Im folgenden sollen nun die Zitate der Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam im einzelnen angeführt und besprochen werden. Dabei erscheint es angebracht, kurz darzustellen, was wir aus anderen Quellen über den jeweiligen Gegenstand unseres Historikers wissen.

1) Die älteste Quelle, die einen Hinweis auf Bar Maryam und sein kirchengeschichtliches Werk gibt, ist der bereits oben S. 50 ff. besprochene zwischen 799 und 804 abgefaßte Brief des Patriarchen Timotheus I.

2) Die nächste Erwähnung der Kirchengeschichte findet sich in dem Kommentar des Īšō'dād von Merw (um 850 n. Chr.)⁶⁰ zum Johannes-Evangelium, und zwar zu Joh. 19.

Die Kommentare des Īšō'dād zum Neuen Testament sind von Margaret Dunlop Gibson nach 3 Handschriften herausgegeben und übersetzt worden⁶¹.

In der University Library of Cambridge befindet sich unter Nr. Add 1998 eine syrische Handschrift aus dem 16. Jahrhundert mit einem Gedicht über die göttliche Regierung der Welt, in das Auszüge aus Kommentaren eingearbeitet sind⁶². Nach W. Wright stammen 18 der Zitate von Īšō'dād von Merw; M. D. Gibson konnte 16 davon feststellen, sie gibt aber nicht an, um welche Stellen es sich handelt⁶³. Nun hat sich herausgestellt, daß der Kommentar zu Joh. 19, in dem Bar Maryam erwähnt wird, auch in diesem Gedicht angeführt wird, jedoch ohne, daß die Stelle ausdrücklich als Zitat des Īšō'dād bezeichnet wird.

⁶⁰ GSL, S. 234.

⁶¹ *Īšō'dād von Merw: The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha, in Syriac and English*. Ed. and transl. by Margaret D. Gibson, Cambridge 1911-1916 (Horae Semiticae No. 5, 6, 7, 10 und 11).

⁶² W. Wright-St. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, 2 Bde., Cambridge 1901, Bd. 1, S. 428-444.

⁶³ *op. cit.*, (s.o. Anm. 61) Bd. 1, S. IX.

Im Kommentar des Īšō'dād ist die Erwähnung der Kirchengeschichte des Bar Maryam eingefügt in eine Erzählung über die Inschrift am Kreuz Jesu (Joh. 19, 19-22). In einem Satz wird der Briefwechsel des edessenischen Königs Abgar mit Jesus erwähnt. Der Text lautet nach der Ausgabe von M.D. Gibson⁶⁴ :

ܘܒܗܘܝܢ ܟܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ
ܕܩܘܨܬܐ

« Daß der Edessener Abgar ihm schrieb, das findet man in der Kirchengeschichte des Bar Maryam ».

In der Handschrift Add 1998 der Cambridge University Library⁶⁵ heißt der entsprechende Abschnitt :

"ܘܒܗܘܝܢ ܟܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ

« Und es schrieb ihm der Edessener Abgar usw ».

Der Rand trägt senkrecht zur übrigen Schrift den etwas verwischten Hinweis :

ܘܒܗܘܝܢ ܟܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ

« Aus der Kirchengeschichte des Bar Maryam ».

Hier ist nicht mehr so deutlich zu erkennen, worauf sich die Randbemerkung bezieht. Sie könnte auf ein wörtliches Zitat aus der Kirchengeschichte des Bar Maryam verweisen. Bei einem Vergleich mit dem von M.D. Gibson edierten Text scheidet diese Möglichkeit jedoch aus. Dem Verfasser scheint bei der Kommentierung der Johannes-Stelle der Briefwechsel Abgars mit Jesu eingefallen zu sein. Es war nicht nötig, Näheres darüber zu berichten, da man das in der Kirchengeschichte des Bar Maryam fand. Auch hier erweckt die Bemerkung — wie bei Timotheus — den Eindruck, als seien der Schriftsteller Bar Maryam und seine Kirchengeschichte dem Verfasser und seinen Lesern bekannt.

Die Geschichte des Abgar und seine Korrespondenz mit Jesus kennen wir aus der syrischen Literaturgeschichte⁶⁶. Allerdings ist der älteste erhaltene Bericht auf Griechisch überliefert, nämlich in der Kirchengeschichte des Euseb (I, 13). Aber Euseb verweist darauf, daß die Geschichte des Königs Abgar von Edessa, sein Brief an Jesus, sowie die Antwort Jesu

⁶⁴ ebenda, Bd. 3, S. 208, Zeile 12-14.

⁶⁵ fol. 120b, Zeile 6-7. Vgl. Abb. I.

⁶⁶ GSL, S. 27-28; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*. 5 Bde., Freiburg/Brsg. 1902-1932, Bd. 1, S. 590-596; J. Parisot, Art. *Abgar*, in : *DThC* 1, 1 (1923) Sp. 67-73.

im Archiv von Edessa auf Aramäisch aufbewahrt werde. Er fügt die beiden Briefe und die Geschichte des Apostels Thaddäus in einer Übersetzung aus dem Aramäischen bei. Und tatsächlich ist die Abgar-Legende wohl ursprünglich auf Syrisch abgefaßt worden, vielleicht schon in der Mitte des 3. Jhd. Die erhaltene syrische Fassung der Legende, die «Lehre des Addai», stammt jedoch wahrscheinlich erst aus dem 5. Jhd. und enthält gegenüber der Form des Euseb mehrere legendarische Erweiterungen.

Nach der Darstellung bei Euseb bittet Abgar, der König von Edessa (syr. Orhāi) Jesus brieflich um einen Besuch in Edessa und um Heilung von einem schweren Leiden. Jesus läßt sich von Abgar aber nicht zu einer Reise nach Mesopotamien bewegen, sondern verspricht ihm in einem Antwortbrief Heilung durch einen Apostel, den er nach seinem Tode schicken werde. Nach der Himmelfahrt Jesu sendet der Apostel Thomas einen aus dem Kreis der Siebzig, nämlich Thaddäus (syr. Addai) zu König Abgar nach Edessa. Dieser heilt den König und viele andere Kranke und verkündigt das Wort Gottes in der Stadt. — Aufgrund der Bemerkungen bei Išo'dād kann man annehmen, daß auch Daniel bar Maryam die Geschichte des Abgar in ähnlicher Weise dargestellt hat.

3) Zwei weitere Erwähnungen der Kirchengeschichte des Bar Maryam finden sich in der «Expositio officiorum ecclesiae»⁶⁷. Dieses Werk, das Erklärungen zu den liturgischen Festzeiten des nestorianischen Kirchenjahres enthält, wurde früher dem Metropolit Georg von Arbela, der in der 2. Hälfte des 10. Jhds. lebte (ordiniert um 945, gest. nach 987), zugeschrieben⁶⁸. Da jedoch die meisten Handschriften dieses Werk anonym überliefern, wird die Annahme der Verfasserschaft Georgs von vielen heute nicht mehr geteilt. Connolly vermutet vielmehr — im Anschluß an Assemani⁶⁹ —, daß 'Abdīšō' bar Bahriz dieses Werk abgefaßt hat⁷⁰; letzterer lebte zu Beginn des 11. Jhd.

a) In Kap. 6-11 des 1. Buches der Expositio behandelt der Verfasser den Zeitpunkt der Ankündigung und der Geburt Johannes des Täufers. Der Text lautet⁷¹ :

ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܡܘܢܝܘܠܠܝܢܐ ܩܘܡܐ ܠܠܝܠܝܢܐ ܕܘܥܐ ܥܘܠܐ
 ܕܠܝܠܝܢܐ ܕܘܥܐ .ܩܘܡܐ ܝܫܘܥ ܕܘܥܐ ܠܠܝܠܝܢܐ ܕܘܥܐ : ܝܫܘܥ
 .ܘܥܐ ܩܘܡܐ ܠܠܝܠܝܢܐ ܕܘܥܐ .ܩܘܡܐ ܕܘܥܐ ܩܘܡܐ ܠܠܝܠܝܢܐ

⁶⁷ S.o. Anm. 46.

⁶⁸ GSL, S. 239; W. Wright, *op. cit.* (s.o. Anm. 32), S. 230-231; R. Duval, *op. cit.* (s.o. Anm. 32), S. 393.

⁶⁹ J.S. Assemani, *op. cit.* (s.o. Anm. 13), Bd. 3, I S. 174.

⁷⁰ *op. cit.*, (s.o. Anm. 46), Übers. S. 2f. — Zu Bar Bahriz vgl. GSL, S. 287.

⁷¹ *op. cit.*, (s.o. Anm. 46) Text S. 38, Zeile 17-26, Übers. S. 33.

4) Als zeitlich nächste Quelle enthält die arabische Chronik von Se'ert⁷⁷ mehrere Hinweise auf Daniel bar Maryam.

Diese Chronik ist nur unvollständig erhalten, und zwar berichten die beiden vorhandenen Fragmente über die Jahre 251-422 und 484-650 n. Chr.

Sie muß bald nach 1036 n. Chr. abgefaßt sein, denn es wird in ihr noch der Tod des 1036 gestorbenen Fatimiden-Chalifen az-Zāhir erwähnt⁷⁸. Der Verfasser der Chronik ist in den erhaltenen Fragmenten nicht genannt. Er war ein Nestorianer, der seine Universalgeschichte unter Benutzung älterer, z. T. syrischer Quellen geschrieben hat. Sein besonders Interesse zeigt sich in der Erwähnung kirchengeschichtlicher Ereignisse. Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam führt er insgesamt fünfmal an, jedoch nur in dem 1. Teil für die Zeit von 251-422 n. Chr.

a) Der 1. Hinweis findet sich in dem « Tod des Kaisers Valerian » betitelten Abschnitt⁷⁹. Wichtig sind die darin erhaltenen Auskünfte über die Politik Šāpūr I. (241-272) und die Christianisierung der Persis⁸⁰. Šāpūr hat die Stadt Antiochien zweimal eingenommen. Der genaue Zeitpunkt dieser Feldzüge ist umstritten⁸¹. Dabei hat er eine große Anzahl von Gefangenen aus der Antiochene in das Perserreich geführt und sie dort in Städten, die er z. T. erst erbauen oder wieder aufbauen ließ, angesiedelt⁸². Bei der 1. Deportation wurde auch Demetrius, der Bischof von Antiochien, in das Sassanidenreich fortgeführt. Der Chronist berichtet unter anderem folgendes⁸³ :

وكان قد خرج منها قبل هذا السبي الثاني وصار الفطرك على انطاكية
بعدهما سبي ديمطريوس فطركها فولى الشمشاطى. وقد شرح دانيال بن مريم
خبره شرحا بليغا.

⁷⁷ A. Scher, *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, in PO IV, 3 (1908), S. 213-313; V, 3 (1910), S. 217-344; VII, 2 (1911), S. 95-203; XIII, 4 (1919), S. 435-639. — Vgl. GCAL, Bd. 2, S. 196.

⁷⁸ So als erster C.F. Seybold, in : ZDMG 66 (1912), S. 743.

⁷⁹ PO IV, S. 220-223; Lat. Übers. bei P. Peeters, *S. Démétrianus, évêque d'Antioche?* in : *AnBoll* 42 (1924), S. 288-314; ders., *De S. Demetris Antiochae episcopo*, in : *Acta Ss*, Nov. t. IV, Brüssel 1925, S. 384-391.

⁸⁰ Vgl. dazu E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, in : *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1916, Bd. 39, S. 958-980; W. de Vries, *op. cit.* (s.o. Anm. 5).

⁸¹ Vgl. R.N. Frye, Besprechung von : W. Ensslin, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I.*, München 1949, in : *Bibliotheca Orientalis* 8 (1951), S. 103-106.

⁸² Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*, Leiden 1879, S. 32f.

⁸³ PO IV, S. 221 Zeile 10-11.

« Demetrius war schon vor dieser 2. Gefangennahme aus ihr [Antiochien] weggeführt worden. Und nach der Gefangennahme ihres Patriarchen Demetrius wurde Paulus von Samosata Patriarch von Antiochien. Daniel bar Maryam hat seine Geschichte mit beredten Worten geschildert ».

Nach der Gefangennahme des Demetrius — von seinem Tod sagt der Text nichts — wird Paulus von Samosata Patriarch von Antiochien⁸⁴. Sein Amtsantritt fällt in das Jahr 260 n. Chr. Seine Geschichte hat Daniel bar Maryam aufgezeichnet. Peeters⁸⁵ neigt zu der Annahme, daß der Verfasser der Chronik von Se'ert den gesamten Bericht über Demetrius und die Ansiedlung antiochenischer Gefangener, darunter zahlreicher Christen, in der Persis von Daniel bar Maryam übernommen hat. Darüber sagt die Chronik von Se'ert jedoch nichts. Ihr Schweigen scheint vielmehr anzudeuten, daß Daniel bar Maryam nicht die Quelle ist. Wir wissen auch nicht, ob das Werk des Daniel über Paulus von Samosata dem Verfasser der nestorianischen Chronik überhaupt vorgelegen hat. Im Zusammenhang mit der Erzählung über Demetrius trägt die Erwähnung des Daniel bar Maryam und seiner Vita des Paulus von Samosata mehr den Charakter einer Anmerkung als den eines Zitats. Der Leser wird gleichsam auf weitere Literatur hingewiesen. In dem Bericht der Chronik von Se'ert über Paulus von Samosata selbst⁸⁶ erfolgt keine Angabe der Quelle. Dort wird nur kurz die christologische (Irr-)Lehre des Paulus und seine zweimalige Exkommunikation auf Synoden geschildert. Ob dieser Abschnitt etwa aus dem Werk des Daniel bar Maryam genommen ist, bleibt ungewiß. Es gibt keinerlei Hinweise oder Anzeichen dafür.

b) Zum zweiten Mal wird Daniel bar Maryam im Bericht über Šāpūr II. (309-379) erwähnt. Während seiner Regierung kommt es zu schweren Christenverfolgungen im Perserreich, über die später in Märtyrerakten berichtet wird⁸⁷. Die Verfolgungen beginnen bald nach dem Tod Konstantins des Großen (gest. 337) um 339/40⁸⁸. Während der Regierung Jovians (363-364), der mit Šāpūr einen Friedensvertrag schließt, scheint sich die Lage der Christen im Perserreich etwas zu bessern. Nach seinem Tod setzen aber die Verfolgungen erneut ein und dauern bis zum Tode

⁸⁴ Vgl. G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain 1929; ders., Art. *Paul de Samosate*, in : *DThC* 12, 1 (1933), Sp. 46-51.

⁸⁵ P. Peeters, *S. Démétrianus, évêque d'Antioche?* in : *AnBoll* 42 (1924), S. 297, 303, 313.

⁸⁶ PO IV, S. 231f.

⁸⁷ GSL, S. 55-57. — Als neuere Arbeit zu den Märtyrerakten vgl. G. Wiessner, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* Göttingen 1967 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 67).

⁸⁸ Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, (s.o. Anm. 82), S. 410f.

Šāpūrs (gest. 379) fort. Die Chronik von Se'ert berichtet auf folgende Weise darüber⁸⁹ :

فلما مات ليلانوس ملك بعده يوبنيانوس وكف سابور عن بلائه واطلق بناء البيع. ثم مات يوبنيانوس فعاد سابور الى امره وقد عمل ماروثا اسقف ميافرقين واحى الجاثليق اخبار الشهداء الذين استشهدوا فى أيامه وذكرها دانيال ابن مريم فى افلاسيطيته

« Und als Julian⁹⁰ gestorben war, wurde Jovinian⁹¹ sein Nachfolger und Šāpūr stellte seine Verfolgungen ein und gestattete das Bauen von Kirchen. Dann starb Jovian und Šāpūr begann wieder mit seiner Verfolgung. Mārūtā, der Bischof von Maiperqat, und Aḥai, der Katholikos, haben die Berichte über diejenigen Märtyrer verfaßt, die das Martyrium in seinen Tagen erlitten. Auch Daniel bar Maryam erwähnt sie [die Berichte] in seiner Kirchengeschichte ».

Mārūtā von Maiperqat⁹² lebte in der 2. Hälfte des 4. und zu Beginn des 5. Jhd. Aufgrund seines guten Verhältnisses zum persischen Herrscher Yezdegerd I. (399-420) war es ihm möglich, ordnend in die Angelegenheiten der Persischen Kirche einzugreifen, so z.B. auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410⁹³. Aḥai war der Nachfolger des Katholikos Išḥāq (gest. 410) auf dem Sitz von Seleukia-Ktesiphon. Er hatte dieses Amt bis 415/16⁹⁴ inne. Über die Sammlung von Märtyrerakten durch Mārūtā und Aḥai berichten auch Mārī ibn Sulaimān und 'Amr ibn Mattā⁹⁵. St.Ev. Assemani⁹⁶ glaubte, in einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek die Sammlung des Mārūtā vor sich zu haben. Diese Vermutung wurde aber zunächst von Labourt⁹⁷ und jüngst von Wiessner⁹⁸ infrage gestellt. Danach ist uns weder die Sammlung des Mārūtā noch die des Aḥai direkt überliefert⁹⁹.

⁸⁹ PO IV, S. 288 Zeile 10 — S. 289 Zeile 2.

⁹⁰ Zur Namensform vgl. Th. Nöldeke, *op. cit.*, S. 60 Anm. 1.

⁹¹ Syrische Form für Jovian, vgl. Th. Nöldeke, *op. cit.*, S. 60 Anm. 4.

⁹² GSL, S. 53f.

⁹³ J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, (s.o. Anm. 57), S. 255, 293.

⁹⁴ GSL, S. 54.

⁹⁵ Ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Mārī : Text S. 31, Übers. S. 26f.; 'Amr : Text S. 25f., Übers. S. 15. Dieser Text wird unten S. 60ff. ausführlicher besprochen.

⁹⁶ *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* I, Rom 1748 (nach G. Wiessner, s.o. Anm. 87, S. 8ff.)

⁹⁷ J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 2. Aufl. Paris 1904, S. 52f.

⁹⁸ *op. cit.*, (s.o. Anm. 87), S. 25ff.

⁹⁹ Ob sich in den erhaltenen Sammlungen von Märtyrerakten eventuell Überreste davon finden lassen, muß hier dahingestellt bleiben.

Unser Text in der Chronik von Se'ert sagt, daß Daniel bar Maryam die Märtyrerakten des Mārūtā und des Aḥai in seiner Kirchengeschichte erwähnt. Daraus kann noch nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß Daniel sie verwendet oder wörtlich wiedergibt. Auch wird hier nicht gesagt, daß Daniel bar Maryam selbst eine Geschichte der Märtyrer verfaßt habe¹⁰⁰.

c) Die 3. Erwähnung des Daniel bar Maryam erfolgt in der Geschichte des Baršabbā¹⁰¹. Nach der Darstellung der Chronik von Se'ert¹⁰² war Baršabbā einer der griechischen Gefangenen Šāpūrs I. Er lernt in Seleukia-Ktesiphon Syrisch und später Persisch, widmet sich theologischen und medizinischen Studien und führt ein asketisches Leben. Bei einer Erkrankung der Schwester Šāpūrs mit Namen Šīrarān wird Baršabbā als Arzt beigezogen. Er heilt sie, und sie nimmt später das Christentum an. Der Marzban von Merw¹⁰³ weilt gerade wegen des Friedensschlusses mit Jovinian (363 und Šāpūr II. !) bei dem Großkönig. Der daran anschließende Text lautet¹⁰⁴ :

فشرح له حالها. وأمره باخذها معه ليبيدها عن النصارى ومن تتعلم منه
ثلاثا يلحقها ما لحق اسطسا امراته التي قتلت لاجل النصرانية. واطلق
له ان يتزوجها. وقد ذكرها دانيال بن مريم في كتابه.

« Und er schilderte ihm ihren Zustand. Und er befahl ihm, sie mit zu nehmen, damit er sie von den Christen und von allen, von denen sie Unterweisung (im Christentum) erhalten könnte, entferne, damit ihr nicht widerfahre, was seiner Frau Istassā zugestoßen war, die wegen des Christentums getötet wurde. Und er gestattete ihm, sie zu heiraten. Daniel bar Maryam erwähnt sie in seinem Buch ».

Der Marzban von Merw heiratet Šīrarān und nimmt sie mit sich nach Merw. Sie vermag es durchzusetzen, daß Baršabbā als Bischof nach Merw gesandt wird und dort die Organisation der christlichen Gemeinde vornimmt. Seine Schüler missionieren später in ganz Chorasān.

Die Schwierigkeiten, den historischen Kern dieser Christianisierungs-

¹⁰⁰ So z.B. P. Peeters, *op. cit.*, (s.o. Anm. 85), S. 297 unter Berufung auf diese Stelle der Chronik von Seert.

¹⁰¹ Über diesen Heiligen berichtet auch Mārī (ed. H. Gismondi, s.o. Anm. 9, Text S. 26, Übers. S. 23) bei dem Bericht über den Patriarchen Barbašmīn, jedoch ohne Daniel bar Maryam zu erwähnen.

¹⁰² PO V, S. 253-258, bes. S. 255; deutsche Übers., auch bei E. Sachau, *op. cit.*, (s.o. Anm. 29), S. 400-404.

¹⁰³ Zum Titel vgl. F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, s.v. marzpan, S. 197f.; G. Widengren, *Geschichte Mesopotamiens*, (HO 1. Abt. 2. Bd. 4. Abschn. Lief. 2) 1966, S. 21; *Enzyklopädie des Islām*, Bd. 3 (1936), S. 370f.

¹⁰⁴ PO V, S. 255, Zeile 4-6.

legende herauszuschälen, hat Sachau¹⁰⁵ ausführlich dargestellt. Er nimmt an, daß die Legende nicht von Daniel bar Maryam stammt, sondern von einem späteren Schriftsteller, der den Hinweis auf den Bericht des Daniel bar Maryam eingefügt hat. Dieser spätere könnte nach seiner Meinung Elias von Merw sein (um 660). Der Bericht des Daniel bezieht sich nicht auf Išṣassā, wie Sachau vermutet, sondern auf die Prinzessin Šīrarān. Ein christlicher Schriftsteller konnte aber im Zusammenhang mit der Christin Šīrarān ihren Lehrer kaum unerwähnt lassen. Aus dem oben angeführten Zitat läßt sich kein Hinweis darauf entnehmen, daß der Verfasser der Chronik von Se'ert Daniel bar Maryam als Quelle für seine Legende des Baršabbā benutzt hat¹⁰⁶. Auch ist hier nicht gesagt, daß Daniel bar Maryam die Geschichte des Baršabbā aufgeschrieben hat¹⁰⁷.

d) Der Verfasser der Chronik von Se'ert führt Daniel noch einmal im Zusammenhang mit Baršabbā an. Er erzählt zunächst von einem Kreuzeswunder¹⁰⁸ ähnlich dem zur Zeit Konstantins, das Mār 'Abdā vollbrachte. Diese Bemerkung bildet den Anstoß zur Erwähnung der Kreuzauffindung durch Helena. Daran schließt sich der Satz an¹⁰⁹ :

ولما كلل ذو الطوبى برشبا ظهر صليب من نور اياما كثيرة على ما ذكره
دانيال بن مريم.

« Als der selige Baršabbā gekrönt wurde, erschien viele Tage lang ein Kreuz aus Licht. Daniel bar Maryam berichtet darüber ».

Der Topos des am Himmel aufleuchtenden Kreuzzeichens beim Martyrium ist in der syrischen Literatur nicht selten. Hier gibt der Verfasser der Chronik an, daß er die Erwähnung des Kreuzzeichens bei Daniel gefunden habe. Das legt nun die Vermutung nahe — auch im Hinblick auf das vorige Zitat —, daß in dem Werk des Daniel bar Maryam doch ein Bericht über Baršabbā vorkam¹¹⁰ und daß dieser dem Verfasser der nestorianischen Chronik bekannt war. Eine Spur davon findet sich in seinem eigenen Werk nur in dem Hinweis auf Šīrarān und in der Geschichte mit dem Kreuzzeichen. Möglicherweise hat er für die übrige Geschichte des Baršabbā eine andere

¹⁰⁵ *op. cit.*, (s.o. Anm. 29), S. 404-409.

¹⁰⁶ Anders F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*. Bd. 1, Berlin 1964, S. 245.

¹⁰⁷ So mit Recht A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Bd. 1, 1958 (CSCO 184), S. 263 Anm. 20.

¹⁰⁸ Zu den Kreuzauffindungslegenden und -wundern vgl. GSL, S. 89 und E. Nestle, *De sancta cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte*. Berlin 1889.

¹⁰⁹ PO V, S. 309 Zeile 10 - S. 310 Zeile 1.

¹¹⁰ Anders E. Sachau, *op. cit.* (s.o. Anm. 29), S. 404 und A. Vööbus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 107), die jedoch nur die oben S. 57f. angeführte Stelle beachten.

Tradition benutzt, in der vom Martyrium des Baršabbā nicht die Rede war¹¹¹.

e) Zum letzten Mal wird Daniel bar Maryam in der Geschichte des Katholikos Aḥai (ordiniert 410, gest. 415/16)¹¹² erwähnt. Auf die vollständige Erzählung soll weiter unten noch einmal eingegangen werden. Die für unseren Zusammenhang wichtigen Sätze daraus lauten¹¹³ :

وجعلوه جاثليقا ومال اليه يزدجرد. وانفذه بعد مدة يسيرة من تقلده الجثلة الى فارس... ولما وصل الجاثليق الى فارس سأل عن قبور الشهداء الذين استشهدوا في ايام سابور وبای سبب قتلوا. وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد... وعمل كتابا فيه اخبار من استشهد من الشهداء بالمشرق. وقد اثبتها دانيال بن مريم في اقلاسيوطيه.

« Sie machten ihn zum Katholikos und Yezdegerd war ihm geneigt. Und er schickte ihn, kurze Zeit nachdem er das Katholikatum übernommen hatte, nach Fārs. ... Als nun der Katholikos nach Fārs gekommen war, fragte er nach den Gräbern der Märtyrer, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs erlitten hatten, und aus welchem Grunde sie getötet worden waren. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück. ... Und er machte ein Buch, in dem die Nachrichten von den Zeugen, die im Osten das Martyrium erlitten haben, niedergelegt sind. Auch Daniel bar Maryam hat sie [die Nachrichten] in seiner « Ekklesiastike » aufgezeichnet ».

Hier erfahren wir mehr über die von Aḥai gesammelten Märtyrergeschichten als in der oben S.56f. angeführten Stelle aus der Chronik. Aḥai hat bei seinem Aufenthalt in der Provinz Fārs selbst Ermittlungen und Nachforschungen über die Märtyrer zur Zeit Šāpūrs angestellt und die Ergebnisse schriftlich niedergelegt. Daniel bar Maryam hat ebenfalls die Märtyrergeschichten in seiner Kirchengeschichte angeführt. Man kann jedoch nicht daraus schließen, daß Daniel die Märtyrerakten des Aḥai

¹¹¹ In der zuerst besprochenen Geschichte stirbt Baršabbā auf gewöhnliche Weise, wird begraben, ersteht nach einiger Zeit aus dem Grabe wieder auf und lebt weitere 15 Jahre; vgl. PO V, S. 257. — Teile der Baršabbā - Legende sind auch in soghdischen Fragmenten aus Turfan enthalten, vgl. F.W. K. Müller, *Soghdische Texte II*, aus dem Nachlaß hg. von W. Lentz, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrg. 1934, Phil.-hist. Kl., Berlin 1934, S. 504-607.

¹¹² GSL, S. 54.

¹¹³ PO V, S. 324 Zeile 8 - S. 325 Zeile 6.

in seine Kirchengeschichte übernommen hat¹¹⁴. Die Quelle des Daniel kennen wir nicht.

5) Die jüngste Quelle, die die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam nennt, ist das Kitāb al-miǧdal des 'Amr ibn Mattā, das bald nach 1349 n. Chr. verfaßt sein muß. In dieser theologischen Enzyklopädie gibt 'Amr im 5. Teil einen Abriß über die Patriarchengeschichte der nestorianischen Kirche¹¹⁵. In dem Abschnitt über den Patriarchen Aḥai heißt es dort¹¹⁶ :

واحبہ یزدجرد ومال اليه وبعد مدة من تقلده انفضه الى فارس في مهمة كانت له لامور حدثت بينه وبين بيهور ابن شاپور اخيه المتقلد لفارس واعمالها ولما وصل هذا الاب الى فارس واصلح الامور التي توجه لاجلها سال عن قبور الشهداء الذين قبلوا الشهادة في ايام شاپور وبأى سبب قتل كل واحد منهم وكتب قصصهم وعاد الى یزدجرد... وعمل كتابا اثبت فيه اخبار الشهداء الذين استشهدوا بالشرق وقد اثبتها ايضا دانيال ابن مريم في تاريخه المسمى اقلاسيستيقي.

« Und Yezdegerd mochte ihn gern und war ihm geneigt. Und einige Zeit nach seiner Amtsübernahme schickte er ihn in die Provinz Fārs in einer für ihn wichtigen Angelegenheit, und zwar wegen einiger Vorfälle, die zwischen ihm und Bihūr, dem Sohn seines Bruders Šāpūr, dem Statthalter von Fārs, geschehen waren. Als nun dieser Vater in Fārs angekommen war und die Angelegenheiten, wegen derer er seine Schritte (dorthin) gelenkt hatte, in Ordnung gebracht hatte, fragte er nach den Gräbern der Zeugen, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs empfangen hatten, und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück. ... Und er [Aḥai] machte ein Buch, in das er die Geschichten derjenigen Märtyrer eintrug, die im Osten das Martyrium erlitten hatten. Auch Daniel bar Maryam zeichnete sie [die Geschichten] in seiner Geschichte, die « Ekklesiastike » genannt wird, auf ».

Auffallend sind bei diesem Text die engen Berührungspunkte zu der zuletzt zitierten Stelle der Chronik von Se'ert. Auf sie soll im nächsten Abschnitt noch eingegangen werden. Für die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam können wir aus diesem Text entnehmen, daß er — wie schon

¹¹⁴ So versteht A. Vööbus, *op. cit.*, (s.o. Anm. 107), S. 271 Anm. 62 diese Stelle.

¹¹⁵ Vgl. GCAL, Bd. 2, S. 216f.

¹¹⁶ Ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), 'Amr : Text S. 25 Zeile 18 — S. 26 Zeile 8, Übers. S. 15.

vorher der Katholikos Aḥai — die Geschichten der Märtyrer aus der Persis aufgeschrieben hat.

V. *Das Verhältniß der Chronik von Se'ert
zu der Patriarchenchronik des Mārī und der des 'Amr*

Die enge Beziehung zwischen der Chronik von Se'ert und der Patriarchengeschichte des 'Amr ist vielleicht schon oben bei den zitierten Texten aufgefallen. Über das Verhältniß der Chronik von Se'ert und der Patriarchenchroniken des Mārī und des 'Amr zueinander gehen die Meinungen der Forscher auseinander. Westphal, der nur die Patriarchenchroniken des Mārī und des 'Amr kannte, kam zu dem Ergebnis, daß der gleichartige Aufbau bei Mārī und 'Amr, der bis zur Übereinstimmung bei der Reihenfolge der einzelnen Ereignisse und bei der Wortwahl reicht, auf eine von Mārī und 'Amr gemeinsam benutzte Quelle hinweist¹¹⁷. Diese Quelle war seiner Meinung nach nicht arabisch sondern syrisch¹¹⁸. Sie hatte die offiziellen kirchlichen Listen über die einzelnen Patriarchen, in denen Nachrichten über ihr Leben, ihre Amtsdauer und besonders Ereignisse während dieser Zeit enthalten waren, als Vorlage. Als nach der Edition der Chronik von Se'ert der Zusammenhang zwischen diesem kirchengeschichtlichen Werk und den beiden Patriarchenchroniken deutlich wurde, nahm man an, daß die Chronik von Se'ert Mārī als Vorlage gedient habe und dessen Werk wiederum von 'Amr benutzt worden sei¹¹⁹. Eine ähnliche Auffassung vertritt Graf¹²⁰; bei der Besprechung des Kitāb al-migdal des 'Amr modifiziert er diese Ansicht dahingehend, daß 'Amr dieselben Quellen wie sein Vorgänger Mārī verwendet, übersetzt und selbständig verarbeitet habe¹²¹. Wiessner untersucht in seiner Arbeit über die Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Šāpūrs II. bei den von ihm verwendeten Abschnitten das zwischen der Chronik von Se'ert, Mārī und 'Amr bestehende Verhältniß. Er kommt dabei zu einem ähnlichen Ergebnis wie Westphal: die Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen diesen Texten weisen auf eine syrische Quelle hin, die sowohl von der Textgruppe Chronik von Se'ert/Mārī als auch von 'Amr benutzt wurde¹²².

¹¹⁷ G. Westphal, *Untersuchungen* (s.o., Anm. 59), S. 17f.

¹¹⁸ G. Westphal, *op. cit.*, S. 18.

¹¹⁹ Vgl. GSL, S. 5f.; F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, S. 33-35.

¹²⁰ GCAL, Bd. 2, S. 196.

¹²¹ GCAL, Bd. 2, S. 217.

¹²² G. Wiessner, *Märtyrerüberlieferung* (s.o. Anm. 87), S. 82.

Die Fassung des Berichts über Aḥai bei Mārī ist wesentlich kürzer als in der Chronik von Se'ert und bei 'Amr. Mārī beginnt mit einer Erwähnung des asketischen Lebenswandels des Aḥai und schließt mit einer Bemerkung über die Auffindung der Reliquien des Märtyrers Stephanus zur Zeit des Aḥai. Dazwischen bietet er folgenden Text, der z.T. seine Parallele in der Chronik von Se'ert und bei 'Amr hat¹²³ :

..لانه سافر قبل ان يتجثلق فطاف قبور المستشهدين بسبب المسيح ايام سابور وكتب قصصهم وعمل كتابا في اخبار الشهداء وما فى سبب قتل كل واحد منهم وشرح قصة مار عبدا واستنح ومدته سبع سنين واشهر.

«Denn er reiste, bevor er Katholikos wurde und machte sich mit den Gräbern derjenigen Zeugen, die wegen des Messias in den Tagen Šāpūrs das Martyrium erlitten hatten, vertraut. Er schrieb ihre Geschichten auf und machte ein Buch, in dem die Berichte der Märtyrer enthalten sind und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schilderte die Vita des Mār 'Aḥdā. Er starb und seine (Amts-)Zeit betrug 7 Jahre und einige Monate.»

Die nachfolgende Synopse der Aḥai-Geschichte nach der Chronik von Se'ert¹²⁴ und nach 'Amr¹²⁵ soll die beiden Texte noch einmal im Ganzen vor Augen führen :

Se'ert لما مات اسحق الجاثليق اختار ماروثا اسقف ميافرقين وسائر
'Amr

	S	الاباء بامر يزدجرد احي
	A	احى. هذا [الاب] كان شيخا مدور
	S	تلميذ مار عبدا. وكان رابه
	A	اللحية من دورقنى وهو تلميذ مار عبدا القديس وكان
	S	جعله رئيسا على دير المتولى
	A	قد جعله رئيسا على دير وقوض اليه تدبير الاسكلانيين
	S	فيه. وجعلوه جاثليقا
	A	فيها ولما توفي اسحاق اجتمع اصحاب الاختيار

¹²³ Mārī ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Text S. 31, Zeile 17-20, Übers. S. 27.

¹²⁴ PO V, S. 324f.

¹²⁵ 'Amr ed. H. Gismondi, (s.o. Anm. 9), Text S. 25f., Übers. S. 15.

- S
 A واسيم على الرسم بالمداين وهو لابس بيرون احمر سنة تسعة
 S ومال اليه يزدجرد.
 A وعشرين وسبعماية يونانية واحبه يزدجرد ومال اليه
 S وانفذه بعد مدة يسيرة من تقلده الجثقة الى فارس
 A وبعد مدة من تقلده انفذه الى فارس
 S بسبب امتعة وجواهر حملت من بلاد الهند والصين فى المراكب
 A
 S ذكر نهرز ابن سابور
 A فى مهمة كانت له لأمور حدثت بينه وبين بيهور ابن شابور
 S اخيه المتقلد لفارس ان اللصوص اخذوها ليعرف صحة ما ادعاه
 A اخيه المتقلد لفارس
 S ويخبره به. ولما وصل الجائليق الى فارس
 A واعمالها ولما وصل هذا الاب الى فارس
 S سأل عن قبور الشهداء الذين
 A واصلح الامور التى توجه لاجلها سال عن قبور الشهداء الذين
 S استشهدوا فى ايام سابور وبأى سبب قتلوا.
 A قبلوا الشهادة فى ايام شابور وبأى سبب قتل كل
 S وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد فعرفه ما وقف
 A واحد منهم وكتب قصصهم وعاد الى يزدجرد فعرفه ما وقف
 S عليه وحظى عنده وبسط يده فى
 A عليه وتأتى له وحظى عنده بجاه عظيم وبسط يده فى تدبير
 S رعيته. فتقدم الجائليق الى سائر الالباء ان يحرقوا كل
 A رعيته وامر الالباء ان يحرموا كل
 S بيت يجدون فيه شيئا من علوم السحر واللات الجوية.
 A بيت يجدون فيه شيئا من علوم السحر الجوس [والاته]
 S لان النصرارى كانوا قد اختلطوا مع
 A لان قوم من المرقيونية والمنانية كانوا قد

	S	المريونية والمانونية ويعملوا شيئا من افعالهم.
تنكروا ودخلوا	A	
	S	وعمل كتابا فيه اجبار من استشهد من
	A	بين الناس وعمل كتابا اثبت فيه اخبار
	S	الشهداء بالشرق. وقد اثبتها دانيال
	A	الشهدا الذين استشهدوا بالشرق. وقد اثبتها ايضا دانيال
	S	ابن مريم في اقلاسيسطيقه. وعمل ايضا تشعيث
	A	ابن مريم في تاريخه المسمى اقلاسيسطيقى. وعمل تشعيث
	S	مر عبدا رابه وكانت مدته اربع سنين وسبعة اشهر
	A	مارعبدا رابه وكانت مدة ريامته اربع سنين
	S	واياما نيح الله نفسه.
	A	واستباح ودفن بالمداين. وفي ايامه ملك
	S	
	A	تاداسيس الصغير على الروم في سنة ثلاثة وثلاثين وسبعماية يونانية

Übersetzung zur Synopse PO 5, S. 324-325 (= S) :

« Als der Katholikos Išhāq gestorben war, wählten Mārūtā, der Bischof von Maiperqat, und alle Väter auf Geheiß des Yezdegerd den Aḥai, den Schüler des Mār ‘Abdā. Sein Herr hatte ihn zum Oberen über sein Kloster und als Beauftragten für die in ihm befindlichen Schüler eingesetzt. Sie machten ihn zum Katholikos, und Yezdegerd war ihm geneigt. Und er schickte ihn, kurze Zeit nachdem er das Katholikat übernommen hatte, wegen Waren und Edelsteinen, die von den Ländern Indien und China auf Schiffen gebracht worden waren, nach Fārs, — Nahrūz, der Sohn seines Bruders Šāpūr, der Statthalter von Fārs, hatte nämlich behauptet, daß Räuber sie genommen hätten — damit er die Richtigkeit seiner [des Nahrūz] Behauptung erkenne und ihm darüber Bericht erstatte. Als nun der Katholikos nach Fārs gekommen war, fragte er nach den Gräbern der Märtyrer, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs erlitten hatten, und aus welchem Grund sie getötet worden waren. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück und teilte ihm mit, wonach er sich erkundigt hatte. Er erfreute sich seiner Gunst und sorgte für seine Untertanen [wörtl. : er streckte seine Hand

über seine Untertanen aus]. Dann beauftragte der Katholikos alle Väter, jedes Haus anzuzünden, in dem sie irgendetwas von den Wissenschaften der Zauberei und den Geräten des Magiertums fänden. Denn die Christen hatten begonnen, mit den Anhängern des Markion und des Mani zu verkehren, und sie nahmen an ihren Handlungen teil. Und er [Aḥai] machte ein Buch, in dem die Nachrichten von den Zeugen, die im Osten das Martyrium erlitten haben, niedergelegt sind. Auch Daniel bar Maryam hat sie [die Nachrichten] in seinem Buch « Ekklesiastike » aufgezeichnet. Und er [Aḥai] schrieb auch die Vita seines Lehrers Mār 'Aḥdā. Und seine Zeit (als Patriarch) betrug 4 Jahre, 7 Monate und einige Tage. Möge Gott seiner Seele den ewigen Frieden geben! »

Übersetzung zur Synopse 'Amr, S. 25-26 (= A) :

« Aḥai. Dieser Vater war ein alter Mann mit rundem Bart aus Dairā d-Qōnī, und er war Schüler des heiligen Mar 'Aḥdā. Er hatte ihn zum Oberen über sein Kloster eingesetzt und ihn mit der Leitung der in ihm befindlichen Schüler betraut. Und als Ishāq gestorben war, versammelten sich die Wahlberechtigten und er wurde gemäß der Vorschrift in al-Madā'in ordiniert und im Jahre 729 der Griechen mit einem roten Mantel bekleidet. Und Yezdegerd mochte ihn gern und war ihm geneigt. Und einige Zeit nach seiner Amtsübernahme schickte er ihn in die Provinz Fārs in einer für ihn wichtigen Angelegenheit, und zwar wegen einiger Vorfälle, die zwischen ihm und Bihūr, dem Sohn seines Bruders Šāpūr, dem Statthalter von Fārs, geschehen waren. Als nun dieser Vater in Fārs angekommen war und die Angelegenheiten, wegen derer er seine Schritte (dorthin) gelenkt hatte, in Ordnung gebracht hatte, fragte er nach den Gräbern der Zeugen, die das Martyrium in den Tagen Šāpūrs empfangen hatten, und aus welchem Grund jeder einzelne von ihnen getötet worden war. Und er schrieb ihre Geschichten auf. Dann kehrte er zu Yezdegerd zurück und teilte ihm mit, wonach er sich erkundigt und (was) er erreicht hatte. Und er erfreute sich seiner Gunst in hohem Maße und sorgte für das Wohl seiner Untertanen [wörtl. : und streckte seine Hand aus in der Leitung seiner Untertanen]. Und er befahl den Vätern, daß sie jedes Haus bannen sollten, in dem sie etwas von den Wissenschaften und Geräten der Zauberei der Magier finden würden. Denn einige der Markioniten und Manichäer hatten sich verkleidet und unter die Leute gemischt. Und er machte ein Buch, in das er die Geschichten derjenigen Märtyrer eintrug, die im

Osten das Martyrium erlitten hatten. Auch Daniel bar Maryam zeichnete sie [die Geschichten] in seiner Geschichte, die «Ekklesiastike» genannt wird auf. Und er [Aḥai] schrieb die Vita seines Lehrers Mār 'Abdā. Und die Zeit seiner Leitung betrug 4 Jahre. Dann starb er und wurde in al-Madā'in begraben. Und in seinen Tagen herrschte Theodosius der Jüngere über die Römer, im Jahre 733 der Griechen».

Die weitgehende Übereinstimmung zwischen der Chronik von Se'ert und 'Amr erstreckt sich auf den Aufbau der Erzählung, die Gliederung der Sätze und sogar auf den Wortgebrauch im Arabischen. 'Amr zeigt im Vergleich mit der Chronik von Se'ert einige Eigenheiten, die auch in seinen Geschichten über die anderen Patriarchen wiederkehren. So legt er Wert auf eine möglichst genaue Datierung der Amtszeit der Patriarchen¹²⁶. Ferner vermeidet er den Gebrauch des Titels «Katholikos»¹²⁷ und umschreibt ihn mit «dieser Vater». — Im Verhältnis zu Mārī haben die Chronik von Se'ert und 'Amr eine sachliche Variante in der Erzählung, denn nach ihrem Bericht reist Aḥai als Katholikos und mit dem Auftrag des Yezdegerd in die Provinz Fārs. Nach Mārī hat er die Reise dorthin bereits unternommen, bevor er Katholikos wurde und in der Absicht, sich über die Märtyrer unter Šāpūr zu unterrichten.

Betrachten wir noch einmal die oben angeführten Erklärungen für das Abhängigkeitsverhältnis. Danach reicht keine der an anderen Abschnitten gewonnenen Lösungen für die literarkritische Erklärung unseres Textes aus. Die Annahme einer gemeinsamen *syrischen* Vorlage für die Chronik von Se'ert, Mārī und 'Amr — die Meinung Westphals und Wiessners — läßt sich angesichts der auffallend übereinstimmenden Wortwahl im *Arabischen* für unseren Text kaum aufrecht erhalten. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß verschiedene Übersetzungen eines syrischen Textes ins Arabische sich so sehr nahekomen. Bei der gemeinsamen Vorlage der drei Autoren müßte es sich bereits um ein arabisches Stück handeln, das vielleicht ursprünglich in syrischer Sprache abgefaßt war. Damit wären wir nahe bei der modifizierten Auffassung Grafs: 'Amr benutzt und bearbeitet dieselben Quellen wie Mārī. Aus dem Bericht über Aḥai läßt sich dagegen auch erkennen, daß 'Amr nicht nur Mārīs Werk verarbeitet hat; er hatte zumindest noch die ausführlichere Chronik von Se'ert oder deren Quelle.

Aus diesen Bemerkungen wird vielleicht die verworrene Lage bei der

¹²⁶ 'Amr, *op. cit.*, Text S. 25 Zeile 17; S. 26 Zeilen 9f.

¹²⁷ Vgl. 'Amr, *op. cit.*, Text S. 25 Zeile 16 mit PO V, S. 324, Zeile 9; 'Amr Text S. 25 Zeile 20 mit PO V, S. 325 Zeile 1.

Beurteilung und Bewertung der drei Werke deutlich. Nur von einer umfassenden Untersuchung, die sich nicht auf einzelne Abschnitte beschränkt, kann eine wirkliche Klärung des hier vorgeführten Problems erwartet werden. Zur Zeit muß daher noch in jedem einzelnen Fall ein literarkritischer Vergleich dieser Werke vorgenommen werden, ehe man sie als selbständige Zeugen für ein Ereignis heranziehen kann.

Bei dem Bericht über den Katholikos Aḥai — samt dem darin vorkommenden Hinweis auf Daniel bar Maryam — hat die literarkritische Betrachtung der Texte ergeben, daß entweder 'Amr die Chronik von Se'ert benutzt hat oder beiden die gleiche Quelle vorlag. In beiden Fällen dürfen diese zwei Textzeugen über Daniel bar Maryam nur als *eine* Überlieferung gewertet werden.

VI. Schlussfolgerungen

Nachdem so die einzelnen Quellenabschnitte über Daniel bar Maryam dargelegt worden sind, können aus dem vorgeführten Material einige Folgerungen gezogen werden. Die folgende Tabelle mag noch einmal die gewonnenen Ergebnisse verdeutlichen.

Bezeichnung des Verfassers	Bezeichnung des Werkes	Inhalt	Zeit	Quelle
1. Schriftsteller Bar Maryam		Angelegenheit d. Pāpā Synode d. Dāḏišō'	Beg. d. 4. Jhd. 424 n. Chr.	Timotheus (um 800)
2. Bar Maryam	Ekklesiastike	Briefwechsel Aḥgar/ Jesus	ca. 25 n. Chr.	Īšō'dāḏ (um 850)
3a. Bar Maryam	Ekklesiastike	Leben Jesu(Tod), Zerstörung Jerusalems	28 n.Chr. 68 n.Chr.	Expositio off. (10./11.Jhd.)
b. Bar Maryam	Ekklesiastike	Tod Jesu	28 n.Chr.	Expositio off.
4a. Dan. ibn Maryam		Paulus v. Samosata	ca. 260	Chr. v. Se'ert (um 1050)
b. Dan. ibn Maryam	Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	Chr. v. Se'ert
c. Dan. ibn Maryam	sein Buch	Šīrarān	um 363	Chr. v. Se'ert
d. Dan. ibn Maryam		Kreuzzeichen bei Baršabbā	ca. 380	Chr. v. Se'ert
e. Dan. ibn Maryam	Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	Chr. v. Se'ert
5. Dan. ibn Maryam	Geschichte (ta'riḥ), gen. Ekklesiastike	Berichte über Märtyrer unter Šāpūr II.	ca. 340-379	'Amr (um 1350)

Die erhaltenen Nachrichten über Daniel bar Maryam in der syrischen und christlich-arabischen Literatur erstrecken sich über einen Zeitraum

von rund 450 Jahren. Die 1. Erwähnung erfolgt etwa 150 Jahre nach der vermuteten Lebenszeit des Daniel. — Es fällt auf, daß Daniel bar Maryam in den syrischen Texten nur « Bar Maryam » genannt wird. Dieser Namenstyp ist auch sonst im Syrischen geläufig, z.B. Bar Bahlül, Bar 'Ebrāyā und Bar Sahdē. Neben der Nennung des Vatersnamens oder des Verwandtschaftsnamens ist die Angabe des Eigennamens nicht unbedingt nötig¹²⁸. Die Bezeichnung « Bar Maryam » reichte aus, um diesen Verfasser bei den Syrern — zumindest bei den syrischen Theologen — zu kennzeichnen. In den arabischen Texten erscheint demgegenüber Daniel ibn Maryam, der Eigenname neben dem Verwandtschaftsnamen.

In 6 von insgesamt 10 Fällen wird das Werk des Daniel « Ekklesiastike » genannt. Der Hinweis auf « sein Buch » in der Chronik von Se'ert kann auch mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Kirchengeschichte des Daniel bezogen werden. Ähnliches, wenn auch mit weniger Gewißheit, gilt auch für die beiden anderen Angaben der Chronik von Se'ert, in denen das Werk des Daniel nicht ausdrücklich genannt ist. Unsicher bleibt dagegen in dieser Hinsicht die Deutung der Stelle über Bar Maryam im Brief des Timotheus.

Der Zeitraum, über den Daniel bar Maryam in seiner Kirchengeschichte berichtet hat, reicht nach den erhaltenen Quellenzeugnissen vom Leben Jesu bis in die 1. Hälfte des 5. Jhd. Die bei ihm erwähnten Ereignisse — in chronologischer Reihenfolge — sind folgende : Das Leben Jesu und sein Briefwechsel mit dem Syrer Abgar — die Zerstörung Jerusalems — das Leben des Paulus von Samosata — Pāpā — die Märtyrer unter Šāpūr II. — Baršabbā — die Synode des Dādīšō'.

Sachau nimmt an, daß die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam als Hauptquelle der Chronik von Se'ert zugrundeliegt¹²⁹. Mir scheint diese Frage jedoch einer genaueren Untersuchung zu bedürfen, ehe man darauf eine sichere Antwort geben kann. Die Chronik von Se'ert ist aber m.W. bisher noch nicht auf die in ihr verarbeiteten Quellen hin geprüft worden. Auch hier ist nicht der angemessene Ort, um diese für die syrische und christlich-arabische Literaturgeschichte wichtige Aufgabe vorzunehmen. Daniel bar Maryam wird in der Chronik von Se'ert insgesamt fünfmal erwähnt. Der Verfasser der Chronik bringt jedoch an diesen Stellen keine « Zitate » im eigentlichen Sinne, sondern verweist nur auf das Werk des Daniel.

¹²⁸ Bei Bar Sahdē (GSL, S. 135) ist der Vorname nicht überliefert; bei Bar Bahlül und Bar 'Ebrāyā kennen wir ihn dagegen.

¹²⁹ A. Sachau, *Vom Christentum in der Persis*, (s.o. Anm. 5), S. 963; ders., *Die Christianisierungs-Legende von Merw*, (s.o. Anm. 5), S. 404. — Der gleichen Ansicht sind Graf, GCAL, Bd. 2, S. 195 und J. Assfalg, Art. *Chronik von Se'ert*, in : *Kindlers Literaturlexikon*, Bd. 1, Zürich 1965, Sp. 2568.

VII. *Das Problem der Identität des Daniel bar Maryam
mit Daniel bar Ṭūbānītā*

Chabot hat im Jahre 1896¹³⁰ die Vermutung geäußert, daß es sich bei Daniel bar Maryam und Daniel bar Ṭūbānītā um ein und dieselbe Person handele. Seine Gründe dafür sind folgende :

1. Die Datierung Assemanis¹³¹, nach der Daniel bar Ṭūbānītā im 11. Jahrhundert lebte, ist nicht zutreffend. Er lebte spätestens am Ende des 9. Jhd., da Īšō'dnaḥ, Metropolit von Basra, in seinem « Buch der Keuschheit »¹³², das um diese Zeit abgefaßt ist, ein Werk des Daniel bar Ṭūbānītā gegen Ishāq von Ninive erwähnt. Dort heißt es über Ishāq¹³³ :

« Und er war tief eingedrungen in die göttlichen Geheimnisse und verfaßte Bücher über das gottgefällige Leben der Mönche. Drei Dinge aber behandelte er, die von vielen nicht angenommen wurden. Daniel bar Ṭūbānītā, der Bischof von Garmai, wandte sich wegen jener Meinungen, die er vertreten hatte, gegen ihn ».

Dieses Werk des Daniel bar Ṭūbānītā ist auch im Katalog des 'Aḥdišō'¹³⁴ angeführt und trägt den Titel :

ܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ ܕܩܘܪܬܐ

« Erläuterung der Fragen zum heiligen 5. Buch des Mār Ishāq von Ninive ».

Chabot hält es aufgrund der oben angeführten Stelle bei Īšō'dnaḥ von Basra für möglich, daß Daniel bar Ṭūbānītā ein Zeitgenosse des Ishāq war. Dann hätte er in der 2. Hälfte des 7. Jhd. gelebt. Denn über Ishāq von Ninive wissen wir, daß er durch Katholikos Georg (ordiniert 661, gest. 680/1)¹³⁵ zum Bischof von Ninive ordiniert wurde und dieses Amt nach wenigen Monaten niedergelegt hat, um sich als Einsiedler zurückzuziehen.

2. Wenn Daniel bar Ṭūbānītā ein Zeitgenosse Ishāqs war, könnte man — nach Chabot — daran denken, ihn mit Daniel bar Maryam zu identifizieren, der seiner Meinung nach auch in der 2. Hälfte des 7. Jhd. lebte. Die beiden Namen lassen sich angeblich leicht in Einklang bringen, wenn man « ṭūbānītā » als die « Glückselige », also als Synonym für Maria versteht.

¹³⁰ J.-B. Chabot, *Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque*, in : *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 4 (1896), S. 252-257.

¹³¹ *Bibliotheca orientalis* (s.o. Anm. 13) Bd. 3, 1 Inhaltsverzeichnis.

¹³² GSL, S. 234.

¹³³ S.o. Anm. 20, Text S. 64, Übers. S. 277.

¹³⁴ J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* (s.o. Anm. 13), Bd. 3, 1 S. 174.

¹³⁵ GSL, S. 208.

Betrachtet man die These Chabots, die er ausdrücklich als Vermutung¹³⁶ bezeichnet, so muß man berücksichtigen, daß ihm noch weniger Quellen zur Verfügung standen als uns heute. Chabot war im wesentlichen auf die bei Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, veröffentlichten Texte angewiesen. Von den oben S. 52-60 angeführten Texten über Daniel bar Maryam kannte er demnach nur die unter 3a (S. 54) zitierte Stelle in der *Expositio officiorum ecclesiae*. Daraus ergibt sich die Aufgabe, seine These anhand der seitdem veröffentlichten Quellen zu überprüfen, zumal Chabots Auffassung immer wieder angeführt wird¹³⁷. Auch G. Diettrich¹³⁸ vertritt die Auffassung, daß Daniel bar Ṭūḅānītā mit Daniel bar Maryam identisch sei und datiert den ersteren ins 7. Jhd. Er gibt jedoch nicht an, ob er die Ansicht Chabots übernimmt, sondern verweist nur auf den Abschnitt über Daniel bar Maryam im Katalog des 'Aḅdīšō' bei Assemani. Daraus läßt sich aber keineswegs eine Identifizierung ableiten. Bei Diettrich ist noch aus seiner Darstellung zu erkennen, daß in der syrischen Quelle selbst Daniel bar Ṭūḅānītā angeführt wird. Nina V. Pigulevskaja, die die gleiche Handschrift wie Diettrich beschreibt, nennt unter den darin zitierten syrischen Autoren Daniel bar Maryam, obwohl im Text Daniel bar Ṭūḅānītā stehen muß¹³⁹. Auf diese Weise entsteht ein falsches Bild über die Aussagen, die die syrischen Quellen über Daniel bar Ṭūḅānītā bzw. Daniel bar Maryam machen.

Stellen wir erst einmal zusammen, was aus den syrischen Quellen selbst über Leben und Werk des Daniel bar Ṭūḅānītā zu erfahren ist.

'Aḅdīšō' bezeichnet ihn in seinem Katalog¹⁴⁰ als

ܕܢܘܢ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܡܪܝܡ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܢܘܢ

Auffallend ist, daß hier nicht das geläufige Bar Ṭūḅānītā steht. Assemani nimmt an, daß Ṭūḅānītā die Heimat Daniels bezeichnet, und zwar unter-

¹³⁶ *op. cit.*, (s.o. Anm. 130), S. 257 : « conjecture ».

¹³⁷ So z.B. C. van den Eynde, in : *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament II. Exode — Deutéronome*, traduit par C. van den Eynde. 1958 (CSCO 179), S. XI; E.G. Clarke, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch*. Leiden 1962, S. 12.

¹³⁸ G. Diettrich, *Išo'dād's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT*, Giessen 1902 (Beihefte zur ZAW 6), S. XXVIII; ders., *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*, in : *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Kl. 1909 (Berlin 1909), Heft 2, S. 174.

¹³⁹ N.V. Pigulevskaja, *Katalog der syrischen Handschriften Leningrads* (russ.), in : *Palestinskij Sbornik* 6 (69), Moskau/Leningrad 1960, S. 116f.

¹⁴⁰ Bei J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, (s.o. Anm. 13), Bd. 3, 1 S. 174.

scheide er sich dadurch von Daniel bar Maryam¹⁴¹. Daniel war Bischof von Tāhāl, das zu Bēt Garmai gehörte. Deshalb kann er bei Īšō'dnaḥ von Basra einfach Bischof von Garmai genannt werden¹⁴². Über die Zeit, in der Daniel bar Ṭūḇānītā lebte, ist hier und auch in anderen syrischen Quellen nichts gesagt. Rückschlüsse aus den Quellen führen nur zu dem Ergebnis, daß er zwischen ca. 680 (Išḥāq von Ninive) und ca. 850 (Īšō'dnaḥ von Basra) gelebt haben muß.

An Werken des Daniel bar Ṭūḇānītā nennt 'Abdišō'¹⁴³ :

- | | |
|---|---|
| 1. « Buch der Blüten » | ܕܟܬܒܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 2. « Trostreden » | ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 3. « Erklärungen » | ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 4. « Antworten auf die Fragen zur Schrift » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 5. « Verschiedenartige Rätsel » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 6. « Danksagungen » | ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 7. « In Metren abgefaßte Reden » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 8. « Erklärungen auf die Fragen zum heiligen 5. Buch des Mār Išḥāq von Ninive » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |
| 9. « Erklärung der Hauptteile der Lehre » | ܕܩܘܨܝܢܐ ܕܩܘܨܝܢܐ |

Überblickt man das Kapitel bei 'Abdišō' über Daniel bar Ṭūḇānītā, so geht daraus hervor, daß er offensichtlich Daniel bar Maryam und Daniel bar Ṭūḇānītā für zwei von einander zu unterscheidende Schriftsteller hält. Unter den hier genannten Werken des Daniel bar Ṭūḇānītā findet sich keines, das seinem Titel nach eine Kirchengeschichte oder ein Buch über Zeitrechnung sein könnte. Daniel bar Ṭūḇānītā hat sich nach 'Abdišō' vielmehr ausschließlich mit exegetischen, dogmatischen, liturgischen und homiletischen Themen beschäftigt.

Trotz der recht großen schriftstellerischen Tätigkeit des Daniel bar Ṭūḇānītā ist uns keins seiner Werke erhalten. Genau wie bei Daniel bar Maryam sind wir auch bei ihm auf die Zitate und Erwähnungen seiner Werke in den Arbeiten Späterer angewiesen. Es war nicht die Aufgabe dieser Arbeit, alle Zitate des Daniel bar Ṭūḇānītā in der recht umfangreichen exegetischen und liturgischen Literatur der Syrer zu sammeln. Einige der mir bekannt gewordenen Texte sollen jedoch vorgeführt werden, um daran

¹⁴¹ So auch M. Le Quien, *Oriens Christianus*, 3 Bde., Paris 1740 (Nachdruck Graz 1958), Bd. 2, S. 1335f.

¹⁴² Siehe oben S. 68.

¹⁴³ *op. cit.*, (s.o. Anm. 140), S. 174.

die Eigenart der schriftstellerischen Tätigkeit Daniels zu verdeutlichen :

Oben sind bereits einige Sätze aus dem « Buch der Keuschheit » des ʾĪšō'dnāḥ von Basra zitiert worden. Sie weisen auf das im Katalog des 'Abdīšō' als vorletztes genannte Werk des Daniel gegen Ishāq von Ninive.

Eine Bemerkung über den theologischen Gegensatz zwischen Daniel bar Ṭūbānīṭā und Ishāq von Ninive findet sich auch in einem Werk des Ḥanūn ibn Yūḥannā ibn aṣ-Ṣalt¹⁴⁴. Ḥanūn stellt um die Wende des 9. zum 10. Jhd. in drei « Briefen » eine Auswahl aus den asketischen Werken Ishāqs von Ninive in arabischer Sprache zusammen. In dem 3. Brief gibt er ein Gespräch zwischen einem Gelehrten Abu l-'Abbās 'Īsā ibn Zaid ibn Abī Malik und dem Katholikos Yūḥannā ibn Narsai (893-899) wieder :

« Und ich [es spricht der Gelehrte] sagte zu ihm [dem Katholikos] : Hat unser Vater bereits das Buch des Mār Ishāq gelesen und was Daniel darauf geantwortet hat ? Und welche von beiden [Meinungen] bestätigt er selbst ? Darauf sagte er zu mir : Einer wie du fragt mich danach ? Mār Ishāq redet die Sprache der Himmlischen, aber Daniel in der Sprache der Menschen. »

Diese geringe Einschätzung des Daniel ist nicht verwunderlich in einem Werk, das ein Bewunderer und Verehrer Ishāqs geschrieben hat.

Wir hatten oben bei den Belegen für Daniel bar Maryam bereits ʾĪšō'dād von Merw (um 850) als den Verfasser von Kommentaren zum Alten und Neuen Testament kennengelernt. Neben Daniel bar Maryam zitiert ʾĪšō'dād auch Daniel bar Ṭūbānīṭā, daher sollen diese Zitate noch angeführt werden :

In dem von van den Eynde herausgegebenen Kommentar des ʾĪšō'dād wird Daniel bar Ṭūbānīṭā zweimal zitiert; das erste Mal zu Lev. 16,8¹⁴⁵. ʾĪšō'dād führt dort Daniel und seine Ansicht über das Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zu Gottes Gnade an. Im nächsten Zitat erwähnt er ihn zu Num. 12. Dort wird Daniel ohne Zufügung des « Bar Ṭūbānīṭā » genannt und zwar gleichzeitig mit ʾĪšō' bar Nūn. Daß wirklich Daniel bar Ṭūbānīṭā gemeint ist, steht außer Zweifel, da er in einer Handschrift, die diesen Text ebenfalls bringt, mit vollem Namen zitiert ist¹⁴⁶. Daniel gibt einen Midraš wieder, der wohl jüdischen Ursprungs ist.

¹⁴⁴ GCAL, Bd. 2, S. 150f. und P. S bath, *Traitées religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn as-Salt (IX^e siècle)*. Texte arabe publié pour la première fois, suivi d'une traduction française, Kairo 1934, Abschnitt 74.

¹⁴⁵ *Commentaire d'Īšō'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, II. Exode — Deutéronome, éd. par C. van den Eynde 1958 (CSCO 176), trad. par C. van den Eynde 1958 (CSCO 179), Text S. 78, Übers. S. 104.

¹⁴⁶ *op. cit.*, Text S. 94, Übers. S. 127, bes. Anm. 7. — A. Mingana, *Collection of Manuscripts...* Vol. I, *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Cambridge 1933 (Woodbrooke Catalogues, Vol. I) S. 1022-1024. — Zu dieser Stelle vgl. auch E.G. Clarke, *Selected Questions* (s.o. Anm. 137), S. 166f., der vermutet, ein Werk des Daniel bar Ṭūbānīṭā könne die gemeinsame Vorlage für ʾĪšō'dād von Merw und ʾĪšō' bar Nūn sein.

Weitere Zitate des Daniel bei Īšō'dād sind uns — auch ohne Angabe seines Namens — bekannt, weil sie in einem Kommentar¹⁴⁷, der die gleichen Texte bietet, als solche gekennzeichnet sind. Danach wird Daniel bar Ṭūbānītā mit exegetischen Erläuterungen, meist Erklärungen einzelner schwieriger Wörter, zitiert zu 1. Sam 1,6; 4,18; 2.Sam 1,21; 13,19; 19,8 und 20,8¹⁴⁸. Auch im Jesaja-Kommentar erwähnt Īšō'dād Daniel bar Ṭūbānītā zweimal¹⁴⁹.

In seiner Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin, die den Kommentar des Īšō'dād zum Neuen Testament enthält, wird Daniel bar Ṭūbānītā einmal im Matthäus-Evangelium und zweimal im Lukas-Evangelium angeführt¹⁵⁰. Īšō'dād beruft sich noch einmal im Kommentar zu Kolosser 3,3 auf Daniel bar Ṭūbānītā und dessen dogmatische Ausführungen über die Güte Gottes¹⁵¹.

An anderen syrischen Werken, die Daniel zitieren, ist ein Kommentar zum Psalter der ostsyrischen Kirche zu nennen¹⁵². Dieses Werk enthält in einer Aufzählung aller Schriftsteller, die in dem Kommentar benutzt wurden, auch den Namen des Daniel bar Ṭūbānītā. Eine ähnliche Liste von Schriftstellern, in der Daniel bar Ṭūbānītā erwähnt wird, befindet sich nach Chabot¹⁵³ auch in dem Gannaṭ Bussāmē (« Wonnegarten »)¹⁵⁴ betitelten Kommentar zu den biblischen Texten für die Sonntage und Feste des nestorianischen Kirchenjahres. Chabot kommt in dem oben genannten Aufsatz zu dem Schluß, daß die Schriftstellerliste unabhängig von dem Werk, dem sie beigefügt ist, tradiert wurde und eine Art offiziellen Katalog derjenigen Exegeten darstellt, die in der nestorianischen Kirche anerkannt sind. In dem Kommentar selbst soll Daniel bar Ṭūbānītā nicht zitiert sein¹⁵⁵.

¹⁴⁷ *Commentaire d'Īšō'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, III. *Livres des Sessions*, éd. par C. van den Eynde, 1962 (CSCO 229), trad. par C. van den Eynde, 1963 (CSCO 230), Übers. S. XXXV, XXXVI.

¹⁴⁸ *op. cit.*, Übers. S. 50 Anm. 10, S. 54 Anm. 6, S. 86 Anm. 10 ü.ö.

¹⁴⁹ Vgl. G. Diettrich, *Īšō'dād's Stellung* (s.o. Anm. 138), S. XXVIII.

¹⁵⁰ Vgl. E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 23. Bd.: *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, Abt. I, II. Berlin 1899, S. 304-309, bes. S. 307. — M.D. Gibson hat diese Handschrift für ihre Edition von Īšō'dāds Kommentar zu den Evangelien nicht benutzt.

¹⁵¹ *The Commentaries of Ishō'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha, in Syriac and English*, edit. and English, edit. and transl. by Margaret D. Gibson, Vol. V, Part II: *The Epistles of Paul... in English* (Horae Semiticae No. XI), S. 81.

¹⁵² Hs Mingana 58. Beschrieben in: A. Mingana, *Catalogue*, (s.o. Anm. 146), Sp. 157-160.

¹⁵³ J.-B. Chabot, [Gannaṭ Bussāmē] *Note sur l'ouvrage syriaque intitulé le Jardin des Délices*, in: *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag* (2.3. 1906), hg. von C. Bezold, Gießen 1906, S. 487-496.

¹⁵⁴ Vgl. zu diesem Werk GSL, S.s 308f. Es ist bisher nicht ediert.

¹⁵⁵ J.-B. Chabot, *op. cit.*, (s.o. Anm. 153), S. 492, 495.

Aus diesen Zitaten des Daniel bar ʿṬūḅānīṭā ist zu erkennen, daß er seinen festen Platz in der nestorianischen Bibelexegese hat. Die angeführten Äußerungen tragen entsprechend dem Wesen der syrischen Exegese des Mittelalters z.T. dogmatischen Charakter. Ein Hinweis auf ein von ihm abgefaßtes Werk kirchengeschichtlichen oder chronologischen Inhalts war nicht zu finden. Vielmehr macht die Art und Weise, wie 'Abdišō' in seinem Katalog und Išō'dād von Merw in seinen Kommentaren Daniel bar Maryam und Daniel bar ʿṬūḅānīṭā anführen und zitieren, deutlich, daß es sich bei ihnen um zwei verschiedene Schriftsteller handeln muß.

Aus den gesammelten Fragmenten der 4-bändigen Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam allein, ergibt sich noch kein zusammenhängendes Bild ihres Inhalts. Es wird jedoch deutlich, wie wichtig ihre Stellung in der frühen syrischen Kirchengeschichtsschreibung gewesen sein muß. Ähnlich wie bei Daniel bar Maryam liegen die Verhältnisse auch bei anderen Kirchenhistorikern seiner Zeit. Eine Sammlung auch ihrer Nachwirkungen in den späteren Quellen wird dazu beitragen, unsere Kenntnis über die Anfänge der nestorianischen Kirchengeschichtsschreibung wesentlich zu erweitern.

Das Rätsel einer Reihe von 16 Sonntagsepisteln

von

Hieronymus Engberding OSB

Als Agnes Smith Lewis 1897 ein Lektionar im christlich-palästinensischen Syrisch veröffentlichte¹, sollte noch fast ein Vierteljahrhundert verstreichen, bevor dieses Dokument einer eingehenden liturgiegeschichtlichen Würdigung unterzogen wurde². Zwar hatte F.C. Burkitt wohl darauf hingewiesen³, daß diese Reihe — damals wenigstens zu einem großen Teil⁴ — sich auch in dem arabischen Lektionarbruchstück findet, das M. Dunlop Gibson, die Schwester von Agnes Smith Lewis, 1894 herausgebracht hatte⁵. Aber er hatte auf jegliche liturgiegeschichtliche Untersuchung verzichtet und nur — ohne jegliche Begründung — bemerkt : « the order is... starting with the first Sunday after Pentecost »⁶. Aber gerade diese Wendung « after Pentecost » steht nicht in den beiden Hss. Hier lauten die Rubriken nur : « für den ersten Sonntag »; « für den zweiten Sonntag » usw. Nach dem « für den 16. Sonntag » heißt es : « für den Sonntag vor der Geburt Christi ». Das veranlaßte Baumstark von diesem letzten Zeitpunkt an rückwärts zu rechnen. So führte ihn dieser Weg in die Nähe des 1. September als den Beginn der Reihe und ließ ihn dann pathetisch ausrufen : « Ist diese Erkenntnis gewonnen, so wird man keinen Augenblick zögern, ihn mit der auf den 1. September fallenden ἀρχὴ τῆς Ἰνδίκτου zu identifizieren, die seit dem 9. Jahrhundert den unbestrittenen Anfang für das unbewegliche Kirchenjahr des orthodoxen Ritus bildet. Die das

¹ *A Palestinian Syriac Lectionary* = *Studia Sinaitica* VI (London 1897); in der Folge abgekürzt mit *sy*.

² Diese Würdigung erfolgte durch Anton Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* = *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 3 (Münster 1921) 133 ff. Freilich ist diese Würdigung nicht in allen Punkten endgültig. Zu diesen Punkten, die einer Revision bedürfen, gehört auch unser Thema.

³ *Journal of Theological Studies* 6 (1905) 96-98.

⁴ Georg Graf gelang es, in Hss. — Bruchstücken aus dem Besitz von Dr. Grote (Leutkirch) die Fortsetzung des von M. Gibson veröffentlichten Textes zu entdecken; vgl. *OrChr* 20/22 (1925) 218.

⁵ *An arabic version of St. Paul's Epistles to the Romans, Corinthians, Galatians and part of Ephesians* = *Studia Sinaitica* II (London 1894); in der Folge abgekürzt mit *ar*.

⁶ A.a.O. 96.

christlich-palästinensische Lektionar eröffnende Reihe von Sonntagen ist diejenige der zwischen dem byzantinischen Neujahr und Weihnachten möglichen».⁷

Allerdings fiel sogleich ein Tropfen Wermut in diesen Kelch der Freude. Denn Baumstark mußte bei einem genaueren Vergleich der Perikopen der Reihe in dem christlichpalästinensischen und dem arabischen Zeugen einerseits und den Angaben in den georgischen Zeugen alsbald feststellen, daß für die Zeit vom 1. September bis zum Sonntag vor Weihnachten «nur eine einzige Perikope... gemeinsam ist». Bei drei anderen Perikopen fand er wenigstens eine materielle Übereinstimmung; d.h. der Textstoff stimmt überein, aber die Sonntage, für die diese Texte bestimmt sind, stimmen nicht überein. So mußte er schließlich etwas wehmütig bekennen: «die Unterschiede überwiegen doch in ganz erheblichem Maße die Übereinstimmungen»⁸.

Dieses Ergebnis hätte ganz anders ausfallen können, wenn Baumstark zur Zeit der Abfassung dieser Untersuchungen bereits Kenntnis von einem Dokument besessen hätte, das ihm einige Jahre später der Verleger K.W. Hiersemann (damals Leipzig) zur Begutachtung vorlegte: das Bruchstück eines Epistellektionars in syrischer Sprache aus dem 11. Jh. Hierin wird eine Folge von Lesungen für die Sonntage nach Pfingsten mitgeteilt — mit dem Vermerk, daß diese Folge nach dem Kreuzfest von neuem zur Verwendung gelangen soll⁹.

Ob Baumstark beim Studium dieses Textes die Erinnerung an seine Ausführungen über die 16er Reihe in sy und ar gekommen ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Daher erscheint es mir nicht unwichtig, noch einmal die Aufmerksamkeit auf diesen Vermerk zu lenken. Denn er bietet den Schlüssel für das Rätsel der 16er Reihe in sy und ar. In der folgenden Übersicht stellen wir die 16er Reihe der Reihe von Epistellesungen gegenüber, die uns in der georgischen Lektionarhs. von Lathal erhalten sind.

Nr der Lesung	sy	ar	Lathal
1	Röm 5, 1-5, 5	Röm 5, 1 ff	Lücke
2	Röm 6, 3-6, 11	Röm 6, 3 ff	= 5. So.n. ¹⁰ Pf.
3	Röm 8, 2-8, 11	Röm 8, 2 ff	= 6. So.n. ¹¹ Pf.
4	Röm 9, 30-10, 30	Röm 9, 30 ff	Lücke

⁷ Baumstark (wie Anm. 2) S. 145.

⁸ A.a.O. 147.

⁹ OrChr 18/19 (1923) 161.

¹⁰ CSCO 204/205, nr. 1692.

¹¹ Wie Anm. 10.

5	2 Kor 5, 14-6, 2	2 Kor 5, 14 ff	= 10. So.n. ... ¹²
6 ¹³	Eph 1, 17-2, 3	Eph 1, 17 ff	Lücke
7 ¹⁴	Eph 2, 4-2, 10	Eph 2, 4 ff	Lücke
8 ¹⁵	Eph 2, 13-2, 22	Eph 2, 11 ff	Lücke
9 ¹⁶	Eph 3, 14-3, 21	Eph 3, 14 ff	Lücke
10	Phil 2, 5-2, 11	Phil 2, 5 ff	= 2. So. n. Enk ¹⁷
11	Phil 4, 4-4, 9	Phil 4, 4 ff	= 5. So.n. Enk ¹⁸
12	Kol 1, 12-1, 20	Kol 1, 1 ff	= 6. So.n. Enk ¹⁹
13	Kol 2, 8-2, 18	Kol 2, 8 ff	= 7. So.n. Enk ²⁰
14 ²¹	Hebr 2, 11-2, 18	Hebr. 2, 11 ff	= 10. So.n. Enk ²² .
15 ²³	Hebr 9, 11-9, 15	Hebr 9, 11 ff	= 13. So.n. Enk ²⁴
16	Hebr 10, 19-10, 25	kein Vermerk	²⁵

Schon ein erster Blick auf diese Übersicht erhebt folgende Erkenntnisse über jeden Zweifel :

1. wo immer in den Trümmern der Hs. von Lathal eine Lesung aus der Reihe der Sonntagsepisteln sich erhalten hat, ist sie in der 16er Reihe von sy und ar vertreten. Man kann über die Genauigkeit der Übereinstimmungen in den Abgrenzungen nur staunen.

2. Ebenso herrscht völlige Übereinstimmung in der Reihenfolge.

¹² Wie Anm. 10. — In der Hs. trägt dieser Sonntag die Ziffer 5 — genau wie der eben angeführte Sonntag. Der beigelegte Abschnitt aus dem Matthäusevangelium erweist diesen Sonntag aber eindeutig als 10. nach Pfingsten. Man muß also annehmen, daß in dieser Hs. die Sonntage nach Pfingsten in Unterteilungen zu Fünferreihen gezählt wurden; also dreimal 1 bis 5.

¹³ In ar fälschlich als 7. Sonntag gezählt.

¹⁴ In ar fälschlich als 8. Sonntag gezählt.

¹⁵ Bei Graf (s. Anm. 4) als 2. (!) Sonntag geführt. (Druckfehler?).

¹⁶ Bei Graf als 10. Sonntag geführt.

¹⁷ CSCO 204/205, nr. 1427-1435. — Enk. bedeutet Enkainia, d.i. das berühmte Fest der Einweihung der Kultgebäude auf dem Golgotha-Hügel.

¹⁸ Wie Anm. 17.

¹⁹ Wie Anm. 17.

²⁰ Wie Anm. 17.

²¹ Bei Graf als 13. Sonntag geführt. Graf begeht außerdem den Fehler, als desinit einer Lesung erst das folgende incipit zu bezeichnen. Die Hs. gibt aber niemals ein desinit an. So kommt Graf zu ganz unmöglichen Abgrenzungen, wie z.B. hier, wo er nach Hebr. 2, 11 das nächste incipit erst bei 8, 19 fand und deswegen den Umfang dieser Epistel mit 2, 11-8, 18 angab während in Wirklichkeit die Lesung schon bei 2, 18 endete!

²² Wie Anm. 17.

²³ Bei Graf als 13. Sonntag geführt.

²⁴ Wie Anm. 17.

²⁵ Wie in ar ist auch in der Hs. von Lathal diese Perikope nicht als Sonntagsepistel vertreten; wohl aber am Karfreitag.

3. Die Übereinstimmungen erstrecken sich über die ganze Zeit vom 1. Sonntag nach Pfingsten bis zum Sonntag vor Weihnachten.

4. Daraus ergibt sich, daß die 16er Reihe nichts anderes ist als eine Auswahl aus der umfangreichen Reihe von 15 Sonntagen nach Pfingsten und 14 Sonntagen nach Enkainia.

Baumstarks Fehler war es, diese Möglichkeit einer Auswahl übersehen zu haben. Daher ging für ihn die Rechnung nicht auf.

Damit erhebt sich die Frage: Warum eine Auswahl in sy und ar? Es ist bekannt und auch von Baumstark selbst mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht worden, daß der Ritus, den uns der christlich-palästinensische Zeuge offenbart, an vielen Stellen offenkundige Züge einer Rückbildung aufweist. Vielleicht legten die einfachen Dorfverhältnisse gerade bei den Briefen des hl. Paulus eine Kürzung nahe. Somit hat die Verminderung auf die Hälfte der ursprünglich vorgesehenen Zahl von Episteln gar nichts Überraschendes an sich.

Zudem bot sich gerade das Fest der Enkainia als besonders günstiger «Drehpunkt» an. Denn mit diesem Fest erfolgte im vorbyzantinischen Ritus von Jerusalem an den Sonntagen der Übergang von der Lesung des Matthäusevangeliums zum Markusevangelium²⁶. So ließ sich ganz ohne Schwierigkeit die erste Epistel zum ersten Matthäussonntag wie zum ersten Markussonntag fügen!

In diesem Zusammenhang soll aber nicht übersehen werden, daß die Ordnung der Epistelreihe in sy und ar nur mit der Ordnung in der Hs. von Lathal übereinstimmt. Die Hss. von Paris und Kala haben — so weit Angaben vorliegen — zum mindesten nicht immer die gleiche Anordnung.

	Lathal	Paris	Kala
1. So.n. Pfingsten	Lücke	Röm 1, 1-17 ²⁷	Lücke
2. » » »	Lücke	Lücke	Röm 5, 6-5, 11 ²⁸
3. » » »	Lücke	Lücke	Lücke
4. » » »	Lücke	Lücke	Lücke
5. » » »	Röm 6, 3-6, 11	Lücke	Lücke
6. » » »	Röm 8, 2-8, 11	Lücke	Lücke
7. » » »	Lücke	Lücke	Lücke
8. » » »	Lücke	Lücke	Lücke
9. » » »	2 Kor 4, 1-4, 6	Lücke	Lücke

²⁶ Vgl. die schöne Übersicht bei Baumstark, *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem* = ByZ 30 (1930) 350-59.

²⁷ CSCO 204/205, nr. 1694; vgl. auch 188/189, nr. 63.

²⁸ CSCO 188/189, nr. 677, Anm.

10.	»	»	»	2 Kor 5, 11-6, 2	1 Kor 2, 1 ff ²⁹	Lücke
11.	»	»	»	Lücke	Lücke	Lücke
12.	»	»	»	Lücke	Lücke	Lücke
13.	»	»	»	Lücke	Lücke	Lücke
14.	»	»	»	Lücke	Lücke	Lücke
15.	»	»	»	Lücke	Lücke	Lücke

1.	So.n.	Enkainia	Eph 4, 17-4, 24	Lücke	Lücke
2.	»	»	Phil 1, 26-2, 4	Lücke	Lücke
3.	»	»	Phil 2, 5-2, 11	Lücke	Lücke
4.	»	»	Phil 3, 8-3, 21	Phil 3, 8-3, 21 ³⁰	Lücke
5.	»	»	Phil 4, 4-4, 9	Lücke	Lücke
6.	»	»	Kol 1, 9-1, 20	Lücke	Lücke
7.	»	»	Kol 2, 8-2, 15	Lücke	Lücke
8.	»	»	1 Thess 1, 4-1, 10	Lücke	Lücke
9.	»	»	Hebr 2, 1-2, 10	Lücke	Lücke
10.	»	»	Hebr 2, 11-2, 18	Lücke	Lücke
11.	»	»	Hebr 4, 11-4, 16	Lücke	Lücke
12.	»	»	Hebr 7, 22-8, 2	Lücke	Lücke
13.	»	»	Hebr 9, 11-9, 15	Lücke	Lücke
14.	»	»	Hebr 9, 23-9, 28	Lücke	Lücke

Die Epistel 1 Kor 2, 1 ff ist in der Hs. von Paris sogar an zwei Stellen als Epistel des 10. Sonntags nach Pfingsten bezeugt. So kann man wohl nicht daran zweifeln, daß hier wirklich eine andere Ordnung vorliegt als in der Ordnung der Hs. von Lathal; und wie in sy und ar erscheinen Lesungen aus dem 1. Korintherbrief in der Hs. von Lathal im Rahmen der Episteln von Pfingsten bis Weihnachten überhaupt nicht; und im Rahmen der Episteln aus der Zeit nach Epiphanie ist 1 Kor 2, 1 ff. nicht vertreten. Dagegen ist auch in der Hs. von Paris genau wie in der Hs. von Lathal für den 4. Sonntag nach Enkainia Phil 3, 8-3, 21 vorgesehen.

Die Hs. von Kala bietet für den 2. Sonntag nach Pfingsten die Lesung Röm 5, 6-5, 11. Die beiden übrigen georgischen Hss. weisen an dieser Stelle Lücken auf, so daß wir nicht sagen können, welcher Ordnung sie gefolgt sind. So gut wie sicher aber ist wohl, daß die Hs. von Paris, die für den 1. Sonntag nach Pfingsten Röm 1, 1-1, 17 bietet, für den darauffolgenden Sonntag eine Lesung aus dem 5. Kapitel nicht mit Vers 6 begonnen hätte. Dafür sind die ersten fünf Verse dieses Kapitels zu gewichtig; und außerdem ist durch sy und ar Röm 5, 1-5, 6 als einmal vorhandene Lesung bezeugt.

²⁹ CSCO 204/205, nr. 1643 und nr. 1135.

³⁰ CSCO 204/205, nr. 1651.

Somit müssen wir annehmen, daß die Hs. von Paris mit Röm 1, 1-17 am Anfang der Lesungen der Sonntage nach Pfingsten eine eigene Ordnung aufwies.

Dagegen läßt sich wohl vertreten, daß die Ordnung der Hs. von Kala sich mit der Ordnung der Hs. von Lathal vereinigen ließe. Wenn nämlich Röm 5, 1-5, 6 für den 1. Sonntag nach Pfingsten angesetzt wird und Röm 5, 6-5, 11 für den 2. Sonntag bezeugt ist, so bleiben bis Röm 6, 3, womit in der Hs. von Lathal der 5. Sonntag nach Pfingsten beginnt, noch 12 Verse. also etwas mehr als für die beiden ersten Sonntage. Zudem spricht auch die Tatsache, daß sy und ar ihre Reihe mit Röm 5, 1 - 5, 6 beginnen, dafür, daß hier der alte Beginn der Lesungen aus dem Römerbrief vorliegt. Also könnte auch aus diesem Grunde die Ordnung der Hs. von Paris nur als spätere Ordnung angesehen werden.

Zur weiteren Charakterisierung der Ordnung in der Hs. von Lathal : in dieser Reihe von Episteln zwischen Pfingsten und Weihnachten erscheinen nicht :

1 Kor — Gal — 1 Thess — 2 Thess — 1 Tim — 2 Tim — Tit — Philemon ;
dasselbe ist auch in der Reihe der 16 Episteln in sy und ar zu beobachten.

Neue Angaben über die Regierungszeit des Patriarchen Qyriaqos

von

Arthur Vööbus

Was über die Regierungszeit des Patriarchen Qyriaqos (793-817) bekannt ist, ist ein Bild voll von endlosen Verwirrungen. Streitigkeiten über dogmatische und kirchliche Angelegenheiten arteten in einen Kampf aus, der in geometrischer Progression wuchs. Die Werbetätigkeit eines Chalcedoniers¹ verursachte grosse Verwirrung². Zu diesen Streitigkeiten gesellte sich noch hinzu die Fehde über die Union mit den Julianisten³. Wir sind im Besitze einer Urkunde⁴, verfasst von der für die Union zusammengerufenen Synode am 7. September 797, derzufolge es den beiden Parteien glückte, eine annehmbare Formulierung der christologischen Anschauungen zu erreichen⁵. Die Aussichten zu einer endgültigen Beseitigung der Trennung wurde jedoch infolge der Opposition feindlich gesinnter Bischöfe⁶ zunichte gemacht. Alle mühevoll aufgebauten Vorbereitungen für die Union fielen leider der Hitze der Agitation zum Opfer.

Parallel damit ging der Streit um die liturgische Brechungsformel⁷ weiter fort und führte zu einer tatsächlichen Zerrissenheit der Kirche⁸. Neue Verwirrungen erwachsen aus Streitigkeiten, die in der Diözese von Gubbā aufloderten. Die durch Missachtung der kirchlichen Ordnung bedingte⁹ Amtsentsetzung des dortigen Bischofs verursachte einen derartigen Riss, den niemand voraussehen konnte. Sogar kam es zu einer offenen Auflehnung gegen den Patriarchen¹⁰. Dieser Streit wurde sogar vor den Kalifen Hārūn

¹ J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* 4 (Paris 1910) 486.

² *Ibid.* 495.

³ R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Christ* (Louvain 1924) 260s.

⁴ Hs. Br. Mus. Add. 17, 145, fol. 27b-28a.

⁵ R. Draguet, *Pacte d'union de 797*, 91ss.

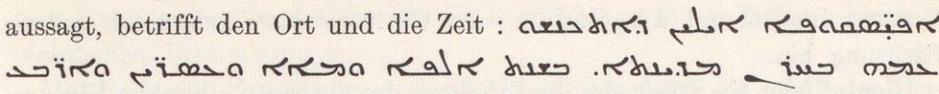
⁶ E. W. Brooks, *Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum Domini 813 pertinentia*, in: *Chronica minora* III = CSCO 5, 252.

⁷ Nämlich die Formel: « Das Brot des Himmels brechen wir ».

⁸ *Chronique de Michel* 4, 487.

⁹ *Fragmenta chronici anonymi* 254s.

¹⁰ *Ibid.* 256.

Das einzige, was die Urkunde noch über die Herkunft der Sammlung aussagt, betrifft den Ort und die Zeit :  'die Bischöfe, die mit ihm (d.h. Qyriaqos) versammelt waren in der Stadt Harrän in dem Jahre 1124'¹⁹, d.h. 812/3. Sonst begleitet kein Proömium oder Nachwort den Zyklus der Kanones.

Die Sammlung der Kanones ist ausschliesslich den Angelegenheiten der Kleriker gewidmet. Nur ganz beiläufig und nebenbei fällt noch manch eine Entscheidung, die die Laien anbetrifft. Doch können diese gelegentlichen Abweichungen das gesammte Bild nicht ändern : in der Sammlung gibt es keinen einzigen Kanon, der nur den Laien gewidmet ist.

Der einleitende Teil, angeordnet nach der Rangordnung der Weihestufen des Klerus, behandelt die Hypodiakone²⁰, Diakone²¹ und die Presbyter²². Diese Reihe kommt mit dem Kanon für die Erzdiakone²³ zum Abschluss. Diese beabsichtigen ein regelrechtes Verfahren zur Einsetzung der Kleriker. Die Beschlüsse betreffen die Voraussetzungen für die Ordination und die Altersgrenze für die Weihe der Kandidaten. Gleichfalls berühren diese Bestimmungen die Vorrechte im Amte wie auch die Grenzen klerikaler Befugnisse. Das kultische Gebiet ist besonders hier hervorgehoben.

Das folgende Stück bezieht sich auf die Verschärfung der Ordnung im Gottesdienste. Besondere Beachtung wird den Verordnungen für die 'Wochen', ihre Durchführung und für die Aufgaben der *šabtājē*²⁴ geschenkt²⁵. Die Anweisungen für diesbezügliche Obliegenheiten, für die kultische Vorbereitung zu diesem Dienst und für die regelrechte Ausführung der Pflichten wie auch Zwangsmassnahmen zur Durchführung dieser Satzungen zeigen, dass in dieser Hinsicht die Lage viel zu wünschen übrig liess. Auch

¹⁹ fol. 129a.

²⁰ Kan. 1 : die Altersgrenze ist auf 10 Jahre festgesetzt; ordinieren darf man nur, wenn die Knaben den Psalter gelernt haben; Kan. 2 : Bestimmungen für die Ordination wie auch über ihre Rolle im Gottesdienst; sie dürfen nicht beim Altar sein; Kan. 3 : sie dürfen nicht den Friedensgruss dem Altar geben.

²¹ Kan. 4 : die Altersgrenze ist auf 20 Jahre festgesetzt; Kan. 5-6 : Richtlinien für die Beförderung der Hypodiakone zum Diakonat.

²² Kan. 7 : die Altersgrenze ist auf 30 Jahre festgesetzt; Vorschriften für die Prozedur der Beförderung der Diakone zum Presbyterstand.

²³ Kan. 8 : die Verwaltung der Angelegenheiten des Altars; ausführliche Beschreibung ihrer Pflichten.

²⁴ 

²⁵ Kan. 9 : man soll die Presbyter und die Diakone gleichmässig für die « Wochen » einteilen; Kan. 10 : alle *šabtājē* sollen während der ihnen zugewiesenen Woche in der Nacht in der Kirche schlafen.

andere Verordnungen im Interesse der Erhebung der Würde der kultischen Versammlungen und Ausgestaltung der Gottesdienste²⁶ neigen zur selben Richtung hin.

Hierauf folgt ein Stück, das die Erhebung des niedrigen ethischen Niveaus des Klerus wie zugleich auch der Disziplin der Diener der Kirche beabsichtigt, um dadurch gegen den Geist der Streitsucht zu kämpfen. Rohheit in Sitten, Grobheit im Benehmen, Rücksichtslosigkeit und Gewalt müssen so weit gegangen sein, dass es notwendig war, die synodalen Erlasse in diese Richtung hin zu erweitern²⁷. In der Tat, die Zusammenstellung dieser Satzungen wie auch die Skala der Strafmassnahmen erscheint wie ein Ausschnitt aus einem strafrechtlichen Kodex!

Nach der strafgesetzlichen Einschaltung kehrt die Sammlung zu der Behandlung der Amtspflichten des Klerus zurück. Alle tragen den Charakter, um so einen tieferen Sinn von der Bedeutung des kirchlichen Dienstes zu erwecken.

Am eingehendsten sind die Amtspflichten des Erzdiakons reguliert worden. Ihm wird die Aufsicht über die regelmässige Ausführung des Kultus übertragen. Er ist verantwortlich für die Ruhe und Ordnung in gottesdienstlichen Versammlungen und in der Ausführung der Liturgie²⁸. Die Frage des Delegierens seiner Vorrechte wird besonders behandelt²⁹. Ebenso auch die Fixierung seiner Pflichten der Bibliothek gegenüber³⁰. Die Behandlung der Obliegenheiten der anderen Kleriker sind in einem langen Kanon zusammengefasst. Dieser behandelt die Pflichten der Diakone und anderer Kleriker³¹. Die Satzungen weisen die Bemühungen um eine würdevolle Ausgestaltung der kultischen Handlungen und auch um einen disziplinierten Dienst auf.

Gewisse Verfehlungen finden eine besondere Behandlung. Besonders ausführlich ist der Brauch der Selbstanathematisierung behandelt, für den Strafmassnahmen aufgestellt sind³². Strafmassnahmen sind auch aufgestellt für Unbedachtheit im Ritual und für Fahrlässigkeit im Rezitieren der Liturgie³³.

²⁶ Kan. 11 : gegen Verwirrung und Konversation miteinander während der Zeit der Eucharistieweihe und sonst im Laufe des Gottesdienstes.

²⁷ Kan. 12 : Strafmassnahmen für die Presbyter für Schmähung und Schlägerei; Kan. 13 : für Diakone; Kan. 14 : für die Laien.

²⁸ Kan. 15 : der Erzdiakon soll die Streitigkeiten ordnen und Ruhe im Gottesdienst herstellen.

³⁰ Kan. 17.

³¹ Kan. 17 : nochmals kommen die Pflichten der *šabtāje* auf.

³² Kan. 12.

³³ Kan. 19 : dieser Kanon betrifft hauptsächlich die Presbyter und Diakone; weiter redet er auch von der Leitern der Chöre, die die Anfänge für die liturgische Ordnung des Gottesdienstes nicht genau angeben.

Mit den Bestimmungen betreffs der Gaben für die Amtshandlungen seitens der Kleriker³⁴ endet der für die Kleriker bestimmte Teil der kirchenrechtlichen Bestimmungen.

Das Ende der Sammlung wechselt den Gegenstand. Es wirft die Fragen der Disziplin auf dem Gebiet des Asketentums auf. Was hier zur Sprache kommt, ist nicht das Mönchtum, sondern der weibliche Zweig der asketischen Bewegung. Die Kanones regulieren die Kleidung der Nonnen, ihre Haartracht, ihr Benehmen ausserhalb des Klosters wie auch ihr Leben in der klösterlichen Gemeinschaft³⁵. Diese Verordnungen schneiden auch den Bereich der Verwaltungsfragen der klösterlichen Gemeinschaft an³⁶.

Es bleibt³⁷ noch zu beachten, dass diese Entschlüsse auch für die Geschichte des kanonistischen Rechtes der Syrer ihre Bedeutung haben. Einige von diesen haben, und zwar in verkürzter Gestalt, in dem Corpus der kirchlichen Rechtsnormen ihren festen Platz gefunden³⁸.

Die historische Forschung ist durch eine unerwartete Urkunde bereichert. Für die Geschichte der Regierungszeit des Patriarchen Qyriaqos ist sie unersetzlich. Sie hebt den Vorhang von den Dingen, die andere uns zur Verfügung stehende Quellen nicht zu sehen erlauben.

³⁴ Kan. 20-21.

³⁵ Kan. 22 : gesetzmässiger Wandel; Kan. 23 : Kleidung; Kan. 24 : Disziplin im klösterlichen Leben; Kan. 26 : Haartracht.

³⁶ Kan. 25 : eine alte Nonne soll dazu designiert werden und sie soll Sorge tragen für das Nötige ausserhalb des Klosters.

³⁷ Es gibt noch eine andere Sammlung von Kanones, die am Anfang seiner Regierungszeit, im November 794, aufgestellt wurden. Der Text in Hs. Br. Mus. Add. 14, 493, fol. 160a-162a eine verkürzte Fassung. Vgl. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* (Stockholm 1960) 102ss. Über den originalen Text siehe A. Vööbus, *Die syrischen Kanonensammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung* 1 = CSCO Subsidia (im Druck) Teil I, Kapitel 2.

³⁸ Kan. 1-3, 8, 10, 15-16, 20 in Bar 'Ebrājā, *Nomocanon VII*, 8; VII, 6; V, 5; VII, 6; I, 4, ed. P. Bedjan (Paris 1898) 102, 95s., 64, 96, 10.

Der Dialog « Dass Christus Einer ist » des Cyrill von Alexandrien

Aus äthiopischen Handschriften in Berlin, Cambridge,
London, Paris und Tübingen zum ersten Mal übersetzt
und eingeführt

von

Bernd Manuel Weischer

*Fortsetzung der Übersetzung **

C. Wenn nun der göttliche Logos seiner Natur nach heilig und vollkommen ist, [bedürfte er wohl keiner] anderen Kraft oder Heiligkeit. Wer ist also der, der mit Kraft und dem Geiste gesalbt wurde?¹

P. Sie sagen, wahrscheinlich der, der durch Verbindung aufgenommen wurde.

C. Es ist also Christus für sich allein [gemeint], von dem der weise Paulus spricht : « Für uns aber gibt es einen Gottvater, aus dem alles ist und auch wir sind, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alles wurde und auch wir sind »². — Wie kann durch einen Menschen alles gemacht sein? Weshalb wird er so zusammen mit dem Vater anerkannt (= geglaubt), während in keiner Weise einer zwischen ihnen ist³.

Und wo sollen wir dem Eingeborenen seinen Platz zuweisen, wenn wir an dessen Stelle einen Menschen setzen, der durch ihn an der Würde teilnimmt?⁴

Sind ihre Worte nicht völlig bar der Wahrheit und der Würde? In jeglicher Hinsicht weichen sie von der Wahrheit ab.

P. Der Mensch, so sagen sie, wird in der Weise Wort Gottes genannt,

* Vgl. OrChr 51 (1967) 130-185.

¹ Vgl. den griechischen Text *Οὐκοῦν, ἐπειδήπερ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος ἅγιός τε καὶ κατὰ φύσιν, καὶ οὐσιώδες ἔχων τὸ παναγκές, δέοιτ' ἂν οὐδαμῶς ἢ τῆς παρ' ἐτέρου δυνάμεως ἦγον ὡς εἰσκεκριμένου τοῦ ἁγιασμοῦ, τίς δὲ ἄρα ἐστὶν ὁ κεχρισμένος δυνάμει καὶ ἁγίῳ Πνεύματι*; (PG 75, 1313 B). Der Übersetzer hat den griechischen Text nicht verstanden oder es ist im Laufe der Zeit ein Stück des äthiopischen Textes ausgefallen. Der Text in der Klammer ist aus dem griechischen Text ergänzt.

² 1 Kor. 8, 6.

³ Der sie voneinander trennt : + A.

⁴ der von ihm die Würde empfängt : B.

wie der von ihm angenommene Mensch zwar in Bethlehem in Juda geboren wurde, aber Nazarener genannt wurde, weil er in Nazareth gewohnt hat. So nannte man das Wort Gottes Mensch, weil es im Menschen Wohnung nahm.

C. O des Altweiberverstandes, des wahnsinnigen, schlaffen und kraftlosen Geistes! Werdet nüchtern von eurem Weinrausch, die ihr betrunken seid vor Dummheit; möchte doch einer kommen und den Häretikern verkündigen: Warum vergewaltigt ihr die Wahrheit? Indem ihr die Kraft Gottes vertauscht und den Glauben verfälscht, geht ihr vom Pfad der Wahrheit ab. Ihr fürwahr entreißt den Logos der Fleischwerdung, von der in den Schriften steht (= in den Schriften) und ihr stellt ihn als Menschenbewohner hin; und deswegen müßte er « Menschler » und nicht Mensch genannt werden, denn der Einwohner Nazareths hieß Nazarener und wurde nicht Nazareth genannt. Nichts hindert sie, aber auch nichts, wenn sie es für klug (Klugheit) befinden, mit dem Sohn den Vater und auch den Heiligen Geist als Menschen⁵ zu bezeichnen, denn durch den Heiligen Geist nimmt die Fülle der heiligsten Dreifaltigkeit in uns Wohnung. Paulus sagt doch: « Wißt ihr nicht, daß ihr ein Haus Gottes seid und Gottes Geist in euch wohnt? »⁶ Und Christus selbst sagt: « Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, auch mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen »⁷.

Aber weder der Vater noch der Heilige Geist noch das Wort des Vaters werden irgendwo Mensch genannt, weil sie in uns Wohnung genommen haben. Diese aber verspotten, indem sie in die Irre gehen, das Geheimnis der Menschwerdung und verdrehen ins Unziemliche das doch Richtige im Glaubensgehorsam der Kirche⁸.

Wir aber sollen weiterhin in Beharrlichkeit wandeln. Wenn es wahr ist, daß er ein Wundertäter war, weil der Logos in ihm war, sprechen sie vielleicht von ihm als einem der heiligen Propheten. Zeichen wirkte er schließlich auch durch die Hände der Heiligen. Wenn der Sohn ein solcher wäre, würden sie ihn in die Stellung der Apostel und in die Stellung der Propheten erniedrigen.

P. Ist er denn nicht — so sagen sie — Prophet und Apostel genannt worden?

C. Du magst nicht unrecht haben⁹, denn Moses sprach zu den Israeliten: « Einen Propheten gleich mir wird euch Gott, euer Herr, aus euren Brüdern

⁵ fehlt in BCLOP.

⁶ 1Kor 3, 16.

⁷ Joh 14, 23.

⁸ Freier: die doch richtigen christlichen Glaubenslehren; und irren: + BP.

⁹ du hast nicht unrecht: LPT.

erwecken»¹⁰. Der von Gott eingesetzte Paulus schreibt die Worte : « Heilige Brüder, die ihr Anteil an der Berufung habt, schaut auf den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus¹¹.

Ich frage sie, sie sollen mir antworten : Ist denn einem Menschen die Gnadengabe des Propheten oder die Stellung eines Apostels oder die Würde (= Werden) eines Priesters zur Ehre geworden ?

P. Ja, das ist sie.

C. Diese schreiben Christus eine zu geringe Würde zu, möchte ich sagen, da er doch Gott ist; gerade darin [= in ihnen d.h. in den Namen] zeigt sich die Entäußerung seiner selbst und mit der Menschwerdung nahm er sie [= die Namen] an. Denn wie er seiner Natur nach Gott und in Wahrheit Herr ist, nahm er die Knechtsgestalt an und in ihr wurde er uns gleich; so verleiht er den Geist der Prophetie, bestimmt Apostel und setzt Priester ein. 'Er wurde in allem den Brüdern ähnlich'¹², und so nannte man ihn Prophet, Apostel und Hoherpriester.

P. Wenn sie ihn auch Prophet nennen, so doch nicht als einen aus den Propheten, sondern als einen, der weit über sie erhaben ist; denn ihnen schenkte Gott Gnade in dem Maße, wie er wollte, und sie war nur eine Zeit in ihnen; er aber war vollkommen und seine Gottheit, sie war von seiner Geburt an in ihm.

C. In dem so großen Umfang der Gnade und in der so großen Zeitspanne ist Christus also größer an Gnade als die ihm vorausgegangenen heiligen Propheten. Das ist seine Auszeichnung. So behauptet ihr, bei uns aber ist die Diskussion darüber¹³, ob er überhaupt Prophet ist, der die Propheten überragt, oder ob er von Anfang an Prophet war, wie der selige Johannes, über den der Engel sagte : « Der Heilige Geist erfüllte ihn schon, als er im Schoße seiner Mutter war »¹⁴. Wie ist dann der eine [von ihnen] Knecht und der andere in der Herrlichkeit des Herrn ?

Von sich selbst sagt Johannes : « Was von der Erde ist, ist irdisch und redet irdisch ». Vom Emmanuel aber sagt er : « Wer von oben kommt, ist über allem »¹⁵.

P. Wahrscheinlich sagen sie von dem aus Gott Vater stammenden Logos aus, er sei von oben und auch über allem, aber sie fürchten einen Menschenglauben (= sie scheuen davor zurück, an ihn als Menschen zu glauben), um ihn nicht in Niedrigkeit hinabzuziehen. Deshalb wollen sie

¹⁰ Deut. 18, 15.

¹¹ Hebr. 3, 1.

¹² Hebr. 2, 17.

¹³ Nach A.

¹⁴ Vgl. Luk. 1, 15.

¹⁵ Joh. 3, 31.

nicht den Menschenglauben, sondern so [wollen sie glauben], daß er einen anderen Menschen angenommen und mit sich verbunden habe; auf diesen, sagen sie, treffe alles Menschliche zu (= sei es), während es die Gottheit nicht berühre.

C. Ganz klar glauben sie also, daß der ein anderer ist, den er annahm. Allein wir folgen nicht ihrer Torheit und nehmen sie nicht als Glaubensväter, indem wir die heiligen Schriften fallen lassen (= verlassen) und die Überlieferung der heiligen Apostel und Evangelisten verachten. Da sie ohne Verstand Irrwege gehen und die Tiefe des Mysteriums nicht erfassen, wollen wir ihnen nicht folgen und uns ihnen angleichen, denn wir wissen von Paulus, daß er die Worte schrieb : « Wir müssen die Vernunft [= Vernünftelei, Trugschluß] zerstören und jeglichen Stolz, der sich gegen die Gotteserkenntnis erhebt und gegen die Zurückführung allen Denkens in die Dienstbarkeit Christi »¹⁶. Hast du noch ein Wort, woran sie Anstoß nehmen wie die Juden am 'Stein des Anstoßes'¹⁷ ?

P. Ja, wir wollen es im einzelnen besprechen. Sie erklären, Christus sei vom Vater geheiligt worden, denn es steht geschrieben : « Johannes bezeugte und sprach : Ich habe den Geist aus dem Himmel herabkommen sehen und er blieb auf ihm. Ich kannte ihn nicht, aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sagte zu mir : Auf welchen du den Geist herabsteigen und bleiben siehst, der ist es, der mit dem Heiligen Geiste tauft. Und ich habe gesehen und bin Zeuge, daß dieser der Sohn Gottes ist »¹⁸.

Paulus schreibt über ihn die Worte : « Derjenige, der heiligt, und die, die geheiligt werden, aus einem sind sie alle »¹⁹. Den Logos dürften sie aber wohl nicht für heilig erklären, denn er ist heilig seinem Wesen nach. Also folgt dem angenommenen Menschen d.h. dem, der geheiligt ward.

C. Sag nun, wie kann der, der getauft ist, mit dem Heiligen Geiste taufen, wo es doch der Gottheit allein zusteht, [das] zu tun²⁰. Denn der Verleiher der Heiligkeit ist Er. Daß dies das Recht (= Gut) des menschengewordenen Logos ist, [geht daraus hervor, daß] er in seinem Leib die heiligen Apostel anhauchte und sprach : « Empfanget den Heiligen Geist ! Wem ihr die Sünde nachlaßt, ist sie nachgelassen, wem ihr sie behaltet, dem ist sie behalten »²¹. Und wie kann der Täufer öffentlich den Geheiligten²² bezeugen, indem er auf dessen Würde hinweist : Dieser ist der Sohn Gottes,

¹⁶ 2Kor. 10, 4f.

¹⁷ Vgl. Röm. 9, 32.

¹⁸ Vgl. Joh. 1, 32-34.

¹⁹ Hebr. 2, 11.

²⁰ Wörtlich : Passivkonstruktion.

²¹ Joh. 20, 22 f.

²² Für den öffentlich Geheiligten : BCNP.

ganz klar als ein einziger? Denn, hätte dieser so große Lehrer des gesamten Erdkreises Johannes gewußt, daß es ein anderer als der wahre Sohn und Logos sei, so hätte er sagen müssen (= müßte er sagen)²³: Dieser ist es, der mit dem wahren Sohn verbunden wurde und der durch Verbindung, Gnade und Geschenk Sohn geworden ist. Allein, dies hat er von ihm keineswegs gesagt, sondern er kannte nur einen und das war der aus Gottvater stammende Logos, der dem Fleische nach aus dem Samen Davids stammt.

Er wurde geheiligt, sagte er, insofern er Mensch war, aber heiligt auch, insofern er Gott ist, denn wie ich sagte, war er das eine wie das andere. Wenn er aber nicht Mensch ward, nicht aus dem Weibe geboren wurde, entfernen wir von ihm die Entäußerung seiner selbst und lösen unklugerweise die Inkarnation auf.

P. Wo es heißt, daß er verherrlicht wurde, Herr ward und vom Vater erhöht zum König eingesetzt²⁴ wurde, soll das nun vom göttlichen Logos ausgesagt sein und wird [dadurch] nicht seine Gottheit herabgesetzt (= geschädigt)?

C. Daß die Natur des Logos Herr, König und voll wirklicher Herrlichkeit ist, wer würde das bestreiten? Und selbstverständlich ist sie in der Erhabenheit der Gottheit; aber da er Mensch wurde und einem Menschen alles geschenkt wird, deswegen hat er wie ein Mensch unsere Armut angenommen, obwohl er vollkommen ist und aus seiner Vollkommenheit allen mitgeteilt wird, und sie als sein eigen betrachtet. Und in Christus ist ein unerhörtes Wunder: In der Gestalt des Knechtes ist er Herr, in der Niedrigkeit der menschlichen Natur liegt göttliche Herrlichkeit, mit königlicher Größe werden die menschlichen Dimensionen gekrönt und in die große Höhe [entrückt] ist das Niedrige. Denn nicht, um im Stand der Entäußerung zu bleiben, sondern durch die Inkarnation will der, der als wahrer Gott angesehen wird, die menschliche Natur in sich verherrlichen und der göttlichen Natur teilhaftig machen. Auch die Heiligen nennen den Sohn « Herrlichkeit des Gottvater », König und Herrn, auch nachdem er Mensch geworden war. Auch Isaias sagt über ihn: « Wie ein Mann Oliven erntet, so wird man sie auflesen. Und wenn er mit seinem Ernten aufhört, werden sie mit ihren Stimmen jauchzen, und die auf der Erde zurückblieben, werden sich freuen mit der Herrlichkeit des Herrn »²⁵. Ein anderer der Heiligen sagt: « Auf, werde Licht Jerusalem, denn dein Licht kommt und die Herr-

²³ Durch leichte Textverbesserung entsteht dieser dem griechischen Original mehr entsprechende, theologisch einwandfreie Text: "Εδει γὰρ ὄντα τῆς ὑφ' ἡλίω μυσταγωγόν, εἶ πω ἕτερον παρά γε τὸν ἀληθῶς Υἱὸν ἠπίστατο κατασημᾶναι τὸ ἀληθές, λέγοντα σαφῶς. (PG 75, 1320 A).

²⁴ Genannt wurde: P.

²⁵ Jes. 24, 13 f.

lichkeit Gottes strahlt auf über dir; siehe Finsternis und Dunkelheit bedecken den Erdkreis, über dir aber erstrahlt der Herr und seine Herrlichkeit²⁶ wird in dir sichtbar»²⁷.

Und Jakobus, sein Jünger, sagt: « Meine Brüder, nicht im Ansehen (= Schmeichelei) der Person sollt ihr den Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus sehen »²⁸. Auch Petrus sagt einmal: « Ihr dürftet in Christus glücklich sein, da der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf euch ruht »²⁹.

P. Das haben wir alle verstanden, o Gewaltiger, aber wie, sag mir, sollen wir glauben, was über Christus geschrieben ist und lautet: « Der in den Tagen seines Fleisches unter Bitten und Flehen (= Danksagung) mit großem Geschrei und unter Tränen zu dem opferte, der ihn vom Tode erretten konnte, er wurde wegen seiner Gottesfurcht erhört. Obwohl er Sohn war, lernte er aus seinem Leiden den Gehorsam. Nachdem er vollendet war, wurde er denen, die ihm gehorchen, der Weg zu unzerstörbarem Heil »³⁰. Dem, was ich vorausschickte, füge ich noch folgenden Ausspruch hinzu: « Mein Gott, mein Gott, schau auf mich, was hast du mich verlassen »³¹. Dies alles, sagen sie, ziemt nicht dem Logos, denn [dadurch] wird er aus seiner göttlichen Natur entfernt (= besiegt).

C. Ich sage aber, daß es nicht auf den Logos paßt, wenn wir ihn der Fleischwerdung entkleiden und nicht das annehmen, was die Schrift sagt: « Das Wort ist Fleisch geworden »³². Weil wir hierüber disputieren — jeder Zweifel (= Disputation) aber eine große Sünde ist — kommt, so laßt uns, soweit möglich, die Tiefe des Geheimnisses überlegen und erforschen: Es erschien uns in unserer Hülle das Gottvater entstammte Wort, um in tausenderlei Weise dem Menschengeschlecht von Nutzen zu sein, und zeigte uns den wunderbaren Weg, der zur Wahrheit führt. Es ist notwendig, daß wir begreifen, wie sich die verhalten müssen, die das rechte Leben erwählt haben, wenn Bedrängnis³³ über diese Menschen kommt wegen der Liebe Gottes, ob sie ihre Lebensführung vernachlässigen und der Nachlässigkeit verfallen und sich selbst zeitlos dem Genuß verschreiben sollen oder sich aber zum Retter in Tränen und Bitten wenden und von ihm

²⁶ Glanz seiner Herrlichkeit: B.

²⁷ Jes. 60, 1 f.

²⁸ Jak. 2, 1.

²⁹ Vgl. 1 Petr. 4, 14; im äthiopischen Text fehlt der bedingende Satz: *Εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν Χριστῶ, PG 75, 1321 A*). « Wenn ihr in Christus geschmäht werdet », dürftet ihr glücklich sein...

³⁰ Hebr. 5, 7-9.

³¹ Vgl. Matth. 27, 46.

³² Joh. 1, 14.

³³ Sie sollen sich darum kümmern: C.

erbitten sollen, daß sie Hilfe und starke Festigkeit erlangen³⁴, wenn seinetwegen Leiden kommen.

Auch ist es notwendig, daß wir wissen, mit wem, und daß wir lernen, wohin der Weg des Gehorsams führt (= ist), von welcher Ehre er ist (kommt) und wie groß die Belohnung für die Geduld ist. Für all das war Christus das Vorbild. Darüber belehrt uns auch Petrus, wenn er sagt : « Was habt ihr für einen Nutzen davon, wenn sie euch für eure Fehltritte schlagen und ihr es geduldig ertragt; aber wenn man euch quält, obwohl ihr Gutes tut, und ihr es geduldig ertragt, so ist das Gnade vor Gott, weil Christus für euch gestorben ist und euch ein Beispiel gegeben hat, damit ihr seiner Spur folgt »³⁵.

Nicht als das Wort des Vaters noch frei von Entäußerung und vom Stand seiner Menschwerdung war, sondern in den Tagen seines Fleisches ward er uns Vorbild, als es ihm zukam, tadellos im Stand seiner Menschennatur Bitten vorzubringen; er vergoß Tränen, den Retter ersahnend und Gehorsam lernend, wo er doch wirklich Sohn war. Der Geistträger nämlich erkannte das Geheimnis, daß er, obwohl er wesenhafter und wahrer Sohn ist und es ihm zukommt, in der Größe seiner göttlichen Natur zu sein, sich selbst entäußerte in Niedrigkeit³⁶, um die Armseligkeit und Niedrigkeit der menschlichen Natur zu der seinen zu machen und daß, wie ich oben sagte, uns dies schöne Beispiel gegolten hat und wir nicht einen anderen Weg gehen sollen, wenn für uns die Stunde zur Tapferkeit kommt, und wir vom Vorbild viel lernen [müssen]. Und irgendwo sagt Christus : « Fürchtet euch nicht vor jenen, die euren Leib töten [können], eure Seele aber nicht töten können; fürchtet vielmehr den, der Seele und Leib töten kann in der Hölle »³⁷.

Ein ander Mal sagt er : « Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach »³⁸. Das Wort 'Er folge mir', was bedeutet es anders, als daß man tapfer die Leiden ertragen und um Hilfe von oben bitten soll und zwar nicht in Sorglosigkeit und Schaffheit, sondern in inständigem Gebet, Träne um Träne vergießend und in Geduld (= Bescheidenheit).

P. Du hast schön gesprochen.

C. Wenn er sagt : « Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen »³⁹, was sagen sie dazu ?

³⁴ Sich holen, bringen : ACNT.

³⁵ Vgl. 1Petr. 2, 20 f.

³⁶ In menschlichen Maßen : L.

³⁷ Matth. 10, 28.

³⁸ Matth. 16, 24.

³⁹ Matth. 27, 46.

P. Mir scheint, sie werden sagen : Diese Stimme gehört dem angenommenen Menschen.

C. Etwa, da er traurig war und das Maß der Leiden als untragbar ansah oder wie ?

P. Es scheint, daß die Traurigkeit aus dem menschlichen Kleinmut stammt; denn er sagte ja zu seinen Jüngern : « Meine Seele ist betrübt bis zum Tod »⁴⁰. Er betete zum Vater mit den Worten : « O Vater, wenn es möglich ist, möge dieser Kelch an mir vorübergehen, allein nicht wie ich will, sondern wie du »⁴¹.

C. Das ist es, was wir eben besprochen haben, indem wir sagten : « In den Tagen seines Fleisches brachte er Gebete und Bitten (= Danksagungen) unter großem Geschrei und unter Tränen vor den, der ihn vom Tode erretten konnte »⁴². Wenn es aber jemand gibt, der behauptet, aus Kleinmut sei Christus darin gekommen, traurig und betrübt geworden und er habe das Leiden für untragbar gehalten und sei von Furcht überwältigt und von Schwäche ergriffen worden, der glaubt sicher nicht, daß er Gott ist, und stellt ihn als Lügner hin, wenn er den Petrus schilt.

P. Wieso ?

C. Christus sprach fürwahr : « Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem ; sie werden den Menschensohn in die Hände der Sünder ausliefern, sie werden ihn verspotten und kreuzigen, aber am dritten Tage wird er auferstehen ». Petrus aber, der seinen Herrn liebte, sagte : « Das sei fern von dir, o Herr ! » Und was antwortete ihm Christus, sagte er ihm nicht : « Weiche von mir Satan, du bist mir ein Ärgernis, denn du denkst nicht was Gottes, sondern was des Menschen ist »⁴³ ?

Wenn er es für nicht mehr erträglich hielt und traurig gewesen wäre wegen seines Kreuzes, hätte er nicht seinen Jünger gescholten, der doch das Leiden von seinem Meister fernhalten wollte. Vielmehr lehrte und instruierte er sie, stark zu sein, die Todesfurcht zu vertreiben und [dadurch] den Willen Gottes zu erfüllen. Aber wiederum wundere ich mich über ihre Behauptungen : Verbunden wurde er mit dem Eingeborenen und ist so auch der Gottheit teilhaftig. Wie aber ließ er ihn durch seinen Tod in Angst fallen, sodaß er gänzlich entblößt erscheint gleich uns und daß er keinen Nutzen von der Teilnahme an der Gottheit hatte ?

P. Wie ist nun die Lehre von der Weise der Menschwerdung ?

C. Für diejenigen, die das Rechte über Christus glauben, ist hier ein

⁴⁰ Matth. 26, 38.

⁴¹ Matth. 26, 39.

⁴² Hebr. 5, 7.

⁴³ Vgl. Matth. 16, 21-23.

tiefes und wunderbares Geheimnis⁴⁴. Klar sind⁴⁵ für dich die Worte, die sich auf die Menschwerdung beziehen, wie sie in allem zeigen, daß der einer wie wir wurde, der über der gesamten Schöpfung steht. Dies (= das Folgende) aber stimmt überein mit dem Vorigen.

P. Was ist das?

C. Wir waren Verfluchte wegen der Verfehlung Adams und waren in das Netz des Todes gefallen und von Gott fallengelassen. Nun ist alles in Christus erneuert worden, so sind auch wir alle in den früheren [Zustand]⁴⁶ zurückversetzt (= erneuert) worden. Es war nötig, daß der zweite Adam, der vom Himmel und über jegliche Sünde erhaben ist, der in allem unbefleckte und fleckenlose Erstling unseres Geschlechtes, das ist Christus, die menschliche Natur vor der Strafe der Verdammung errettete und sie in das anfängliche Wohlwollen von Seiten des Vaters zurückrief und den Fluch durch Gehorsam und Unterwerfung in allem zerstörte. «Denn er hat keine Sünde getan»⁴⁷, und die Menschennatur wurde in ihm reich an Reinheit und er konnte offen rufen: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen»⁴⁸.

Beachte aber, daß der Eingeborene wie einer von uns Mensch wurde für das ganze [Menschen]geschlecht und [deswegen] solche Rufe ausgestoßen hat und damit wohl sagen wollte: 'Der erste Mensch hat gesündigt, ist durch Ungehorsam gefallen, hat das ihm gegebene Gebot mißachtet, indem er sich durch die Schlange verführen ließ (= rauben ließ). Deswegen fiel er dem Verderben anheim und kam unter das Strafurteil; — dieses Wort gilt auch von Christus als dem zweiten Adam — allein mich hast du zum zweiten Stammvater (= Prinzip, Anfang) für die Erdenbewohner bestellt; ich bin der zweite Adam geworden. In mir erscheint das Menschengeschlecht als unbefleckt und sündenlos, als heilig und rein. Verleihe von nun an die Güte deiner Gnade, hebe den Fluch auf, ändere (= verbessere) das Verderben, laß es mit der Strafe vorbei sein. Ich habe den Satan, der früher herrschte, besiegt, denn an mir hat er nichts von dem Seinigen gefunden! Nicht anders als so (= keineswegs so) scheint der Sinn der Worte des Erlösers zu sein; denn das Wohlwollen vom Vater wollte er nicht auf sich, sondern auf uns, die wir so sind, herabrufen. Wie nämlich auf das ganze [Menschen]geschlecht von der ersten Wurzel, d.h. von Adam, die [Folgen] der Strafe des Todes übergegangen sind — denn der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über «die, die nicht sündigten nach Ähnlichkeit

⁴⁴ In dem Geheimnis liegt etwas Tiefes und Wunderbares.

⁴⁵ Betrachte : BLP.

⁴⁶ Zustand = vorerbsündlicher Zustand.

⁴⁷ 1Petr. 2, 22.

⁴⁸ Matth. 27, 46.

der Übertretung Adams»⁴⁹, so sollen die [Verdienste] unseres zweiten Stammvaters⁵⁰, d.h. Christi, auch auf das gesamte Menschengeschlecht übergehen. Das bestätigt der weise Paulus mit den Worten : « Wenn durch den Fehltritt des einen die vielen gestorben sind, um wieviel mehr kommen die vielen durch die Gerechtigkeit des einen zum Leben »⁵¹. Und außerdem sagt er : « Wie alles in Adam stirbt, lebt alles durch Christus »⁵².

P. Es ist also dumm und mit den heiligen Schriften unvereinbar zu sagen und zu glauben, der angenommene Mensch sei im Stich gelassen worden von dem ihm verbundenen göttlichen Logos und habe darauf aus Furcht diese Worte gesprochen.

C. Es ist eine große Sünde, o mein Gefährte, offensichtlich ein Beweis⁵³ letzter Blasphemie, aber es paßt auch zu denen, die solches glauben. Denn sie trennen und unterscheiden in allem Worte und Werke, die einen schreiben sie nur dem Eingeborenen zu, die anderen hinwiederum dem aus dem Weibe Stammenden wie einem von ihm Verschiedenen (bzw. wie wenn er verschieden von ihm wäre). Hierin irren sie vom rechten, irrumslosen Glauben ab, da sie nicht in Wahrheit das Geheimnis Christi kennen.

P. Wir dürfen also nicht die Worte und Werke der Verkündigung der Evangelisten und Apostel in zwei aufteilen.

C. Ganz und gar nicht ist eine Trennung in zwei Personen oder Hypostasen, die in sich [voneinander] getrennt sind (= die sich trennen), erlaubt⁵⁴. Denn da [nur] ein Sohn existiert, der menschengewordene Logos, so bezeichne ich alles als sein Eigentum, sowohl die Worte als auch die Werke, das Göttliche wie das Menschliche.

P. Wenn es so von ihm heißt, daß er von der Wanderung ermüdete

⁴⁹ Röm. 5, 14.

⁵⁰ Adams : BC.

⁵¹ Röm. 5, 15.

⁵² 1Kor. 15, 22.

⁵³ Ein klarer Beweis : B.

⁵⁴ Auch hier muß der Begriff **ΥΛΦ** mit Person (Hypostase) übersetzt werden, da sich schon aus der Beiordnung von **ΓΧ'** ergibt, daß es sich um die « natura concreta » handelt. **ΞΡΩΞΖ : ΛΣΦΖΩ : ΗΔΑ : ΝΞΓΧ' : ΧΩ : ΝΞΥΛΦ : ΛΧΛ : ΒΔΔ Μ : ΝΗΗΧΥ** # Auch der griechische Text hat an dieser Stelle die Begriffe *πρόσωπον* und *ύπόστασις* (nicht *φύσις*); vgl. PG 75, 1328 C. : *Ούμενοῦν τό γε ἦκον εἰς πρόσωπα δύο καί ύποστάσεις δύο διηρημένας ἀλλήλων, καί ἀποφοιτώσας εἰσάπαν ἰδικῶς τε καί ἀναμέρος*. Es handelt sich hier um eine Kurzfassung des 4. Anathems gegen Nestorius. Vgl. den griechischen Text des Anathems aus dem dritten Brief Cyrills an Nestorius : *Εἴ τις προσώποις δυαίν, ἤγουν ύποστάσεων, τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καί ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ. Καί τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπων παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένην προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω* (PG 77, 120 BD). Die deutsche Übersetzung des Briefes bei O. Bardenhewer, Des heiligen Kirchenlehrers..., 86-100.

oder hungerte oder eingeschlafen sei, sag mir, ziemt sich das etwa für den göttlichen Logos, daß wir ihm so verächtliche Dinge zuschreiben?

C. Als er noch ohne Fleisch war und sich noch nicht inkarniert hatte und bevor er sich selbst entäußerte, war das nicht für ihn geziemend. Aber nachdem er Mensch geworden war und sich selbst entäußert hatte, was schadet es ihm, daß er sein Fleisch wie sein Eigentum betrachtete? In diesem Sinne nehmen (= sprechen) wir die Schwachheit seines Fleisches als sein eigen auf Grund der Vereinigung. «Denn er ist seinen Brüdern in allem ähnlich geworden»,⁵⁵ allein ausgenommen die Sünde.

Auch darfst du dich nicht wundern, wenn es heißt, er habe die Leiden seines Leibes zusammen mit seinem Leib als sein eigen erachtet, denn die von außen her von den Juden kommenden Verfolgungen hat er auch seiner Person zugeschrieben, indem er durch den Mund des Psalmisten David sagt: «Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über mein Gewand das Los geworfen»⁵⁶. Und ausserdem heißt es: «Alle, die mich sehen, verspotten mich, murmeln mit ihren Lippen und schütteln ihr Haupt»⁵⁷.

P. Wenn er nun sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen»⁵⁸; «ich und der Vater sind eins»⁵⁹. Und wiederum, wenn er den Juden sagt: «Was sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit sagte, die ich vom Vater gehört»⁶⁰, schreiben wir also einem einzigen diese und jene Worte zu?

C. Ganz gewiß! Denn Christus ist in keiner Weise geteilt, sondern ist der eine wahre Sohn nach dem Glauben von uns allen, die wir ihn anbeten. Denn «das Abbild des unsichtbaren Gottes» und der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und das Ebenbild seines Wesens nahm Knechtsgestalt an, nicht — wie sie behaupten — wie ein Mensch, den er mit sich verband, sondern so [nahm er Knechtsgestalt an], daß er selbst es war, indem er dabei Gott dem Vater gleich blieb. Irgendwo schrieb der allweise Paulus: «Gott, der sagte: Aus der Finsternis soll Licht erstrahlen (= werden), derselbe ließ in euren Herzen das Licht der Erkenntnis seiner Herrlichkeit auf dem Antlitze Christi aufstrahlen»⁶¹. 'Schau nun, wie auf dem Antlitz Christi'⁶² das Licht der Herrlichkeit Gottes des Vaters aufstrahlt. Der Eingeborene zeigt nämlich in sich die Herrlichkeit seines Vaters, obwohl er doch offen-

⁵⁵ Hebr. 2, 17.

⁵⁶ Ps. 21, 19.

⁵⁷ Ps. 21, 8.

⁵⁸ Joh. 14, 9.

⁵⁹ Joh. 10, 30.

⁶⁰ Joh. 8, 40.

⁶¹ Kol. 1, 15.

⁶² Er strahlte auf in euren Herzen als Licht der Erkenntnis... : BLNOP; vgl. 2Kor. 4, 6f. 'Schau - Christi' : fehlt in C.

sichtlich Mensch geworden ist. Und auf diese Weise — und nicht in einer anderen — wird an Christus geglaubt.

Denn der Hüter seines Geheimnisses nennt ihn Christus Jesus, weil er uns gleich wurde und Fleisch annahm; dabei beachte wohl, daß er wahrer Gott ist. Er schreibt aber wie folgt : « Ich habe euch freimütig geschrieben, um euch die Gnade in Erinnerung zu rufen, die mir von Gott verliehen ward, daß ich Diener Jesu Christi bin, um unter den Völkern das Evangelium Gottes zu verkünden »⁶³. Auch Zacharias prophezeit über seinen Sohn, den Täufer, mit den Worten : « Du, Kind, wirst Prophet des Höchsten genannt werden, du gehst dem Herrn voraus, ihm ein Volk zu bereiten »⁶⁴. Auch der Täufer selbst weist auf den Höchsten und Herrn hin mit den Worten : « Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt ! Über ihn sagte ich : Nach mir kommt ein Mann und er war schon vor mir, weil er früher war »⁶⁵. Ist es nun noch geziemend, hierüber zu streiten, daß er wirklich einer ist, der Logos aus Gott dem Vater mit seinem mit Vernunft beseelten Leib ganz und gar in der Vereinigung zu einer Person ?

P. Ich bestreite nicht, daß « ein Herr, ein Glaube und eine Taufe » ist⁶⁶. Allein, wenn es heißt, Jesus nehme zu an Weisheit und Gnade⁶⁷, wer soll das sein ? Denn der göttliche Logos ist vollkommen, welchen Fortschritt sollte er erfahren ? Und wiederum : Da er weise ist, dürfte er sich nicht um Weisheit bemühen, vielmehr verleiht er selbst Weisheit. Es ist nun notwendig, daß wir erforschen — sagen sie — von wem hier die Rede ist.

C. Wir müssen also einen anderen Sohn, Christus und Herrn einführen, weil sie nicht die heiligen Schriften verstehen können. Der weise Evangelist sagt : « Das Wort ist Fleisch geworden »⁶⁸. Nach dem Gesetz des Fleisches hat es sich verhalten; der menschlichen Natur ist es eigen, an Alter und Weisheit zuzunehmen⁶⁹. Wie ein Kind wurde er geboren, in allem ist er uns gleich geworden. Der aus Gottvater stammende Logos betrachtete das Unsrige als sein Eigentum. Er wurde uns gleich. Allein wir wissen, daß er als Gott über uns ist.

Deswegen wagt es Paulus, da er weiß, daß er Fleisch geworden ist, ihn manchmal als Menschen zu bezeichnen, obwohl er sieht, daß er Gott ist. Er schreibt den Galatern : « Paulus, Apostel, nicht von Menschen her und

⁶³ Röm. 15, 15 f.

⁶⁴ Vgl. Luk. 1, 76.

⁶⁵ Joh. 1, 29.

⁶⁶ Eph. 4, 5.

⁶⁷ Vgl. Luk. 2, 52.

⁶⁸ Joh. 1, 14.

⁶⁹ Ein langer griechischer Text fällt hier aus (vgl. PG 75, 1332 BC), im äthiopischen Text ist daher ein schlechter Anschluß.

nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus»⁷⁰. Und wiederum sagt er : « Ich schreibe euch : Das Evangelium, das ich euch verkündigte, ist nicht menschengemäß ; ich habe es nicht von einem Menschen empfangen und gelernt, sondern dadurch, daß Jesus Christus es mir geoffenbart hat »⁷¹.

P. Es ziemt sich also für ihn der Ausspruch, er habe an Alter, Weisheit und Gnade zugenommen, wie auch : er hungerte, er wurde müde und die Aussage, er wurde errettet vom Vater. Wollen wir ihm das alles zuweisen ?

C. Ja, auf Grund des Mysteriums der Inkarnation bezeichnen wir alles Menschliche und die Eigentümlichkeiten seines Fleisches als sein eigen. Denn kein anderer als er ist es, von dem wir glauben, daß er der Sohn ist. Der Herr selbst hat uns doch erlöst und befreit, indem er für uns alle sein Leben dahingab. Er erkaufte sich uns nämlich durch einen Preis, « nicht mit vergänglichem Gold und Silber, sondern mit dem kostbaren Blute des reinen und unbefleckten Lammes Christus »⁷², der sich selbst wegen uns darbrachte als Wohlgeruch vor Gott dem Vater. Das bestätigt uns Paulus, wenn er sagt : « Seid also Nachahmer Gottes, als vielgeliebte Kinder wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für euch dargebracht hat als Gabe und Opfer vor Gott in reinem Wohlgeruch »⁷³.

Da nun Christus für uns zum reinen Wohlgeruch⁷⁴ geworden, stellte er in sich die menschliche Natur ursprünglich und fehlerlos (= wie sie war, nämlich ohne Sünde) dar. Wir aber haben durch ihn und in ihm den offenen Weg zu Gott dem Vater in den Himmeln erlangt, denn geschrieben steht das Wort : « Weil wir nun, meine Brüder, offenen Zutritt zum Eingang ins Heiligste (Pl.) haben durch das Blut Christi, [einen Eingang], den er uns als Weg der Gerechtigkeit und des Lebens erneuert hat durch den Vorhang, d.h. sein Fleisch »⁷⁵ !

Betrachte, wie er von seinem Blut und Fleisch sprach und es als Vorhang bezeichnete und zwar sehr treffend ; wie ein Vorhang, der im Tempel Verwendung findet, dazu dient, daß (= dient, d.h. daß) er das Allerheiligste ehrt [= verhüllt], so war das Fleisch unseres Herrn dazu da, seine heilige Gottheit, den mit ihm vereinigten göttlichen Logos, zu ehren [= zu verhüllen]. Deswegen nannten ihn einige Elias, andere Jeremias, wieder andere hielten ihn für einen der Propheten, da er ihnen ähnlich war. Die Juden aber, die durchaus nicht das Geheimnis um ihn begriffen, spotteten und sagten : « Ist er nicht der Sohn des Handwerkers ? »⁷⁶. Wie kann er zu uns sagen :

⁷⁰ Gal. 1, 1.

⁷¹ Gal. 1, 11.

⁷² 1Petr. 1, 18f.

⁷³ Eph. 5, 1f.

⁷⁴ Vor Gott : + A.

⁷⁵ Hebr. 10, 19f.

⁷⁶ Matth. 13, 55.

« Ich bin vom Himmel herabgestiegen »⁷⁷? Die Gottheit ist von Natur aus unsichtbar. Aber der seiner Natur nach Unsichtbare ist uns Erdenbewohnern erschienen in unserer Gestalt, er ist uns erschienen, obwohl er Gott und Herr ist. Das lehrt uns auch der göttlich inspirierte David, wenn er sagt : « Gott wird sichtbar kommen, unser Gott wird nicht schweigen »⁷⁸.

P. Du glaubst richtig, allein jene behaupten, es verhalte sich nicht so. Aber auch in keiner Weise stimmen sie zu, daß die Kreuzesqualen dem göttlichen Logos zugeschrieben werden (= sind), sondern dem in Ehre mit ihm verbundenen Menschen. Er habe ihn den Verfolgungen der Juden und den Qualen des Kreuzes und dem Tode übergeben und ihn zum Ursprung (= Erstling) unserer Erlösung bestimmt [und zwar] durch die Kraft des mit ihm seienden Logos, der ihn von den Toten erweckte und den Tod zerstörte.

C. Welche Beweise (= mit was ist es, womit sie...) führen sie aus den heiligen Schriften über diesen Punkt an oder verfälschen sie den rechten Glauben « aus ihren Herzen sprechend, aber nicht aus dem Munde Gottes »⁷⁹, wie er schrieb. Oder kennen sie vielleicht nicht den Satz, der da lautet : « Mir soll nichts zum Ruhm gereichen außer dem Kreuz Christi, in dem für mich die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt »⁸⁰.

P. Ja, wir haben sie [= die Beweise], denn der weise Paulus belehrt uns, indem er die Worte schreibt : « Es ziemte sich für den, in dem alles und für den alles ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heiles durch Leiden zur Vollkommenheit zu führen »⁸¹.

Sie sagen : Der, in dem und für den alles ist, kann kein anderer sein als der aus Gottvater stammende Logos und dieser vollendet den Erstling (= Urheber) der Erlösung, den aus dem Samen Davids.

C. Dann sind wir also nicht durch Gott erlöst worden, sondern durch das Blut eines Fremden, der für uns starb, eines hinzugefügten Menschen und falschen Sohnes. Das große und hehre Geheimnis der Menschwerdung des Eingeborenen war Posse und Trug : er ist nämlich nicht Mensch geworden und wir dürfen ihn nicht Befreier⁸² und Erlöser nennen ; sondern vielmehr (= dies alles) den, der für uns sein Blut dahingegeben hat. Doch hat Paulus klar gewissen Leuten geschrieben⁸³ : [Die Abbilder der himmlischen Dinge müssen also damit gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber

⁷⁷ Joh. 6, 42.

⁷⁸ Ps. 49, 3.

⁷⁹ Jer. 23, 16.

⁸⁰ Gal. 6, 14.

⁸¹ Hebr. 2, 10.

⁸² + der Menschen : ACPT.

⁸³ Und doch hat Paulus irgendwo geschrieben : ACPT.

durch bessere Opfer als diese.]⁸⁴ Denn Christus ist nicht in ein Heiligtum eingetreten, das von Händen gemacht ist 'und zwar (= aber) in ein Abbild des wahren'⁸⁵, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen, nicht, um sich selbst darzubringen, wie der Hohepriester Jahr für Jahr in das Heiligtum eintritt mit fremdem Blut, denn sonst hätte er seit Erschaffung der Welt leiden müssen; nun aber ist er [nur] einmal bei Vollendung der Welt erschienen, um die Sünde durch das Opfer seiner selbst hinwegzunehmen»⁸⁶.

Das Vorbild wirkt nun durch das Blut eines Fremden und bringt keine Reinheit (= reinigt nicht zur Reinheit) Und nicht mit Vorbildhaftem, sondern weit Besserem, d.h. seinem eigenen Blut hat der Sohn die Einführung bewirkt, nicht in ein zeitliches und mit Händen gemachtes Zelt, in Sinn- und Vorbildern, sondern in das obere und wahre [Zelt] d.h. den Himmel.

Denn er sagt : « Gemäß den Abbildern der himmlischen Dinge sind wir gereinigt durch diese Dinge, d.h. durch fremde (= des Fremden) Vorbilder; die himmlischen Dinge aber durch bessere Opfer als diese »⁸⁷. Wir müssen nun sorgfältig diskutieren, wie es sich bei « sein eigenes Blut » um Christus und nicht um ein Vorbild handelt.

P. Du hast schön gesprochen.

C. Wenn sie aber dem Wort des Apostels entgegenhalten, es sei einer von uns geopfert worden, wohlan, so wollen wir vom Anfang seiner Darlegung bis zu deren Ende [nochmals] sprechen [= alles wiederholen]. Denn so steht geschrieben : « Jesus, den wir ein wenig unter die Engel gestellt sahen wegen seines Todesleidens, ist mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, denn es ziemte sich für den, durch den alles und für den alles ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihrer Erlösung durch Leiden zu vollenden. Denn der, der heiligt, und die, die geheiligt werden, aus einem sind sie alle. Deswegen schämte er sich nicht, sie Brüder zu nennen, indem er sagt : Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden. Und weiterhin sagt er : Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat. Da die Kinder an Blut und Fleisch teilhaben, so hat auch er daran teilgenommen, damit er durch seinen Tod den Gewalthaber des Todes, d.i. den Teufel, vernichte

⁸⁴ Die Übersetzung der Zitation von Hebr. 9, 23 in der Klammer erfolgt nach dem griechischen Text *Ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖζεσθαι, ἀτὰρ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταῦτα.* (PG 75, 1336 B), da der äthiopische Text hier wahrscheinlich verderbt ist. Der äthiopische Text lautet etwa : Gemäß den Abbildern (koll.) der himmlischen Dinge sind wir durch diese rein. Weiterhin heißt es : Die Opfer (koll.) der himmlischen Dinge aber sind besser als diese hier.

⁸⁵ Fehlt in L.

⁸⁶ Hebr. 9, 23-26.

⁸⁷ Hebr. 9, 23; die Zitationen von Hebr. 9, 23 weichen voneinander ab.

und die befreie, die durch die Angst vor dem Tode zeitlebens in Knechtschaft gehalten wurden, denn nicht der Engel nimmt er sich an, sondern des Samen Abrahams nimmt er sich an. Deswegen mußte er in allem den Brüdern ähnlich werden»⁸⁸. Sieh doch, wie er deutlich von ihm sagt, er sei wegen seiner Todesqualen unter die Engel [gestellt], deshalb aber auch mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt worden.

Augenscheinlich zeigt er also, daß der, von dem hier die Rede ist, sicher der Eingeborene ist. Er erklärt nämlich, daß dieser an Blut und Fleisch teilnahm, und sagt auch, er habe sich nicht der Engel angenommen, sondern des Samen Abrahams. Wenn er aber erklärt « Es ziemte sich für ihn », so tut er diesen Satz « Es ziemte sich für ihn » nicht über den göttlichen Logos⁸⁹, sondern über Gottvater. Denn es ziemte sich für Gottvater, in dem alles ist und um dessentwillen alles ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, seinen Sohn, der in die Entäußerung hinabgestiegen, 'Mensch geworden'⁹⁰ und Knechtsgestalt angenommen hatte, durch Leiden zu vollenden, indem dieser sich als Lösepreis für unser aller Leben unseren Leib annahm. Christus ist ja für uns geschlachtet worden als fehlerloses Opferlamm. « Durch eine einzige Darbringung hat er für immer die vollendet, die geheiligt werden »⁹¹, indem er die menschliche Natur in den früheren Zustand zurückversetzte (= erneuerte), « denn in ihm wird alles erneuert »⁹². Daß aber Gottvater um unsertwillen seinen Sohn dahingegeben hat, lehrt uns Paulus, indem er sagt : « Der seinen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns nicht alles mit ihm geschenkt haben »⁹³? Wir aber nennen seinen Sohn 'Sohn Gottes', das aus seinem Wesen geborene Wort; und für uns dahingegeben ist er nicht in nacktem, fleischlosem Zustand, sondern nachdem er Fleisch geworden war. Darauf litt er, zwar litt er nicht in seiner Gottheit, sondern in seinem Fleisch, denn Gott war es, wie ich schon erwähnte, « der den für uns zum Sünder machte, der keine Sünde kannte, damit wir in ihm Gottes Gerechte würden »⁹⁴.

P. Sollen wir nun glauben, er sei zur Sünde geworden oder er werde deswegen Sünder genannt, weil er denen ähnlich wurde, die in der Sünde sind?

C. Das hast du richtig gesagt. Wie er nun den, der keine Sünde kannte, zum Sünder machte, damit wir in ihm Gottes Gerechte würden — denn in ihm wurde die menschliche Natur gerechtfertigt — so hat er auch den,

⁸⁸ Hebr. 2, 9-17.

⁸⁹ Sohn : BCLP.

⁹⁰ Wurde geopfert : T.

⁹¹ Hebr. 10, 14.

⁹² 2Kor. 5, 17.

⁹³ Röm. 8, 32.

⁹⁴ Vgl. 2Kor. 5, 21.

der den Tod nicht kennt — denn der Logos ist Leben und Lebensspender — zum Leiden im Fleisch bestimmt, wobei er nicht litt in seiner göttlichen Natur, damit wir durch ihn und in ihm zum Leben gelangten. Deswegen ist das Leiden Christi als Ähnlichkeit des Todes bezeichnet worden, wie geschrieben steht : « Wenn wir Genossen geworden sind auf Christus hin durch die Ähnlichkeit des Todes, so werden wir es auch bei seiner Auferstehung sein »⁹⁵.

Denn der Logos war lebendig, auch wenn er in seinem heiligen Leib den Tod kostete, wie auch nach Besiegung des Todes und der Vernichtung der Vergänglichkeit die Kraft der Auferstehung auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen ist. Es ist nämlich wahr, daß, « wie in Adam alle sterben, so auch alle in Christus zum Leben gelangen »⁹⁶.

In welchem Sinne sprechen wir davon, daß das Geheimnis der Inkarnation des Eingeborenen der menschlichen Natur Nutzen gebracht haben soll, wenn nicht der Logos, der Gott war, Fleisch geworden ist, wenn sich nicht der entäußert hat und herabgestiegen ist in unsere Maße, der über aller Schöpfung ist, wenn nicht der erste vergängliche Leib ein lebendiger Leib geworden ist, auf daß er erhaben sei über Verderben und Tod.

P. So behaupten wir also, daß der aus Gottvater stammende Logos selbst für uns im Fleisch gelitten hat?

C. Ja, ganz gewiß wahr ist es, wenn Paulus über ihn mit rechten Worten die Feststellung macht : « Er ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, denn in ihm ist alles erschaffen worden, Sichtbares und Unsichtbares, seien es Throne, Herrschaften, Fürstentümer oder Gewalten, alles ist durch ihn und für ihn erschaffen und er ist vor allem, ja wahrlich so hat alles in ihm Bestand; er ist das Haupt des Leibes, der Kirche, er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, damit er in allem den Vorrang habe »⁹⁷.

Sieh doch, wie er sagt, daß das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, der sichtbaren wie der unsichtbaren, durch den und in dem alles wurde, das Haupt der Kirche, dahingegeben wurde und daß er der Erstling von den Toten ist. Denn wie ich schon erklärte, hat er die Eigenschaften seines Leibes als sein eigen betrachtet, 'wurde gekreuzigt und hat die Schande geduldig getragen'⁹⁸. Nicht ein mit dem Sohn verbundener Mensch, sagen wir, ist dahingegeben, sondern der Herr der Herrlichkeit wurde gekreuzigt. Es heißt doch : « Wenn sie [die Weisheit Gottes] erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreu-

⁹⁵ Röm. 6, 5.

⁹⁶ 1Kor. 15, 22.

⁹⁷ Kol. 1, 15-18.

⁹⁸ Vgl. Hebr. 12, 2.

zigt»⁹⁹. Er wurde unsertwegen in seinem Leibe gekreuzigt, wie geschrieben steht. « Dem Fleisch nach aus den Juden ist derselbe Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit. Amen »¹⁰⁰. So schrieb sein Prediger und Apostel Paulus, in dem Christus sprach.

Sag mir, wie verstehen sie das Wort Christi an die Frau aus Samaria : « Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir aber wissen, was wir anbeten, denn das Heil kommt von den Juden »¹⁰¹. Erlöst hat er uns nicht durch einen Gesandten und durch Engel, sondern Gott selbst [tat es] nicht durch den Tod eines Fremden, eines Menschen gleich uns, der unter uns war, sondern durch sein eigenes Blut. Deshalb sagte auch der allweise Paulus : « Hat jemand gegen das Gesetz des Moses gefehlt, so muß er ohne Erbarmen bei zwei oder drei Zeugen sterben. Wieviel härtere Strafe, meint ihr, wird der wohl finden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut seines neuen Bundes für niedrig erachtet und den Geist der Gnade, in dem er geheiligt wurde, geschmäht hat »¹⁰². Wenn es aber nicht das kostbare Blut des wahren, menschengewordenen Sohnes war, sondern das eines von ihm Verschiedenen, den er durch Gnade zum Sohn bestimmte, wie sollte er es nicht wie das unsrige als gering bezeichnen ?

Aber nun, wenn wir auch von ihm sagen, er litt in seinem Leib, so wahrte er doch seine Gottheit, in der er nicht litt. Der göttlich unterrichtete Petrus sagt : « Christus ist einmal gestorben wegen unserer Sünden in seinem Fleisch für uns, ein Gerechter starb für [uns] Sünder, damit er uns den Zugang zu Gott verschaffe, sterbend dem Fleische nach und lebend im Geist »¹⁰³. Dieser Geistträger sagt also : « Er starb » und verschweigt es nicht, sondern sagte hinzufügend : « Er starb dem Fleische nach », da er genau wußte, daß er von Gott sprach. Die Leidenslosigkeit hat er ihm folglich in seiner Gottheit bewahrt, hat aber weise hinzufügend erklärt « dem Fleische nach », in dem die Leiden ertragen werden (= sind).

P. Sie sagen, die Lehre, die besage, er habe gelitten und habe nicht gelitten, schein Wahnsinn zu sein ; denn entweder, wenn er nicht gelitten habe, sei er Gott, oder wenn er gelitten habe, wie du von ihm sagt, wie kann er da Gott sein ? Der gelitten hat, kann freilich [nur] der aus dem Samen Davids sein.

C. Ist es nicht (= wie ist es nicht) Zeichen der Starrköpfigkeit eines schwachen Verstandes, so zu glauben, daß er ein Mensch war wie einer von uns, den Gottvater unsertwegen dahingab, einen Mittler mit falscher

⁹⁹ 1Kor. 2, 8.

¹⁰⁰ Vgl. Röm. 9, 5.

¹⁰¹ Joh. 4, 22.

¹⁰² Hebr. 10, 28 f.

¹⁰³ Vgl. 1Petr. 3, 18.

Sohnesehre, mit einer Ehre durch Verbundenheit? Vielmehr wurde der unsertwegen uns gleich, der über aller Schöpfung ist, das aus dem Wesen des Vaters geborene Wort, um als Lösepreis für das Leben aller zu erscheinen¹⁰⁴. Das aber ist das Heil der Welt. Er wünschte die Leiden; im Leiden aber war er durch seine Gottheit über allem Leiden. Er inkarnierte sich in leidensfähigem Fleisch und hat es als sein eigen angesehen, damit die Leiden als die seinen bezeichnet werden konnten, denn nicht der Leib eines anderen hat gelitten, sondern sein eigener. Wenn nun aber gemäß dieser Auffassung von seiner Inkarnation gesagt werden kann, er habe dem Fleisch nach gelitten, nicht aber habe er gelitten in seiner Gottheit, so ist das Gerede der Häretiker überflüssig. Aber indem sie ohne Weisheit die Kraft des Mysteriums verwünschen¹⁰⁵, halten sie sich für bewundernswert.

Wenn sie behaupten, durch unsere Aussage über ihn, er habe dem Fleisch nach gelitten, werde er geschmäht, so bedeutet eine solche Aussage (= das), von uns Rechtgläubigen aus gesehen (für uns), Ruhm und Ehre. Daß er stärker war als Tod und Vergänglichkeit, da er als Gott Leben und Lebensspender ist, hat die Auferstehung bewiesen, denn er hat seinen Leib wieder auferweckt. Der hehre Paulus erklärt: « Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Gotteskraft und Erlösung für jeden, der glaubt »¹⁰⁶. Außerdem sagt er: « Das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, eine Torheit, uns aber, die wir gerettet werden, eine Gotteskraft; für die aber, [die berufen sind], Juden und Heiden ist Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit »¹⁰⁷ Und der Sohn hat selbst erklärt, als er im Begriff stand, zum erlösenden Kreuz zu gehen: « Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht, auch wird Gott ihn bei sich verherrlichen und zwar bald wird er verherrlicht »¹⁰⁸. Denn er ist aufgestanden und hat die Unterwelt gefangengenommen. Und zwar schob er es nicht lange auf und wartete auch nicht lange nach seinem Leiden.

P. Wie kann Paulus sagen: « Da ihr nach einem Beweis bezüglich

¹⁰⁴ Gegenüber dem griechischen Text "Εστι δὲ, οἶμαι, τῶν λίαν ἐκτοπωτάτων, σαρκὸς κατὰ τὰς Γραφὰς γεγονότος, ὡς ἔφην, τοῦ Μονογενοῦς, καὶ οὐκ ἀπαξιώσαντος τὴν οἰκονομίαν, μονουχι καὶ ἐπιτιμῶν αὐτῷ πῶς τῇ ἰδίᾳ δόξῃ μεμαχημένῳ, καὶ σαρκὶ παθεῖν παρὰ τὸ εἰκὸς ἐλομένῳ. (vgl. PG 75, 1341 BC) fehlt ein kurzer Text im Äthiopischen.

¹⁰⁵ Im griechischen Text steht Partizipialkonstruktion ..., καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν ἀσυνετώτατα κινδυνεύοντες, οἴονται τάχα πού καὶ ἐπαίνου μεστὴν ποιείσθαι τὴν ἔνωσιν. (vgl. PG 75, 1341 C), im äthiopischen Text Koordination von Imperfekta durch **ወ**, eine häufig vorkommende Erscheinung: **ወጎይለ : ምሥጢር : ዘእንበለ : ጥበብ : ይትግዥን : ወይመስሎሙ : ከመ : ውዱሳን : እሙንቲ ።**

¹⁰⁶ Röm. 1, 16.

¹⁰⁷ 1Kor. 1, 18. 24.

¹⁰⁸ Vgl. Joh. 13, 31f.

Christi verlangt, so ist es der : Er ist nicht schwach (= leidet) in euch, sondern ist mächtig in euch. Er ist zwar gekreuzigt worden in Schwachheit (= Leiden), aber er lebt [nun] durch Gottes Kraft »¹⁰⁹. Wie können wir nun behaupten, der Logos habe gelitten oder er lebe aus der Kraft Gottes ?

C. Sagen wir denn nicht immer wieder (= oben und unten), daß der göttliche Logos Fleisch wurde in der Menschwerdung ?

P. Wer hat dir widersprochen ?

C. Er litt dem Fleisch nach, weil er Mensch war; er lebte aus Gottes Kraft, nicht aus fremder Kraft, sondern aus eigener, denn er war fleischgewordener Gott.

P. Es heißt aber auch, daß Gott ihn [von den Toten] auferweckte, denn es steht geschrieben : « Gemäß des Wirkens seiner kraftvollen Macht, das er an Christus vollzog, als er ihn auferweckte von den Toten und zu seiner Rechten in den Himmeln Platz nehmen ließ über alle Fürstentümer, Gewalten, Herrschaften und über jeden Namen, der genannt wird,... »¹¹⁰

C. Aber er selbst, behaupten wir, ist die lebenspendende Kraft des Vaters und er ist in der Herrlichkeit des Erzeugers, auch wenn er Fleisch geworden ist. Er selbst tritt als Zeuge für sich auf, indem er sagt : « Wie der Vater die lebendig macht, die er will, so macht auch der Sohn den lebendig, den er will »¹¹¹. Und daß er das tun kann, sagt er den Juden : « Reiß diesen Tempel nieder und am dritten Tage werde ich ihn wieder aufbauen »¹¹². Und so setzte sich der Auferstandene zur Rechten des Vaters in den Himmeln über alle Fürstentümer, Gewalten, Throne, Herrschaften und über jeden Namen, der genannt wird¹¹³.

Soll das nun ein anderer als der göttliche Logos sein, einer, der nur durch Verbundenheit geehrt wurde und durch Gnade Sohn ward oder der wahre Sohn, der Mensch ward durch die Vereinigung der Inkarnation ?

P. Vielleicht sagen sie, der aus dem Samen Davids sei es, der durch Verbindung geehrt worden sei, dem auch das Sterben zukomme.

C. Der Ausdruck « Durch seine Verbindung mit dem, der geehrt wurde », besagt dies : Er ist nicht einer der Zahl nach, wie ich schon bemerkte, sondern einer mit einem anderen und das sind zwei. Wenn aber einer als Sohn thront, so sollen sie uns lehren, wer von ihnen auf dem Thron der Gottheit geehrt ist und mit dem Vater zusammen thront. Handeln sie denn nicht frevelhaft und abwegig, indem sie gleiche Ehre dem Knecht wie dem

¹⁰⁹ 2Kor. 13, 3 f.

¹¹⁰ Eph. 1, 20f.

¹¹¹ Joh. 5, 21.

¹¹² Joh. 2, 19.

¹¹³ Vgl. Eph. 1, 20f.

Herrn geben, dem Schöpfer wie dem Geschöpf, dem König von allen wie dem Untertan, dem, der über allem steht, wie einem von der Erde?

P. Kannst du das nicht aus den heiligen Schriften [näher] erklären?

C. Erklären wir das nicht von (seinem) Anfang an bis jetzt? Doch ich will ohne Säumen noch hinzufügend erklären: Das eingeborene Wort hat nicht durch einen anderen Mittler, der durch seine Verbindung Sohn wurde, durch ihn den Tod zerstört, sondern durch sich selbst. Das bezeugt Johannes, wenn er sagt: « So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe »¹¹⁴. Wenn er so die Liebe Gottvaters zur Welt erhebt und sie als derartig groß und ruhmessvoll bezeichnet, warum wollen die Häretiker sie vermindern, indem sie sagen: « Es war nicht der wahrhaft eingeborene Sohn, der für uns hingegeben wurde, sondern einer wie wir, der durch Gnade und Adoption Sohn wurde », und diesen auf den Platz des wahren Sohnes rücken, während es doch der Eingeborene war, der für uns hingegeben wurde.

Johannes schreibt: « Der Eingeborene Gottes, der im Schoß des Vaters ist »¹¹⁵. Wie dürften wir sie nicht als ungebildet bezeichnen, wenn sie dem eingeborenen göttlichen Logos seine menschliche Natur absprechen (= ihn entfernen aus) und statt seiner einen anderen Fremden, der durch die Gnade der Adoption Sohn ward, einführen? Und dann, was ist Großes aus der Liebe des Vaters erschienen, wenn er einen von der Welt für die Welt hingegeben hat?

P. Hingegeben sei der Eingeborene vom Vater, sagen sie, nicht damit er leide in seiner Natur, sondern damit er unsere Angelegenheiten ordne (= unsertwegen befehle).

C. Keineswegs leidet er in seiner Natur. Denn wenn er unkörperlich ist, ist er außerhalb des Leidens. Aber nach seinem eigenen Wort, das er durch den Psalmisten David sprach « Einen Leib hast du mir bereitet »¹¹⁶, hat er ihm nicht einen Leib vom Vater bereitet, sondern kam ins Fleisch, um seinen (= des Vaters) Willen zu erfüllen, das aber war das Heil des Kreuzes, welches durch ihn vollbracht wurde.

Paulus stimmt auch mit diesem Wort überein, wenn er sagt¹¹⁷: « So denke

¹¹⁴ Joh. 3, 16.

¹¹⁵ Joh. 1, 18.

¹¹⁶ Ps. 39, 7.

¹¹⁷ Das Fragment n^o 685 des Matenadaran von Erevan - früher in Ējmiacin n^o 807 — (UdSSR) ist zusammen mit dem Fragment n^o 947 (früher Ējmiacin n^o 919) der älteste Textzeuge des Qerlos und stammt etwa aus der Zeit nach 1300. Es enthält u.a. zwei unten beschnittene Blätter mit Textstücken aus dem Dialog. Eine gesonderte Edition der für die Textgeschichte des Qerlōs so wichtigen Fragmente ist in Vorbereitung. Hier sollen nur die wichtigsten Varianten des Fragmentes n^o 685 (Abkürzung: Z) zu unserem Text angegeben werden:

Alle Handschriften haben den Subjunktiv **Ե՛՛՛՛՛**, O und Z den Indikativ **Ե՛՛՛՛՛**:

P. Behaupten wir nun, daß dem aus Gottvater stammenden Logos der Name gegeben wurde, der über allen Namen ist?

C. Ganz gewiß; denn der geht nicht fehl, der sagt, daß er nicht durch Raub Gott gleich war. Und doch erniedrigte er sich und wurde Mensch. Deswegen sagte er : « Mein Vater ist größer als ich »¹²⁰, obwohl er an Größe vollkommen war als Gott und, aus dem Wesen des Vaters ohne Veränderung gezeugt, in der Herrlichkeit der göttlichen Natur verblieb. Denn der, der unsertwegen in die Knechtsgestalt kam (= Menschengestalt wurde), verlor nicht den Glanz und die Erhabenheit seiner göttlichen Natur, sondern als er uns gleich wurde, blieb er vollkommen in seiner Gottheit. Allein wegen seiner Menschwerdung wurde von ihm gesagt « er wurde beschenkt », obwohl das Frühere sein eigen bleib; und er wurde von uns allen angebetet. Denn ihm beugt sich jedes Knie im Himmel und auf Erden und alle singen ihm Lobpreis und glauben, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist, denn zu Gott, dem himmlischen Vater hat er gesprochen : « Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt geschaffen war »¹²¹ ! Sag mir nun, war dieser Mensch, den der Eingeborene durch Verbindung angenommen hat, wie sie sagen, vor der Weltzeit?

P. Keineswegs war er das.

C. Wer ist denn der, der um die Herrlichkeit bittet, die ihm, wie er sagt, schon vor der Weltzeit eignete (= von der er sagte, sie war mein, schon...)? War es nicht der, der ewig mit dem Vater existiert, gleichen Thrones und gleichen Seins mit ihm ist (= und gleich dem Seienden ist), über den der Evangelist Johannes sagt : « Und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort »¹²².

P. Das stimmt.

C. Wie er nun Herr der Herrlichkeit ist und sich selbst erniedrigend zur Knechtsgestalt wurde und um seine ewige Herrlichkeit bat, indem er seine Menschheit in Erscheinung treten ließ, wo er doch Gott ist, so läßt er die Herrlichkeit und Erhabenheit gemäß seiner göttlichen Natur aufleuchten, wo er Mensch ist, damit dem einen Sohn, der in Wahrheit uns gleich wurde in der Inkarnation, sich jedes Knie beuge, wie ich bereits erklärte.

Wenn wir das glauben, befreien wir uns von der Anbetung eines Menschen. Denn es steht geschrieben : « Den Herrn, deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen »¹²³.

¹²⁰ Joh. 14, 28.

¹²¹ Joh. 17, 5.

¹²² Joh. 1, 1.

¹²³ Deut. 6, 13.

P. In vielen Punkten ist diese Lehre noch nicht vollendet. Erkläre uns durch andere Überlegungen die Kraft des Mysteriums!

C. Ich will dir ohne Verzug offen erklären, daß es ein Abweichen von der Wahrheit ist, daß sie (uns) einen anderen Sohn, den aus dem Samen Davids, mit dem eingeborenen göttlichen Logos verbinden. Denn ganz klar verkündet die heilige Schrift die Worte : « Der erste Mensch ist von der Erde, aus Staub, der zweite stammt aus dem Himmel »¹²⁴. Und der Sohn selbst erklärt : « Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß von alledem, was er mir gegeben hat, nichts verlorenghe, sondern ich es auferwecke am Jüngsten Tage »¹²⁵. Wer ist nun der, von dem er sagt, er sei vom Himmel herabgestiegen, denn der Leib ist aus dem Weibe geboren ?

P. Der aus Gottvater gezeugte Logos, glaube ich, so sagen sie.

C. Du hast recht, mein Freund, denn der weise Johannes hat die Worte geschrieben : « Wer von oben kommt, ist über allem »¹²⁶. Wenn der Vater will, daß er alles auferwecke, was er ihm gegeben hat, und das ein gutes Werk ist — denn es ziemt sich für Gott zu retten — wie kann er sagen : Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern des Vaters, der mich gesandt hat ? Gibt es denn wohl einen aus uns, der den Sohn geringschätzt wegen des Vorranges des Vaters ? Und ist er (= der Sohn) unfähig, das seine, was ihm übergeben ward, aufzuwecken und von der Vernichtung zu erlösen ?

P. Wir geraten in Gefahr.

C. Wohlan, laßt uns glauben, daß, wie der Vater gut und rein ist in sich, so auch der Sohn gut und rein in sich ist. Denn an seiner Frucht erkennt man den Baum und es ist wahr, wenn er sagt, « Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen »¹²⁷.

P. Du hast recht geredet, aber erkläre uns alle dunklen Worte (= alles, was in der Tiefe gesagt wurde).

C. Es ist nicht vergeblich, was wir besprachen : Nicht ohne Willen des Sohnes vernichtete er den Tod und entfernte vom menschlichen Leib die Vergänglichkeit, « denn er hatte keine Freude am Untergang der Lebendigen und das Werk der Welt ist Erlösung, wie geschrieben steht »¹²⁸ und « durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen »¹²⁹. Die

¹²⁴ IKor. 15, 47.

¹²⁵ Joh. 6, 38f.

¹²⁶ Joh. 3, 31.

¹²⁷ Joh. 14, 9.

¹²⁸ Weisheit 1, 13f.

¹²⁹ Weisheit 2, 24.

Herrschaft des Todes konnte wohl auf keine andere Weise zerstört werden als allein durch die Menschwerdung des Eingeborenen. Deswegen wurde er wie wir und erachtete den vergänglichen Leib als sein Eigentum, obwohl das Leben seine [hervorstechende] Eigenschaft ist. Er kam in unsere Bedrängnis und litt von Seiten der Juden, denn seine Verfolgung ward nicht zurückgehalten. Als die Zeit kam, daß er am aufgestellten Kreuz leiden sollte (= während das Kreuz aufgestellt war), betete er wie ein Mensch, indem er sprach : « Vater, wenn es möglich ist, möge dieser Kelch an mir vorübergehen, aber nicht geschehe, wie ich will, sondern wie du [willst] »¹³⁰. Sein Wort « Ich bin vom Himmel herabgestiegen » sollten wir nicht als unbedacht auslegen, [sein Wort bedeutet], daß er den Erdbewohnern die Auferstehung vermitteln sollte (= als Neues bringen sollte), die er und nur er den Menschen als Neuheit brachte, denn er war der « Erstling von den Toten »¹³¹ dem Fleische nach und der « Erstling der Entschlafenen »¹³².

P. Es waren also seine Leiden und nicht die eines anderen, sagen wir. Er wurde uns gleich, während er in seiner göttlichen Natur ohne Leiden war.

C. So sage ich auch, da ich mich an die geisttragende Schrift erinnere, die sagt : « Der erste Mensch, Adam, ward zu einer lebendigen Seele, der letzte Mensch aber zu einem lebenspendenden Geist »¹³³.

P. Behaupten wir denn nun, daß der 'letzte Adam' das Gott entstammte Wort sei ?

C. Es war nicht, wie ich bereits bemerkte, der aus dem Blut des Fleisches Stammende, sondern wir behaupten, daß er [= der Logos] Mensch wurde gleich uns. Denn es ist nicht die Sache des Menschen, lebendig zu machen im Geiste. Der letzte Adam war er, weil er dem Fleische nach aus Adam stammt und der zweite Stammvater (= Anfang)¹³⁴ der Erdenbewohner wurde, indem in ihm die menschliche Natur wiederhergestellt wurde in Leben, Heiligkeit und Unvergänglichkeit durch seine Auferstehung von den Toten. So ist der Tod vernichtet worden, da er, das wesenhafte Leben, nicht zuließ, daß er seinen Leib in der Vergänglichkeit des Todes lasse, « denn es war nicht möglich, daß der Tod über Christus in seiner göttlichen Natur Gewalt behielt »¹³⁵, wie Petrus erklärte. Und von ihm ist diese schöne Tat auf uns übergegangen.

¹³⁰ Matth. 26, 39.

¹³¹ Kol. 1, 18.

¹³² 1Kor. 15, 20.

¹³³ 1Kor. 15, 45.

¹³⁴ Adam : ABCNT.

¹³⁵ Vgl. Apg. 2, 24.

P. Ausgezeichnet hast du gesprochen.

C. Beachte mir aber auch dies mit dem folgenden.

P. Wovon sprichst du denn?

C. Irgendwo hat Christus zu seinen heiligen Jüngern gesagt : « Gehet hin und lehret alle Völker und, indem ihr sie taufet, sprecht : 'Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' »¹³⁶. Wir sind also getauft auf die heilige und wesenseine Dreifaltigkeit, auf Vater, Sohn und Heiligen Geist. Oder ist das etwa Lüge?

P. Wie ist die Lüge fern!

C. Verstehen (= glauben) wir nicht unter dem Vater den, der den Sohn zeugte, und unter dem Sohn den aus seiner Natur gezeugten göttlichen Logos?

P. Ja, das stimmt.

C. Wie sind wir nun auf seinen Tod getauft worden nach dem Wort des Paulus : « Wir alle, die wir auf Christus getauft sind, sind auf seinen Tod getauft »¹³⁷? « Es ist aber ein Gott, ein Glaube und eine Taufe »¹³⁸. Wir sagen nicht, daß wir auf einen anderen Sohn getauft sind, der nur der aus dem Samen Davids sein kann; vielmehr wünschte er zu leiden, obwohl er Gott ist und über dem Leiden steht, um die in der Vergänglichkeit zu erlösen. Er wurde in allem den Erdbewohnern ähnlich, wurde aus einer Frau dem Fleische nach geboren und betrachtete als sein Eigentum seinen Leib, der fähig war, den Tod zu kosten und wieder aufzustehen, so daß es heißt, er habe in seinem Leib gelitten, während er leidenslos blieb in seiner Natur.

Und so hat er erlöst, was zugrunde gegangen war, denn er spricht : « Ich bin der gute Hirt; der gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe ».¹³⁹ Und weiterhin erklärt er : « Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich selbst möchte es hingeben. Ich habe Gewalt, es wiederzugewinnen (= zu nehmen) »¹⁴⁰ Keinem von uns (= wie wir) und keinem Menschen ward die Macht, sein Leben hinzugeben und wiederzugewinnen. Das Hingeben und Zurückgewinnen steht allein dem wahren Sohn zu. Er hat uns dem Netz des Todes entrissen. Das ersehen wir auch aus den Schriften des Moses, wie es im Vorbild und in Klarheit gewirkt wurde. Er hat nämlich die Israeliten dem Tod und der Vernichtung entrissen durch die Schlachtung eines Lammes und den Vernichter [= Würgeengel] versöhnt. Und das ist ein Vorbild für Christus. « Denn als unser Osterlamm ist Christus geschlachtet

¹³⁶ Matth. 28,19.

¹³⁷ Röm. 6, 3.

¹³⁸ Eph. 4, 5.

¹³⁹ Joh. 10, 11.

¹⁴⁰ Joh. 10, 18.

worden »¹⁴¹, um die Gewalt des Todes zu zerstören; und mit seinem eigenen Blut erkaufte er das unter dem Himmel [= den Erdkreis]. Er hat uns nicht um einen [Schleuder]-preis erkaufte und wir gehören nicht mehr uns selbst an. « Einer ist für alle gestorben, der alle überragt, damit die Lebenden nicht für sich leben sollten, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist »¹⁴².

Und es berichtet uns Paulus, indem er sagt : « Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; mit Christus bin ich gekreuzigt worden. Von nun an lebe nicht mehr ich, sondern mein Leben ist in Christus. Solange ich nun aber im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat »¹⁴³.

Wir gehören alle Christus an. Dadurch hat er uns [mit dem Vater]¹⁴⁴ versöhnt, indem er für uns in seinem Leibe litt, um uns als Reine darzustellen. Es steht nämlich geschrieben « Um durch sein Blut das Volk zu heiligen, wurde Jesus außerhalb der Tore gekreuzigt »¹⁴⁵. Wiederum heißt es : « Auch euch, die ihr Fremde und Feinde in eurer Gesinnung und euren bösen Werken waret, hat er jetzt versöhnt in seinem Leib (und) durch seinen Tod, um euch als heilig und rein vor ihm darzustellen »¹⁴⁶. Nun merke wohl, wie er sagt « sein Blut und sein Fleisch », welches für uns dahingegeben wurde, damit wir nicht von dem [Fleisch und Blut] eines anderen sprechen, eines, der für sich getrennt und durch Verbindung und Ehrung Sohn geworden ist. Wenn es so ist, wie die Häretiker glauben, dann lügt er, denn was nicht so ist, behauptet er. Allein als Gott ist er das [geblieben], was er zu Anfang als Gott war, auch nachdem er Fleisch geworden : der [Herr] der über allem ist, damit alles sein Sein habe (= existiere), während Ihm Erhabenheit über jedem bleibt (= ist)¹⁴⁷.

¹⁴¹ 1Kor. 5, 7.

¹⁴² 2Kor. 5, 15.

¹⁴³ Gal. 2, 19f.

¹⁴⁴ Aus dem griech. Text ergänzt *καὶ δι' αὐτοῦ κατηλλάγημεθα τῷ Πατρὶ* (vgl. PG 75, 1356 B).

¹⁴⁵ Vgl. Hebr. 13, 12.

¹⁴⁶ Kol. 1, 21f.

¹⁴⁷ Trotz Einmütigkeit der Mss. ist diese Stelle im äthiopischen Text wahrscheinlich verderbt oder die griechische Vorlage war kürzer. Möglicherweise hat der Übersetzer den für die damaligen Äthiopier schwer verständlichen Text vereinfacht :

**ወእመስ : በከመ : የአምኑ :
 ዕልዋን : ውእቱ : ሕስወ : ይነግር : እስመ : ዘኢውእቱ : ይነግር :
 ወባሕቱስ : ከመ : አምላክ : ሀሎ : ዘውእቱ : ቀዳማዊ : እግዚአብሔር :
 ከዊኖሂ : ሥጋ : ከመ : ዘከሀከ : እምኩሉ : ከዊኖ : ከመ : ኩሉ :
 የሀሉ : ከዊኖ : በላዕሌሁ : ልዕልናሁ : ዘእምኩሉ ።** Vgl. den längeren griech.

Text : ..., *καὶ οὐκ οὐσιώδη τὴν ὑπεροχὴν, ἐπίβλημα δὲ καὶ ὡσπερ τι προσωπεῖον ἐπερρίμμεινον αὐτῷ, τό τε τῆς υἰότητος καὶ τῆς ὑπὲρ πάντα θεότητος ὄνομα. Οὕτω γὰρ ἔχοντι κατὰ φύσιν, κατὰ φρονεῖν ἐγνωκάσιν οἱ δι' ἐναντίας, ἀρμόσειεν ἂν αὐτῷ κατ' οὐδένα τρόπον τὸ χρῆναι λέγειν, « Ἐγὼ εἰμι ἢ ἀλήθεια ».*

P. Sie sagen aber, wir begingen eine große Sünde, wenn wir erklärten, der Logos habe gelitten, und brächten die ganze Herrlichkeit des Geheimnisses in die Gefahr des Irrtums.

C. Aber er hat die Schmach geduldig ertragen an seinem Leib und zog es vor zu leiden, wie geschrieben steht¹⁴⁸. Das aber, was sie erklären, ist die Krankheit der Juden und Heiden, daß sie das Kreuzesleiden durch Irrtum entstanden ansehen und daher zurückweisen¹⁴⁹. Denn der selige Paulus schreibt die Worte : « Die Juden verlangen Zeichen, die Heiden suchen Weisheit, wir aber predigen Christus Jesus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Völkern eine Torheit, denen aber, die berufen sind, Juden und Heiden, ist Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit, denn die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, die Schwachheit Gottes ist stärker als die Menschen »¹⁵⁰.

P. In welchem Sinn, denn ich habe eine ähnliche Auffassung?

C. Heißt es denn nicht, sein Leiden am Kreuz sei den Juden ein Ärgernis, den Heiden aber eine Torheit? Denn als die Mörder den Gekreuzigten am Stamm des Kreuzes sahen, sprachen sie, indem sie ihre Häupter schüttelten : « Wenn du der Sohn Gottes bist, so steige doch herab vom Kreuz und wir wollen an dich glauben »¹⁵¹, da es ihnen schien, daß er auf Grund ihrer Macht angeheftet sei und litt. Sie irrten, da sie nicht an den Sohn Gottes glaubten und nur auf die menschliche Natur schauten. Die Heiden aber, völlig unfähig, das Geheimnis des Leidens zu begreifen, halten es für eine Torheit, wenn wir erklären, Christus sei für das Leben der Welt gestorben. Allein dies, was ihnen als Torheit vorkam, ist weiser als die Menschen. Tief und wahrhaft voll erhabener Weisheit ist die Lehre über den Erlöser von uns allen. Und die Schwäche, wie die Juden meinen, ist stärker als die Menschen; erlöst hat uns nämlich das eingeborene göttliche Wort dadurch, daß es uns ähnlich wurde, um durch das Leiden im Fleisch und durch die Auferstehung unsere Natur erhaben über Tod und Verderben zu machen. Das aber überstieg unsere Kraft (= das aus uns). Stärker als die Menschen aber war das, was sie als Schwachheit ansahen, d.h. die Leiden, denn die Kraft der göttlichen Natur war mit ihnen.

Πῶς γὰρ ἀληθές, τὸ οὐχ οὕτω ἔχον, ὡς λέγεται, νόθον δὲ ὥσπερ τι καὶ ψευδώνυμον; Ἀλλὰ μὴν ἀλήθεια, Χριστός, καὶ ἐπάνω πάντων ὡς Θεός· μετένεκε γὰρ ὅπερ ἦν ὁ Λόγος, εἰ καὶ γέγονε σὰρξ· ἵν' ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἐν τοῖς πᾶσι γεγινώς, διὰ τὸ ἀνθρώπων σωζόμενον, ἔχοι τὸ εἶναι πέρα πάντων, καὶ τῶν τῆς κτίσεως ἐπέκεινα μέτρων. (PG 75, 1356 BC).

¹⁴⁸ Vgl. Hebr. 12, 2.

¹⁴⁹ Das Wort **ἄτη** IV, 3 errore ortum et temerarium censere ideoque rejicere aliquid wie alle anderen vom Stamm **ἄτη** abgeleiteten Bildungen ist eines der alten Wörter, die nur im Qērlos vorkommen (vgl. DL. 44/45).

¹⁵⁰ 1Kor. 1, 22-25.

¹⁵¹ Matth. 27, 42.

P. Sie sagen : Wie soll der gelitten haben, der nicht gelitten hat ?

C. Er litt in seinem Leib, aber nicht in seiner Gottheit. Diese Lehre ist schwierig, unerklärbar und keiner ist imstande, sie genau zu erforschen. Aber indem wir mit dem Auge des Geistes das Rechte sehen, behaupten wir, daß er gelitten hat im Fleisch, damit seine Geburt im Fleisch als die seine anerkannt wird und nicht als die eines anderen ; wir behaupten nicht, daß er in seinem Leib und in seiner Gottheit gelitten hat, wir glauben vielmehr, daß er, wie ich bereits erklärte, im Fleische litt, während er in seiner Gottheit nicht litt. Fast dasselbe erklären wir, doch nicht ganz dasselbe¹⁵². Denn jedes Gleichnis ist in diesem Punkte schwach an genauer Übereinstimmung und bleibt hinter der Wahrheit zurück. Aber mit subtilem Verstand ist es für uns möglich, so zu denken, daß wir vom Niederen zum Höheren kommen (= denken). Und wie Eisen oder etwas Ähnliches (= was dem ähnelt), wenn es mit dem Feuer zusammenkommt, brennt, indem es es aufnimmt, und es mit dem Feuer zusammen zu verbrennen scheint und wenn man das Brennende schlagen will, man zwar das Eisen schlägt oder das Ähnliche (= was dem ähnelt), aber das Feuer keinen Schaden leidet von dem, der es schlägt, so verstehe auch, wenn es heißt, er habe im Fleisch und nicht in seiner göttlichen Natur gelitten. Aber wie ich bereits sagte, bleibt dies Gleichnis hinter der Wahrheit zurück, aber es führt die Betrachtungsweise unseres Verstandes über die heiligen Schriften.

P. Du hast es schön erklärt.

C. Wenn das Fleisch des Logos, das ihm in unaussprechlicher Vereinigung verbunden ist, nicht das seine ist, wie kann es dann als lebenspendend angesehen werden, denn er sagt doch : « Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt das Leben gibt. Wer von diesem Brot ißt, wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, das ich gebe, ist mein Fleisch für das Leben der Welt »¹⁵³. Ist aber das Fleisch das Fleisch eines von ihm verschiedenen Sohnes, der durch Verbindung, Gnade und Adoption Sohn wurde, wie konnte er es (= das Fleisch) als « mein Eigentum » bezeichnen, er, der nicht das Lügen kennt ?

Wie kann es der Welt das Leben geben, wenn es das Fleisch eines anderen und nicht das [Fleisch] des Lebens, d.h. des Wortes Gottes ist. Von ihm sagt Johannes : « Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns die Erkenntnis gegeben hat, ihn zu erkennen. Und wir sind in seinem wahren Sohn Jesus Christus. Er ist wahrhaft Gott und ewiges Leben »¹⁵⁴.

P. Mir scheint, sie werden sagen, es sei ganz deutlich von ihm gesagt

¹⁵² Vgl. DL, 798. Die Übersetzung Dillmans dieses Satzes lautet : *idem fere dicimus, non exacte idem.*

¹⁵³ Joh. 6, 51.

¹⁵⁴ 1Joh. 5, 20.

worden : « Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, ist das Leben nicht in euch »¹⁵⁵. Wir sind nicht der Ansicht (= sagen), dieses Fleisch sei das des göttlichen Logos — sagen sie — sondern das des durch Verbindung gewordenen Sohnes.

C. Wohin verlegen sie das große und hehre Geheimnis der Inkarnation, sie, die die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des göttlichen Logos auflösen, der, während er in der Gestalt und Gleichheit seines Vaters war, unsertwegen Knechtsgestalt annahm, sich uns verähnlichte und an unserem Fleisch und Blut teilnahm und das Geheimnis seiner Menschwerdung der ganzen Welt zugute kommen ließ; denn er erlöste uns dadurch, daß er allen Menschen erschien, den in den Himmeln und auf Erden, wie geschrieben steht¹⁵⁶.

Wenn sie also behaupten, es sei nicht der Eingeborene in seiner Gottheit und Menschheit, der sagt : « Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt »¹⁵⁷, sondern daß es ein anderer für sich bestehender Sohn sei, an den man glaube, dann hat uns nicht Gott erlöst, wie geschrieben steht, sondern einer von uns hat uns erlöst; auch lebten wir nicht von der Vergänglichkeit auf in Gott, von der er zum Leben erwecken kann, sondern durch einen, der in der Vergänglichkeit ist, der durch Gnade mit uns ist, lebten wir auf. Wenn es aber wahr ist, daß das Wort Fleisch wurde¹⁵⁸, wie geschrieben steht, und auf der Erde erschien und mit den Menschen gewandelt ist¹⁵⁹ und die Knechtsgestalt als sein eigen ansah, so kann er Menschensohn genannt werden.

Wenn sie sich darüber aufregen, so sind das ungebildete Häretiker. Denn sein Fleisch dürfte wohl nicht lebenspendend gewesen sein, wenn es der Lebensspender nicht als sein eigen betrachtet hätte. Es wurde lebenspendend dadurch, daß die Kraft des Wortes es bereicherte. Das aber ist nicht verwunderlich, wenn es wahr ist, daß, nachdem Eisen mit Feuer zusammengekommen ist, es geschieht, wie ich bereits erklärte, daß es es erwärmt, wo es doch von seiner Natur aus kalt ist, indem seine [= des Feuers] Natur das ihm Nahgekommene bereichert und es als sein eigen ansieht, wie sollte der göttliche Logos nicht sein eigenes Fleisch bereichern, indem er mit seinem Fleisch seine lebenspendende Kraft verbindet und es ohne Vermischung und Verwandlung als sein Eigentum ansieht.

P. Dann ist der Glaube richtig, daß es der eigene Leib des aus dem

¹⁵⁵ Joh. 6, 54.

¹⁵⁶ Vgl. Eph. 1, 10.

¹⁵⁷ Joh. 6, 52.

¹⁵⁸ Joh. 1, 14.

¹⁵⁹ Vgl. Bar. 3, 38.

Vater stammenden Logos ist und zwar der mit einer vernünftigen Seele beseelte Leib, so glauben wir von ihm.

C. Ganz gewiß! Wenn wir wirklich gemäß der rechten, irrtumslosen Glaubensauffassung sprechen und den rechten Glauben lieben, indem wir der Spur der heiligen Väter folgen, dann weichen wir nicht vom rechten Weg und von der königlichen Straße ab, da wir uns nicht auf die leeren Fabeln der Häretiker einlassen. Wir wollen uns aber vielmehr aufbauen lassen auf ihm, dem Fundament, d.h. auf Christus, « ein anderes Fundament kann niemand legen als das, was [schon gelegt] ist », wie der weise und wirklich weise Lehrer der Bauleute und Verwalter des Geheimnisses Paulus schreibt¹⁶⁰. Wir glauben jedenfalls nun, daß es [nur] einen Sohn Gottvaters gibt und wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus eine Person ist, er, der als Logos aus Gottvater geboren wurde der Gottheit nach vor aller Welt und vor aller Zeit und der in der Endzeit als derselbe dem Fleische nach aus einer Frau geboren wurde. Ihm schreiben wir das Göttliche und das Menschliche zu, ihm auch Geburt aus der Frau und die Leiden des Kreuzes, denn alles, was seinem Fleische zukommt, macht er sich selbst zu eigen, während er in seiner göttlichen Natur leidenslos ist.

« Und so beugt sich vor ihm jedes Knie und jede Zunge bekennt, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist »¹⁶¹. Amen.¹⁶²

Zur Datierung des Q̄rlos

Da gerade in letzter Zeit der äthiopische Q̄rlos, die damit verbundenen Datierungs- und Übersetzungsprobleme und auch die Frage nach den Anfängen des äthiopischen Monophysitismus an Interesse gewonnen haben, mögen zu dem bereits in der Einleitung dieser Arbeit und an anderer Stelle¹ Gesagten noch einige Überlegungen hinzugefügt bzw. die bisherigen Ergebnisse präzisiert werden.

¹⁶⁰ 1Kor. 3, 11.

¹⁶¹ Vgl. Phil. 2, 10f.

¹⁶² Amen, Amen : BL, So sei es, so sei es : B. Der Nachsatz von Ms. B lautet : Vollendet ist mit der Hilfe Gottes die Glaubensdarlegung, die der heilige Cyrill, der Patriarch von Alexandrien vorgetragen hat. Seine Bitte und sein Segen möge immerdar mit uns sein. Amen. Der Nachsatz von Ms. L lautet : Vollendet ist mit der Hilfe Gottes die Disputation des großen und hehren Lehrers unter den Würdenträgern, des heiligen Cyrill, mit Palladius über den rechten Glauben an unseren Herrn Jesus Christus.

¹ B.M. Weischer, *Die christologische Terminologie des Cyrill von Alexandrien im Äthiopischen* = W. Hoenerbach (Hrsg.), *Der Orient in der Forschung*. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966 (Wiesbaden 1967) 733-41.

Wenden wir uns zunächst der Zusammenstellung der Qērlossammlung zu : Wie bereits I. Guidi und E. Littmann erklären², bekam die ganze Sammlung den Namen 'Qērlos' von den einleitenden Schriften des Cyrill von Alexandrien, die auch den größten Teil der Sammlung ausmachen. Der Qērlos trägt antinestorianischen Charakter und ist von Cyrills Kampf mit Nestorius geprägt. Auch die Homilien der anderen Väter beziehen sich direkt oder indirekt auf das Konzil von Ephesus (431) und die daran anschließenden Kontroversen. Es handelt sich also, wie auch von anderer Seite festgestellt³, um eine weitere Collectio zum ephesinischen Konzil, selbst wenn von allen Homilien und Stücken nicht die griechische Vorlage erhalten ist oder sie nicht in die Konzilsakten aufgenommen wurden. In diesem Zusammenhang bildet der 1. Teil des Qērlos, d.h. die Traktate und Homilien bis zum Briefwechsel Cyrills mit Johannes von Antiochien einschließlich, kein Problem⁴.

Einen Sonderfall bilden allerdings vier Homilien des 2. Teiles des Qērlos. Es handelt sich um die Homilien des Epiphanius von Salamis auf Cypern, des Severian von Gabala und des Wundertäters Gregor, von denen drei über das Mysterium der Trinität handeln. Die Autoren waren längst vor dem Konzil verstorben, galten aber als große theologische Autoritäten. Epiphanius († 403) hatte eine bedeutende Rolle in den christologischen Kontroversen gegen den Apollinarismus gespielt und war selbst zur Beilegung des Konfliktes zwischen Paulinus und Vitalis nach Antiochien gekommen⁵. — Auch Severian von Gabala († 408) war eine der Autoritäten, auf die sich Cyrill berief⁶. Der polemische Kampf Severians richtete sich besonders gegen die arianische Trinitätslehre und gegen die Pneumatomachen. Severian hielt sich in der Christologie an das athanasianische *λόγος-σάρξ* - Schema, er nennt Maria ohne weiteres *θεοτόκος*⁷; schon allein deswegen wird ihn Cyrill zitiert haben. Auch Gregor Thaumaturgos († um 270) war eine Autorität, auf die man sich immer schon gern berief, der man aber im Laufe der Zeit viele unechte Stücke unterschob. Aus den angeführten Gründen ist das Vorhandensein dieser Homilien im Qērlos zu rechtfertigen.

M. Rodinson führt aber in seiner ausgezeichneten Arbeit « L'homélie sur la foi en la trinité de Sévérion de Gabala »⁸ ein weiteres Argument für

² I. Guidi, *Storia*, 17 f.; E. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Litteratur* = Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients (Leipzig 1907) 203.

³ F. Altheim und R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* III (Berlin 1966) 440.

⁴ D.h. die Stücke 1-18; vgl. Einleitung = OrChr 51 (1967) 131 und Nachtrag 1.

⁵ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904) 56.

⁶ Vgl. Prosp. ad reg. : PG 76, 1216 B/Acta Conciliorum œcumenicorum, ed. Schwartz (Berlin-Leipzig 1927-44) I, 1, 5 p. 67, 25. (Abkürzung : ACO).

⁷ Z.B. in der 'homilia de legislatione' : PG 56, 409 C und 410 AB.

⁸ A.a.O., vgl. Einleitung = OrChr 51 (1967) 135, Anmerkung 25.

die Existenz der Homilien im Qērlos an : Der Kampf der äthiopischen Kirche mit den Arianern in Südarabien⁹. Selbst wenn die aktive Mission Theophil's unter Constantius II. bereits ein Jahrhundert vergangen war, dürfte allein die Existenz einer arianischen Nachbarkirche für die Äthiopier Grund genug zur theologischen Auseinandersetzung gewesen sein. Außerdem hatte die äthiopische Kirche fortwährend im Laufe ihrer Geschichte mit starken jüdischen und arianischen Strömungen zu kämpfen. K. Wendt hat das u.a. auch für das 15. Jahrhundert an den arianischen Stephaniten nachgewiesen¹⁰.

Im 2. Teil des Qērlos steht auch die christologisch-mariologische Homilie des Proklus von Cyzicus, des späteren Patriarchen von Konstantinopel. Sie taucht bereits in den griechischen Konzilsakten auf¹¹, obwohl Proklus uns nicht in den Teilnehmerlisten des Konzils begegnet. Proklus stand ganz auf dem Boden der cyrillischen Theologie. Schon vor dem Konzil von Ephesus hatte er im Jahre 429 in dieser Homilie den θεοτόκος-Titel in Anwesenheit von Nestorius verteidigt¹². — Es schließen sich an die zwei Melchisedech-Homilien Cyrills, deren griechische Vorlage nicht erhalten ist. S. Euringer setzt sich jedoch im Hinblick auf die Melchisedech-Perikopen im zweiten Buch der cyrillischen « Glaphyra in Genesim » (PG 69, 84 C - 109 D) für deren Echtheit ein¹³. Es folgt noch « Die Ansicht eines alten, gesetzeskundigen Mannes über Melchisedech », die vielleicht vom Redaktor der ganzen Sammlung stammt oder erst später angefügt wurde, was von den sich daran anschließenden Nachrichten über die 318 Rechtgläubigen des Konzils von Nizäa (325) und das nizänische Symbol, welches unmittelbar in eine Verurteilung verschiedener Häresien übergeht, angenommen werden muß. Das nizänische Symbol war auch die grundlegende Glaubensformel für das Konzil von Ephesus gewesen und darf somit als passender Abschluß des Qērlos angesehen werden. Interessant ist allerdings der häresiologische Abriß im Anschluß daran. Es werden die einzelnen Irrlehrer und Synoden genannt und die betreffende Häresie kurz skizziert¹⁴ :

⁹ Ebd. S. 388 und 395.

¹⁰ *Die theologischen Auseinandersetzungen in der äthiopischen Kirche zur Zeit der Reformen des XV. Jahrhunderts* = Atti del convegno internazionale di studi etiopici (Roma 2-4 aprile 1959) Accademia Nazionale dei Lincei — Anno CCCLVII — 1960, Quaderno N. 48 (Rom 1960) 137-46; (besonders 144/45).

¹¹ ACO I, 1, 1 p. 103-107.

¹² O. Bardenhewer, *Geschichte...*, 203; *Überreste der Gegenpredigt des Nestorius bei F. Loofs*, Nestoriana (Halle 1905) 336-341.

¹³ *Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns « Chrestomathia Aethiopica »* = Orientalia NS 12 (1943) 114f., Anmerkung 5.

¹⁴ Wir folgen hier den Qērlos-Fragmenten von Erevan und der Handschrift Nr. 48, Collection d'Abbadie, Bibliothèque Nationale zu Paris, fol. 157.

Unter ihnen Arius; das Konzil von Chalzedon (451), welches den trenne und teile, der nicht zu trennen und aufzuteilen sei, nämlich den Emmanuel, Jesus Christus, Gott mit seinem [von ihm] untrennbaren Leib; die Nestorianer und Nestorius; Severus von Antiochien (Patriarch von Antiochien 512-518, danach in Alexandrien bis zu seinem Tode im Jahre 538 lebend), von dem wir heute wissen, daß er erst ab 522 den ebenfalls in Alexandrien wohnhaften Julian von Halikarnaß wegen seiner Lehre von der Unverweslichkeit ἀφθαρσία des Leibes Christi bekämpfte;¹⁵ Macedonius, Paulus von Samosata und andere.

Zumeist ist dem Qērlos noch eine « Vita Cyrilli » angefügt, d.h. den meisten Handschriften vorgestellt. Diese Vita ist ganz sicher erst im ausgehenden Mittelalter verfaßt worden, wie sich aus verschiedenen Indizien ergibt. Es handelt sich um eine Kompilation aus verschiedenen äthiopischen Geschichtswerken und Chroniken, die auch erwähnt werden, so das Synaxar der äthiopischen Kirche, die Chronik des Johannes von Nikiu, die Weltchronik des Abū Šākīr, die bei den Äthiopiern sehr beliebt war, und die Weltgeschichte des Ägypters Ġirġis al-Makīn ibn al-‘Amīd, von den Äthiopiern Giyorgis Walda Amid genannt. Alle Werke wurden erst im Laufe des Mittelalters aus dem Arabischen übersetzt. Selbst wenn diese historischen Indizien für die Datierung der Vita nicht vorhanden wären, könnte man innertextliche, terminologische Gründe geltend machen: Innerhalb der Lebensbeschreibung Cyrills wird auch kurz der Inhalt seiner im Qērlos vorkommenden Hauptwerke referiert. Dabei heißt es z.B. an einer Stelle

ወእጠየቀ : ከመ : እግዚአብሔር : ቃል : ፩ጠባይዕ : ወ፩ህላዌ : በትሱብእቲ ።

= « und er lehrte, daß der göttliche Logos eine Natur und eine Person in seiner Menschwerdung sei »¹⁶. Schon an anderer Stelle hatten wir als sicheres Indiz für die Frühdatierung theologischer Werke das Nicht-Vorhandensein von Termini aufgestellt, die aus dem Arabischen kommen¹⁷, also hier der Terminus ጠባይዕ für φύσις aus dem arabischen طبائع (pl. von طبيعة).

Dieser Terminus ጠባይዕ kommt sonst im Qērlos nicht vor. Bevor wir aber zur Behandlung der terminologischen und sprachlichen Probleme übergehen, hier nochmals zum Problem der Zusammenstellung des Qērlos:

Wir gehen in der Annahme nicht fehl, daß die Hauptschriften Cyrills, die Homilien der Ephesusteilnehmer und der Briefwechsel Cyrills mit Johannes von Antiochien, d.h. der 1. Teil des Qērlos, schon vor dem Konzil von Chalzedon (451) zusammengestellt worden sind und zwar aller Wahr-

¹⁵ B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie*, 505.

¹⁶ Wir folgen hier der 'Vita Cyrilli' in der Handschrift Ms. Orient. 750 des Britishen Museums. Die Stelle befindet sich auf fol. 4 a.

¹⁷ Vgl. Einleitung = OrChr 51 (1987) 142 und B.M. Weischer, *Die christologische Terminologie...*, 735.

scheinlichkeit in Alexandrien. Es ist sonst unerklärlich, daß auch die Homilie des Juvenalis von Jerusalem in die Sammlung aufgenommen ist, der auf dem Konzil von Ephesus eine bedeutende Rolle spielte¹⁸, auch auf der Räubersynode von Ephesus (449) ein eifriger Parteigänger Dioskours von Alexandrien war, aber auf dem Konzil von Chalzedon zur Gegenpartei überwechselte und von den Alexandrinern fortan als Verräter und Nestorianer gebrandmarkt wurde¹⁹. Somit wäre der 1. Teil des Qērlos eine eindeutige Collectio zu Ephesus. Die Stücke des 2. Teiles wären Zeugnisse des orthodoxen Glaubens, die aus anderen Gründen, etwa wegen des Arianismus in Südarabien, zugefügt wurden, oder eben indirekte Zeugnisse für die Konzilien von Nizäa und Ephesus. Der Qērlos, das theologische Grundbuch der äthiopischen Kirche, war das erste Manuale dieser Art. So ist es durchaus verständlich, wenn es auch um theologische Traktate erweitert wurde, die nicht christologischer Natur sind. Jedenfalls ist beim Qērlos eine Erweiterungstheorie nicht von der Hand zu weisen. Zumindest die « Ansicht über Melchisedech » und das nizänische Symbol mit dem häresiologischen Abriß kann frühestens Mitte des 6. Jahrhunderts angefügt sein, allein wegen der Erwähnung des Severus von Antiochien. Selbst wenn auch der 2. Teil des Qērlos bereits in Alexandrien der griechischen Vorlage angefügt wäre, so kann das bei den letzten Stücken keineswegs der Fall sein. Somit wären sie als Teil 3 des Qērlos zu bezeichnen.

Die Übersetzung des Qērlos hängt aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Einwanderung der « monophysitischen » Mönche aus Ägypten und Syrien nach Äthiopien zusammen, die gegen Ende des 5. Jahrhunderts erfolgte²⁰. Als Übersetzungszeit für den Qērlos aus dem Griechischen ins Äthiopische möchte ich also die Zeit um 500, also das frühe 6. Jahrhundert, die zweite Hochblüte des aksumitischen Reiches, ansetzen. Vielleicht kann man nach dem Vorschlag M. Rodinson's noch etwas hinaufgehen²¹.

Daß die äthiopische Übersetzung aus dem Griechischen geflossen ist, hat bisher kein Äthiopist bezweifelt. Es sei besonders auf die Axiome verwiesen, die M. Rodinson in seiner Bearbeitung der Severianshomilie aufgestellt hat²²; wir könnten seine textkritischen Ergebnisse um viele Belegstellen erweiternd erhärten, da sie auf den gesamten Qērlos anzuwenden sind : Die äthiopische Übersetzung geht auf einen vollständigeren

¹⁸ ACO I, 1,2 p. 12.

¹⁹ H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums* = A. Grillmeier und H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalzedon II* (Würzburg 1953) 244f. und 252 f.

²⁰ E. Hammerschmidt, *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen* (Wiesbaden 1967) 102.

²¹ A.a.O. 395.

²² Ebd. 389-95.

und besseren griechischen Text zurück als den heute vorhandenen. Der Übersetzer gibt die Irrtümer des griechischen Textes, die an einigen Stellen vorkommen, weiter, nimmt einige Adaptationen und Erweiterungen vor zum besseren Verständnis des äthiopischen Textes, er gibt aber auch oft eine Übersetzung, die Wort für Wort nach dem Griechischen geht und dadurch dem Äthiopischen nicht sinngemäß ist. Gewisse Passagen werden ausgelassen, da sie schwer zu übersetzen sind oder in der Vorlage nicht vorhanden waren. Das theologische Vokabular der damaligen Zeit war sehr beschränkt. Aus den angeführten Punkten ist zu entnehmen, daß die Übersetzung durch einen Nichtgriechen vorgenommen wurde und ein sprachliches Zwischenglied nicht anzunehmen ist, zumal da die Gewohnheit der Äthiopier, Wort für Wort zu übersetzen ohne Rücksicht auf die Syntax der eigenen Sprache, schon für die frühe Zeit bezeugt ist.

Gerade auch itazistische Verlesungen, die von anderer Seite konstatiert wurden²³, zeugen von einer griechischen Textvorlage. S. Euringer hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Melchisedech-Homilien noch darauf hingewiesen : « ... Die vielen Gerundia, welche die griechischen Partizipien vertreten, und die zahlreichen Partikeln (Konjunktionen), die griechische Feinheiten nachzuahmen bestrebt sind, weisen daraufhin, daß der oder die Übersetzer ihre Vorlage genau wiedergeben wollten »²⁴. Diese These wird dadurch unterstrichen, daß unter den Qërlos-Fragmenten von Erevan, die ins 14. Jahrhundert gesetzt werden, auch ein Stück der Melchisedech-Homilien vorkommt²⁵. Dort sind noch mehr Gerundia anzutreffen als in dem Text, der von A. Dillmann herausgegeben wurde. Überhaupt stellen die Qërlos-Fragmente den entscheidenden Aspekt für eine Beurteilung der äthiopischen Textüberlieferung dar. Die Anzahl der Varianten gegenüber den jüngeren Handschriften ist erstaunlich gering. Jedoch wird evident, daß je älter die Handschriften sind, desto klarer die griechische Textvorlage zum Vorschein kommt.

Selbstverständlich ist der Archetyp des äthiopischen Textes im Laufe der Zeit von Abschreibern hier und da leicht verändert worden : Unverständliche archaische Wörter wurden nicht immer durch Synonyma ersetzt und brachten die Kopisten auf Abwege. Gerundia wurden mit der Zeit in einfache Perfecta verwandelt, die Namensschreibung nach der aus arabischen Übersetzungen überkommenen Form emendiert, man denke nur an **አለ : አስከንድርያ** : für Alexandrien. Auch einige wenige theologische Überarbeitungen kommen vor. So haben die theologischen

²³ F. Altheim und R. Stiehl, a.a.O. 454.

²⁴ A.a.O. 114.

²⁵ Eine Edition dieser Fragmente im Auftrag der Leitung des Matenadaran von Erevan (UdSSR) ist vorbereitet.

Kontroversen zwischen den Qebatočč und Tawahdowočč²⁶ — so es um Texte bezüglich der Salbung Christi geht — ihre Spuren hinterlassen. Eine arabische Vorlage für den äthiopischen Text anzunehmen, ist allein schon deshalb abzuweisen, da die ersten Übersetzungen aus dem Arabischen ins Äthiopische, soweit wir bisher wissen, erst im 13. Jahrhundert vorgenommen wurden²⁷ und sich im gesamten Qērlos praktisch keine Arabismen finden. Die arabische Nomenklatur, die durch Überarbeitung hineinkam, besagt in diesem Zusammenhang nichts.

Ein weiteres Argument ist aus dem Vergleich des Qērlos mit der patristisch-monophysitischen Sammlung « Hāymānota 'Abaw » zu ziehen. Das Werk, dessen arabische Vorlage اعتراف الآباء etwa um das Jahr 1078 entstand, wurde zu einem der bedeutendsten patristischen Werke der koptischen Kirche, obwohl es ein Quellenwerk sekundären und tertiären Ursprungs ist²⁸. Es wurde von einem Unbekannten²⁹ aus bereits vorhandenen koptischen Stücken zusammengesetzt. Viele Stücke, speziell die Fragmente Gregors des Wundertäters, der Päpste Julius und Felix, weisen in die Richtung eines apollinaristischen Florilegs³⁰, das nicht nur Cyrill, sondern auch einer seiner Nachfolger, Timotheus Ailuros, in seinen Briefen benutzte.

Die Zeugnisse, die von den Aposteln über mehr oder weniger bekannte Kirchenlehrer bis zum 66. Patriarchen von Alexandrien Abba Christodoulos (1050-78) reichen, sind, speziell was den älteren Teil angeht, zum größten Teil unecht. Sie wurden ins Arabische übersetzt und fanden erst unter der Regierung des Galāwdewos (1540-59) ihren Weg ins Äthiopische³¹. Dieses umfangreiche patristische Florileg ist zum Zweck der Darstellung der « monophysitischen » Lehre abgefaßt. Für die Qērlos-Untersuchung ergeben sich interessante Konsequenzen, da im « Hāymānota 'Abaw » auch einige Auszüge cyrillischer Schriften vorliegen. Ihre Zusammensetzung ist gänzlich anderer Art als die des Qērlos, außerdem handelt es sich dabei immer nur um kurze Auszüge³². Es sind u.a. auch Auszüge aus Texten darunter, die im Qērlos vorkommen, so ein Stück aus dem Dialog « Daß Christus Einer ist », aus dem Prophoneticus an Kaiser Theodosius II. und aus dem Brief

²⁶ Zu den theologischen Kontroversen um die Salbung Christi, die unter Kaiser Susneyos (1607-32) ausgelöst wurden, vgl. I. Guidi, *La chiesa abissina* = *Oriente Moderno* 2 (1922-23) 187-189; E. Hammerschmidt, a.a.O. 114 f. und Mario da Abiy-Addi', a.a.O. 92-118.

²⁷ E. Littman, *Geschichte*, 204 f.

²⁸ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II, *Studi e testi* 133 (Vatikanstadt 1947) 321 ff.

²⁹ Ebd. 322.

³⁰ Vgl. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1877) 108; 112. Vgl. auch H. Lietzmann, a.a.O. 91 f., 93-103.

³¹ I. Guidi, *Storia*, 72; E. Littman, *Geschichte*, 215.

³² H. Zotenberg, a.a.O. 117-119.

Cyrills an Johannes von Antiochien. Was G. Graf bereits vom arabischen Text feststellte, bestätigen nun auch die äthiopischen Stücke : Die Übersetzung ist meistens eine Paraphrase des griechischen Textes. Das gilt besonders von dem Auszug aus dem Dialog³³. Der äthiopische Text des Qērlos und des « Hāymānota 'Abaw » sind grundlegend verschieden. Man kann die Argumentation kaum wiedererkennen. Das Stück aus dem Brief Cyrills an Johannes ist im Vergleich mit dem griechischen Text einigermaßen entsprechend, fehlt aber in demselben Brief, der auch im Qērlos vorliegt. Auf eine genauere Gegenüberstellung soll hier verzichtet werden, da sie das Ergebnis nicht präzisieren würde. Ein weiteres innertextliches Argument ist die christologische Terminologie des Qērlos, die auch in wesentlichen Punkten vom « Hāymānota 'Abaw » differiert, wie wir bereits darstellten³⁴. Die terminologische Frage führt auch ins Zentrum der Frage nach der « monophysitischen » Grundlegung der äthiopischen Christologie.

Die Grundlage der Abspaltung der « Monophysiten » von der Reichskirche nach dem Konzil von Chalzedon ist in der Verschiedenheit der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschulen zu sehen. Der koptische Monophysitismus war zunächst eine Oppositionsbewegung zu Chalzedon, die von Dioskur von Alexandrien und den ägyptischen Mönchen inszeniert wurde. Außerdem war die Argumentation der griechischen, reichskirchlichen Theologie gar nicht richtig verstanden worden. Man war durch das cyrillische Schrifttum bereits so sehr in antinestorianische Denkschemata eingefahren, daß eine starke Betonung von den zwei Naturen in Christus von den noch im Ohr liegenden Disputationen um Nestorius zumindest einen stark nestorianischen Beigeschmack haben mußte. Nach den Arbeiten von J. Lebon hat sich die heutige Beurteilung des Monophysitismus grundlegend gewandelt³⁵. Auch die unmittelbaren Nachfolger Cyrills auf dem Thron des hl. Markus sind nicht über die cyrillische Christologie hinausgegangen. Das hat J. Lebon auch speziell bei Timotheus Ailuros, Patriarch von Alexandrien von 457-77, festgestellt³⁶. Auch von einer einseitigen Betonung der *μία φύσις* ist keine Spur. Im Grunde handelt es sich um historische und vor allem terminologische Mißverständnisse.

Auch im Qērlos kann von einer Umformung oder monophysitischen Verfärbung keine Rede sein. Wenn auch die äthiopische Fassung nicht

³³ Vgl. den Text auf Seite 121.

³⁴ Einleitung = OrChr 51 (1967) 142.

³⁵ J. Lebon, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie* = *Le Muséon* 59 (1946) 515-28; *La christologie du monophysisme syrien* = A. Grillmeier und H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 425-580; *Le monophysisme sévérien* (Löwen 1909).

³⁶ *La christologie de Timothée Éluire d'après les sources syriaques inédites* = *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 9 (1908) 677-702.

der Übernahme derartiger Begriffe aus einem sprachlichen und kulturellen Bereich in einen anderen verbunden ist; sie macht zugleich aber auch deutlich, daß das Pauschalurteil, die äthiopische Kirche sei monophysitisch, unhaltbar ist»⁴⁰.

Nachträge und Korrekturen zum ersten Teil des Dialoges in OrChr 51 (1967) 130-185.

A) *Nachträge*

1. Bei der Inhaltsangabe der Qērloshandschriften auf S. 131 ist in Zeile 15 nach der Homilie des Theodotus von Ancyra in Galatien am Feste des Evangelisten Johannes einzufügen : Homilie des Cyrill am Feste des Evangelisten Johannes, in Zeile 27 nach der zweiten Homilie Cyrills über Melchisedech : Ansicht eines alten, gesetzeskundigen Mannes über Melchisedech.
2. Zu den auf den Seiten 132 f. aufgeführten Handschriften sind noch folgende hinzuzufügen in London, British Museum : Add. 16 200 (vgl. A. Dillmann, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur* : Pars III *Codices Aethiopicos complectens* (London 1847) 12 f.), Leningrad, Asiatisches Museum : Codex Koriander 3 (vgl. B. Turaev, a.a.O. 62) und in Addis Abeba, Nationalbibliothek (vgl. F. Altheim und R. Stiehl, a.a.O. III, 441; IV, 363). Zu den von B. Turaev beschriebenen Qērlos-Fragmenten in Ējmiacin ist nun zu bemerken, daß dieselben nicht mehr in Ējmiacin sind, sondern jetzt im Matenadaran zu Erevan (UdSSR) aufbewahrt werden : Nr. 685 (= früher Ējmiacin Nr 807) und Nr. 947 (= früher Ējmiacin Nr. 919), vgl. O. Eganjan - A. Zejtunjan - P. Antabjan, *Katalog rukopisej Matenadarana imeni Maštoca*, tom I (Institut drevnich rukopisej imeni Maštoca « Matenadaran » pri Sovete Ministrov Armjanskoj SSR, Erevan 1965) Nr. 685 = Spalte 381; Nr. 947 = Spalte 444; ohne weitere Beschreibungen der Fragmente.
3. Zu dem S. 142, Z. 22-26 angeführten Beispiel ist ergänzend noch zu bemerken, daß die exegetischen Schriften des Chrysostomus, zu denen die Homilie zum Hebräerbrief zählt, erst seit Anfang des 16. Jh. aus der im 11.Jh. entstandenen arabischen Version ins Äthiopische übersetzt wurden; vgl. DL IX.
4. Zu der Übersetzung der Termini ትሱብእት und ትሥጉት (vgl. S. 143, Z. 21 f.) ist noch zu ergänzen, daß der Terminus ትሥጉት ebenso wie ትሱብእት im Sinne von 'natura humana' übersetzt werden kann. So ist vielleicht an den folgenden Stellen die Übersetzung 'Inkarnation' durch 'menschliche Natur' zu ersetzen : S. 156, Z. 12; S. 157, Z. 25; S. 160, Z. 24; S. 170, Z. 6.
5. Zur Anmerkung 5 auf den Seiten 171 f. noch folgende Überlegungen : Nach der von mir übersehenen Anmerkung 15 bei A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon* = A. Grillmeier und H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 170 ist der Textpassus Οὐδὲ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολόγητο φύσις σεσαρκωμένον τε καὶ ἐνηθρωπηκότος des Dialoges in der Ausgabe der PG 75, 1292 D, falsch und nur der von P. E. Pusey, *S.P.N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem...*, Oxonii 1877, 7, 366 herausgegebene Text richtig : ..., εἰ δὲ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολόγητο φύσις υἱοῦ σεσαρκωμένου τε καὶ ἐνηθρωπηκότος. Damit entfällt meine geäußerte Vermutung, im äthiopischen Text eine eventuelle nachchazedonensische Textveränderung anzunehmen, da der äthiopische Text vollkommen mit dem Pusey-Text

⁴⁰ Ebd. 113.

übereinstimmt. Es handelt sich hier also um eine weitere Belegstelle für die berühmte cyrillische Formel $\tilde{\xi}\tilde{\upsilon}\tilde{\lambda}\tilde{\varphi}\tilde{\sigma}$: $\tilde{\lambda}\tilde{\xi}\tilde{\eta}\tilde{\lambda}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}$: $\tilde{\varphi}\tilde{\alpha}$: $\tilde{\eta}\tilde{\tau}\tilde{\omega}\tilde{\gamma}\tilde{\omega}$: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Die Übersetzung von $\tilde{\upsilon}\tilde{\lambda}\tilde{\varphi}$ mit 'Person' bleibt aber auf Grund der terminologischen Überlegungen in der Einleitung bestehen. Es steht aber nun fest, daß in den auf Cyrill zurückgehenden Haupttraktaten des Qērlos keine tendenziöse Einstellung monophysitischen Inhaltes vorkommt. Außerdem wird an dieser wichtigen Stelle wieder sichtbar, daß der äthiopische Text auf eine bessere griechische Vorlage zurückgeht, als er in der PG vorliegt.

B) *Korrekturen :*

S. 130, Anm. 1 : Die 7. Aufl. der ‚Patrologie‘ erschien 1966.

S. 132, Anm. 8 : P.E. Pusey statt E.B. Pusey, (ebenso S. 135, Z. 23).

S. 135, Anm. 25 : Convegno statt Convengo.

S. 141, Z. 24 : Ṫababt statt Ṫabat.

S. 145, Z. 2 : Cyrill statt Cyprillus; Z. 5 : Es gibt durchaus keinen,...

S. 149, Z. 26 : ihrer statt ihren.

S. 150, Z. 9 : erniedrigte statt erniedrigt; Z. 29 : einem statt einen.

S. 151, Z. 27 : nicht statt nichts.

S. 154, Z. 12 : geborene statt gebotene.

S. 157, Z. 33 : wem statt dem.

S. 164, Z. 25 : im Sohne (nach ABP) statt im Sinne.

S. 170, Anm. 3 : Die Stellenangaben müssen richtig lauten : vgl. Prosph. ad reg. I, 9 : PG 76, 1212 A und ep. 46 : PG 77, 240.

S. 175, Anm. 2 : ስራራል statt ስራራል

S. 179, Z. 35 : 'indem er das blieb' statt 'in dem das blieb'.

S. 183, Z. 18 : 'Christus genannt' statt Christus.

S. 185, Z. 30 : 'wenn ihr aber nicht an mich glaubt, glaubt wenigstens...'

Zu den 'Kyrilliana' F. Altheim's und R. Stiehl's in : Die Araber in der Alten Welt III (Berlin 1966) 436-57 und IV (Berlin 1967) 363-491; 640-99.

Den Autoren kommt das große Verdienst zu, einen Teil einer weiteren Qērlos-Handschrift in einer hervorragenden Reproduktion der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Es handelt sich um eine Qērlos-Handschrift der National Library zu Addis Abeba. Die Autoren geben dazu eine Übersetzung (Bd. IV, 363-485) und vorangehende (Bd. III, 436-57) und anschließende (Bd. IV, 486-91) Überlegungen. Ihre Hauptthesen sind : Die unmittelbare Vorlage des äthiopischen Textes sei eine arabische Version gewesen, die Übersetzung ins Äthiopische sei in der 2. Hälfte des 10. Jh. vorgenommen worden, der Qērlos sei ursprünglich in Konsonantenschrift aufgeschrieben worden und weitere Folgerungen für die Geschichte der äthiopischen Schrift und für den monophysitischen Charakter der Missionierung Aksums.

Ohne auf alle Punkte eingehen zu wollen, hier einige grundsätzliche Bemerkungen : Es ist entwaffnend zu sehen, welch ungeheure Folgerungen die Autoren aus einer einzigen Handschrift ziehen, die keinesfalls über das 16. Jh. hinaufgeht. Für die Annahme einer arabischen Vorlage des äthiopischen Textes genügen den Autoren die arabische Namensschreibung (z.B. $\lambda\lambda\lambda$: $\lambda\lambda\eta\eta\epsilon\epsilon\epsilon$) oder Namensverschreibungen, die mit einer arabischen Vorlage erklärt werden können. Dazu ist zu sagen, daß die Abschreiber zur gleichen Zeit neben dem Qērlos andere theologische Werke abschrieben und die Namen jeweils nach dem neusten Stand emendierten. Rasuren in den Hss. zeigen, daß bestimmte Namen und auch alte Wörter oft schon unbekannt waren. So beim Bsp. der Autoren (III, 444) *Μαρκέλλος* was in $\sigma\sigma\phi\phi\eta$ (Markion)

verschieben ist. In anderen Hss. steht dafür **መርቆያን** wahrscheinlich als der Name des Kaisers aufgefaßt, der 450 das Konzil von Chalzedon einberief. Die Erklärung der Autoren ist somit hinfällig. — **ኮነ** mit Perfekt kommt zwar häufig in Texten vor, die aus dem Arabischen übersetzt wurden (vgl. DL 863 β). Diese Form kommt aber im gesamten Qērlos äußerst selten vor und ist damit kein hinreichendes Argument für eine arabische Vorlage. — Die Autoren führen auch den Arabismus **ሰበከ : በ** (IV, 490; fol. 21 v. links 17) an, verschweigen aber dieselbe Schriftstelle (2Kor. 4, 5), die den Arabismus nicht hat (fol. 17 r rechts 16/17) : **አኮ : ለርእስነ፡ ዘንሱበከ : አላ : ለክርስቶስ : አየሱስ : እግዚእነ** Es handelt sich also entweder um eine Verschreibung aus **ለ** zu **በ** oder eine der vielen arabischen Varianten, die durch mehrfache Überarbeitung in den Bibeltext hineingeflossen sind. Auch die anderen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, die die Autoren geltend machen, könnten leicht entkräftet werden.

Man wundert sich doch, daß der Qērlos trotz aller Varianten eine so konstante inneräthiopische Textüberlieferung (vgl. Einleitung 134-36), so wenig Überarbeitungen aufweist und so nahe an die heute vorhandenen griechischen Texte heranreicht. Andere Stücke der äthiopischen Kirchenliteratur haben eine ganz andere Überlieferungsgeschichte (vgl. K. Wendt, a.a.O. 138)! Außerdem kann der heutige griechische Text nicht die Norm für den äthiopischen Text sein, sondern der auf einen 7 Jahrhunderte älteren griechischen Text zurückgehende äthiopische Text ist Norm für den griechischen (E. Cerulli, Brief vom 21.9.1965). Zugegeben, daß an einigen Stellen, wo der äthiopische Text verderbt ist, man eventuell den griechischen Text zum Vergleich heranziehen kann. Der archaische Sprachcharakter des Qērlos, der von dem jedes späteren äthiopischen Literaturwerkes differiert, aber mit den Werken der aksomitischen Periode vieles gemeinsam hat, die Feststellung griechischer Syntax auf Schritt und Tritt sind nicht wegzudiskutieren. All die von E. Cerulli, A. Dillmann, S. Euringer und zuletzt von M. Rodinson und uns gemachten Beobachtungen innertextlicher, sprachlicher und terminologischer Art können schwerlich durch die oberflächlich ausgewählten Beispiele der Autoren entkräftet werden.

Die Autoren müssen die Übersetzung des Qērlos natürlich so spät ansetzen wegen ihrer bekanntlich falschen 'Ēzānā-Datierung. Ein Irrtum kommt selten allein! In diesem Zusammenhang auch die These von der ursprünglichen Konsonantenschrift des Qērlos, zu deren Beweis Vokalveränderungen und Veränderungen grammatischer Art der von den Autoren benützten Handschrift gegenüber dem griechischen Text der ACO gezogen werden (III, 447f.; IV, 490f.). Daß diese Arbeitsmethode falsch ist, wurde oben dargestellt. Daß aber Vokalveränderungen im Laufe der Texttradition vorkommen, ist eine bekannte Tatsache und liegt grundsätzlich in der äthiopischen Schrift begründet. Die Folgerungen, die hier bezüglich der Geschichte der äthiopischen Schrift gezogen werden, sind voreilig und weisen auf mangelndes Hss. - Studium der Autoren hin, wie denn auch manche falsche Lesung der von den Autoren benutzten Hs. wohl hierin ihren Grund hat. Das hätte sich vermeiden lassen, wenn man auch nur *eine* weitere Hs. hinzugezogen hätte. Für falsche Lesungen nur folgende Beispiele : 1. fol. 14r links, Z. 22 deutlich zu lesen : **ወበጊጋይ** 'und im Irrtum'; die Autoren lesen : S. 400, Anm. 8 'mit ihrem Stamm' und machen die Textkorrektur vom fälschlich gelesenen 'banēgādō' in 'ba-nagadōmū'. 2. fol. 14r rechts, Z. 5 **በምትሐት** muß als **በምትሀት** gelesen und übersetzt werden, da von den Doketen die Rede ist. 3. fol. 14v links deutlich als **መሬታዊ** zu lesen. 4. fol. 14v rechts, Z. 7 S. 403 und Anm. 3 auf das falsche Verb zurückgeführt : **ሰርዮ** nicht von šaraya, sondern von šēraya (DL 263). 5. fol. 27 r links, Z. 15 S. 452 und Anm. 2 falsch gelesen und demnach falsche Textkorrektur vorgenommen. Es heißt nicht nega'i, sondern zenga'ē (DL 1055).

6. fol. 6 r links, Z. 17 S. 368 und Anm. 6. Die Autoren : 'sehdatāt nicht bezeugt, vgl. L 1322 ḏaḥasa, ṣaḥasa und 1114 daḥaḏa'. ስሕፀታት ist einfach als ሥሕጸታት zu lesen, von ሥሕጸ (DL 234). Sollten die Autoren Dillmann's äthiopisches Lexikon nicht benutzen können ?

Dieselbe Methode, den Text zu korrigieren, wo man ihn nicht lesen oder verstehen kann, begegnet uns nun in der von grammatischen Fehlern, falschen Bezügen und theologischen Abstrusitäten strotzenden Übersetzung. Daß die Autoren nicht die Voraussetzungen zur Edition eines theologischen Textes zu haben vorgeben, ist verständlich, aber auch der in IV, 363 ausgesprochene Anspruch « Die deutsche Übersetzung erhebt keinen anderen Anspruch als den, sich dem äthiopischen Text möglichst genau anzupassen. » muß zurückgewiesen werden. Die Autoren kennen nicht die Gesetze der Assimilation (DG § 54-55; Praetorius, Gram. § 65) und können somit nicht Aktiv und Passiv unterscheiden, nur einige Beispiele : S. 380 Z. 7 und Anm. 2 ወእመሰ : ክርስቶስ : ይሰበክ : als « wenn einer Christum verkündet » falsch übersetzt, es handelt sich natürlich um eine Passivkonstruktion. Ebenso S. 452 Z. 7/8 ዘይቴሐት : ሰመዩ : ወዘየኃሥር : Passiv nicht erkannt, Textveränderung vorgenommen Es heißt nicht : ... 'was erniedrigt den Bezeichneten', sondern « ... da er bezeichnet und sagt : 'Nach mir kommt ein Mann', bezeichnet er etwas Niedriges (= was erniedrigt wird) und was ihn erniedrigt ».

Andere Fehler : S. 366 Z. 21 አምልኮቶ : ለእግዚአብሔር nicht die « Göttlichkeit Gottes », sondern : die rechte Gottesverehrung bzw. Gottesfurcht (DL 152). S. 389 Z. 20 እጉባለ : ይኩን : አብርሃም nur als « Bevor Abraham war, bin ich » (DL 773, 4) zu übersetzen.

Die Verbindung ዘእግዚአብሔር : አብ : ቃል (S. 377, Z. 7/8; 409 Z. 22; 420 Z. 12 und andere) ist kein Status constructus, der seiner Dependenz folgt, sondern ein einfaches Genetiv-Verhältnis mit ዘ (DG § 186). Die Textkorrektur in ቃል ist also falsch, da እግዚአብሔር : አብ oder እግዚአብሔር : ቃል oder እግዚአብሔር : መንፈስ : ቅዱስ : immer als ein feststehender Ausdruck verwendet wird.

Es wären auf jeder Seite Unrichtigkeiten zu entdecken; das im einzelnen darzustellen, würde zu weit führen. Die Anmerkungen den äthiopischen Text betreffend sind sowieso größtenteils falsch.

Es werden leichtfertig Textkorrekturen vorgenommen, die auf mangelnde äthiopische Kenntnisse zurückzuführen sind, und was schlimmer ist, diese falschen Korrekturen werden als Argumente für die Thesen und Folgerungen der Autoren bzgl. der Geschichte der äthiopischen Schrift u.a. verwendet (vgl. z.B. III, 448, 5-7). Mögen uns die Autoren vor weiteren Q̄erlos-Bearbeitungen, die sie Äthiopisten und Theologen vom Fach überlassen sollten, bewahren, von denen wir nach ihrer Ankündigung (IV, 512) bedroht sind.

Ausgewählte Bibliographie

- Adam, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965).
 Altaner, B. - A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg-Basel-Wien 1966).
 Bardenhewer, O., *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften* = Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 12 (München 1935).
 —, *Geschichte der altchristlichen Literatur* IV (Freiburg 1924).
 Bezold, C., *Kebrā Nagast. Die Herrlichkeit der Könige* = Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften I. Kl. XXIII Bd. I. Abt. (München 1905).
 Brockelmann, C., *Semitische Sprachwissenschaft* (Berlin und Leipzig 1916).

- Cerulli, E., *Il monachismo in Etiopia* = *Orientalia Christiana Analecta* 153 (Rom 1958) 259-78.
- , *I manoscritti etiopici della biblioteca dell' India Office in Londra* = *Oriente Moderno* 26 (1946) 109-16.
- , *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, I-II (Vatikanstadt 1958-60).
- , *Storia della letteratura etiopica* (Mailand 21961).
- Chojnacki, S. und R. Pankhurst, *Register of Current Research on Ethiopia and the Horn of Africa* (Addis Abeba 1964).
- Cohen, M., *Sur les lexiques éthiopiens* = *Journal of Semitic Studies* 9 (1964) 20-26.
- Conti Rossini, C., *I manoscritti etiopici della missione cattolica di Cheren* = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe morali, storiche e filologiche XIII*, fasc. 7-8 (Rom 1904) 233-86.
- , *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris 1914 — Extrait du *Journal Asiatique* 1912-14).
- Dihle, A., *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer* = *Wissenschaftliche Abhandlungen für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 32 (Köln-Opladen 1965).
- Dillmann, A., *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur: Pars III Codices Aethiopicos complectens* (London 1847).
- , *Chrestomathia Aethiopica* (Leipzig 1866; Neudruck mit Addenda et corrigenda von E. Littmann: Berlin 1950).
- , *Codices Aethiopici* = *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxo-niensis VII* (Oxford 1848).
- , - C. Bezold, *Grammatik der äthiopischen Sprache* (Leipzig 21899; fotomechanischer Nachdruck: Graz 1959).
- , *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Leipzig 1865; fotomechanischer Nachdruck: New York 1955).
- , *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jakob* = *Abhandlungen der Kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1884, Philos.-histor. Cl., Abh. II* (Berlin 1885).
- , *Verzeichnis der abessinischen Handschriften* = *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin III* (Berlin 1878).
- Eganjan, O., - A. Zejtunjan - P. Antabjan, *Katalog rukopisej Matenadarana imeni Maštoca*, tom I (Institut drevnich rukopisej imeni Maštoca «Matenadaran» pri Sovete Ministrov Armjanskoj SSR, Erevan 1965).
- Euringer, S., *III. Äthiopisch erhaltene Homilie. 23. Über den Glauben an die Dreifaltigkeit* = J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala* = *Münsterische Beiträge zur Theologie* 8 (Münster i.W. 1926) 101-16.
- , *Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns «Chrestomathia Aethiopica»* = *Orientalia NS* 12 (1943) 113-34.
- Ewald, H., *Über die äthiopischen Handschriften zu Tübingen* = *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 5 (1843) 164-201.
- , *Über eine zweite Sammlung äthiopischer Handschriften in Tübingen* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1 (1847) 1-43.
- Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V* (Vatikanstadt 1944-53).
- Grébaut, S., *Supplément au Lexicon Linguae Aethiopicae de A. Dillmann (1865) et Édition du lexique de J. d'Urbin (1850-1855)* (Paris 1952).
- , *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie d'Eusèbe, évêque d'Héraclée* = *Revue de l'Orient chrétien* 16 (1911) 424f.

- , *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Firmus, évêque de Césarée* = Revue de l'Orient chrétien 15 (1910) 324f.
- , *Traduction de la version éthiopienne d'une homélie de Juvenal, évêque de Jérusalem* = Revue de l'Orient chrétien 15 (1910) 440f.
- , *Traduction de la version éthiopienne d'une lettre de Jean d'Antioche à Cyrille d'Alexandrie* = Revue de l'Orient chrétien 15 (1910) 215-17.
- Grillmeier, A. und H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon I-III* (Würzburg 1951-54).
- Grohmann, A., *Aethiopische Marienhymnen* = Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften XXXIII, 4 (Leipzig 1919).
- Guidi, I., *La chiesa abissina* = Oriente Moderno 2 (1922-23) 123-28, 186-90, 252-56.
- , *Storia della letteratura etiopica* (Rom 1932).
- Hammerschmidt, E., *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen* (Wiesbaden 1967).
- , *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* = Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Nr. 38 (Berlin 1960).
- , *Bischof Poladians Traktat über die Christologie der monophysitischen Kirchen*. Eingeleitet und herausgegeben. = Ostkirchliche Studien 14 (1965) 184-200.
- , *Studies in the Ethiopic Anaphoras* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 25 (Berlin 1961).
- , *Ursprung philosophisch-theologischer Termini und deren Übernahme in die altkirchliche Theologie* = Ostkirchliche Studien 8 (1959) 202-20.
- , *Zur Christologie der äthiopischen Kirche* = Ostkirchliche Studien, 13 (1964) 203-7.
- Hofmann, J., *Der arabische Einfluss in der äthiopischen Übersetzung der Johannes-Apokalypse* = OrChr 43 (1959) 24-53, 44 (1960) 25-39.
- Jugie, M., *Gli abissini non sono eutichiani* = L'orient cristiano e l'unità della chiesa (heute : Unitas) 2 (1937) 69-72.
- , *I cristiani di Abissinia sono monofisiti?* = L'orient cristiano e l'unità della chiesa (heute : Unitas) 2 (1937) 1-4.
- , *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie* = Échos d'Orient 15 (1912) 12-27.
- , *Theologia dogmatica christianorum orientalium I-V* (Paris 1926-35).
- Kromrei, E., *Glaubenslehre und Gebräuche der älteren abessinischen Kirche* (Leipzig 1895).
- Lebon, J., *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie* = Le Muséon 59 (1946) 515-28.
- , *La christologie de Timothée Elure d'après les sources syriaques inédites* = Revue d'Histoire Ecclésiastique 9 (1908) 677-702.
- , *Le monophysisme sévérien* (Löwen 1909).
- Liébaert, J., *Christologie* = M. Schmaus und A. Grillmeier, Handbuch der Dogmengeschichte III, Faszikel I^a (Freiburg-Basel-Wien 1965).
- , *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* = Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille 58 (Lille 1951).
- Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904).
- Littmann, E., *Äthiopische Inschriften* = Miscellanea Academica Berolinensia (Berlin 1950) 114-27.
- , *Deutsche Aksum-Expedition I-IV* (Berlin 1913).
- , *Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem* = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 15 (1900) 133-61.
- , *Geschichte der äthiopischen Litteratur* = Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients (Leipzig 1907).
- Löfgren, O., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel* (Paris 1927).
- Loofs, F., *Nestoriana* (Halle 1905)

- du Manoir, H., *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie* (Paris 1944).
- , *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne* = *Recherches de Science Religieuse* 25 (1935) 441-61, 531-60.
- Mario da Abiy-Addi' (Aielè Tekle-Haymanot), *La dottrina della chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica* = *Orientalia Christiana Analecta* 147 (Rom 1956).
- Peréira, F.M. Esteves, *Homilia de Proclo, bispo de Cyzico, acerca da Incarnação de nosso Senhor Jesus Christo* = *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes Alger* 1905, Section II (Paris 1906) 199-218.
- Polotsky, H.J., *Aramaic, Syriac, and Ge'ez* = *Journal of Semitic Studies* 9 (1964) 1-10.
- Praetorius, F., *Äthiopische Grammatik* (Karlsruhe und Leipzig 1886; fotomechan. Nachdruck : New York 1955).
- Pusey, P.E., *S.P.N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini, De recta fide ad Imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem, edidit post Aubertum Pusey*, Oxford 1877.
- Quasten, J., *Patrology* III (Utrecht-Antwerpen 1960).
- Rodinson, M., *L'homélie sur la foi en la trinité de Sévérien 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).
- Schneemelcher, W., *Bibliographia Patristica* I ff. (Berlin 1959 ff.)
- Seminarium Franciscale Orientale Ghizae (Aegypti), *Kyrilliana. Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo* (Kairo 1947).
- Simon, J., *Bibliographie éthiopienne* I (1946-51) = *Orientalia NS* 21 (1952) 47-66, 209-30.
- , *Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits éthiopiens* = *ROC* 28 (1931-32) 178-96.
- , *Notes bibliographiques sur les textes de la Chrestomathia Aethiopica, de A. Dillmann* = *Orientalia NS* 10 (1941) 285-311.
- Schwartz, E. (Hrsg.), *Acta Conciliorum oecumenicorum* (Berlin-Leipzig 1927-44).
- Turaev, B., *Ėfiopskije fragmenty Ėjmiadzinskoj biblioteki* = *Zapiski vostočnogo otdelenija imperatorskogo russkogo archeologičeskogo obščestva* 21 (1911-12) 08 f.
- , *Pamjatniki Ėfiopskoj pismenosti III : Ėfiopskije rukopisi v S. Peterburge* (St. Petersburg 1906).
- Ullendorff, E., - S. Wright, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Cambridge University Library* (Cambridge 1961).
- Ullendorff, E., *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford 1951).
- , *The Ethiopians. An Introduction to Country and People* (London ²1965).
- Weigl, E., *Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien* (Mainz 1905).
- Weischer, B.M., *Die christologische Terminologie des Cyrill von Alexandrien im Äthiopischen* = W. Hoenerbach (Hrsg.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966* (Wiesbaden 1967) 733-41.
- Wendt, K., *Die theologischen Auseinandersetzungen in der Äthiopischen Kirche zur Zeit der Reformen des XV. Jahrhunderts* = *Atti del convegno internazionale di studi etiopici* (Roma 2-4 aprile 1959) = *Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLVII - 1960, Quaderno N. 48* (Rom 1960) 137-146.
- Wright, W., *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum* (London 1877).
- Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1877).
- , *Chronique de Jean, Évêque de Nikiou* = *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut National de France, tom. XXIV* (Paris 1883).

Das Katharinenkloster auf Sinai

Ein Juwel byzantinischer Kunst

von

M i c h a e l L e h m a n n

Das Katharinenkloster (394 km von Kairo, 256 km von Suez und 50 km von Firan) ist der allen monotheistischen Religionen ehrwürdigen Offenbarungsstätten Hüter im Sinaigebirge unbeschadet der Lokalisierung durch die Gelehrten. Sein 1400-jähriger Bestand im pflanzenarmen Wüstengebirge als Kult- und Kulturstätte trotz aller Umbrüche zeugt von der Beharrlichkeit seiner Insassen. Sein Ehrendienst an einer begnadeten biblischen Stelle inmitten einer muslimischen, nachchristlichen Umgebung lenkt die Aufmerksamkeit der offenbarungstreuen Menschen auf sich und findet im Zeitalter des wachsenden Zusammengehörigkeitsbewußtseins der getrennten Christen inmitten einer zunehmenden Welt von Nichtgetauften einige Beachtung. Ein Bericht über sein Geschick und Leben, seine Rechtslage und Schätze wird den biblisch und ökumenisch orientierten Christen zu einem sachkundigen Urteil befähigen.

Geschichte

Das Kastellkloster Kaiser Justinians I. am Fuße des Mosesberges (2240 m) mit den jeweils 100 Sklavenfamilien aus Trapezunt im Pontus (Türkei) und Ägypten sollte den gefährdeten Aszeten der Umgebung Schutz gegen Überfälle bieten. Die sich seit den ersten Jahrhunderten sonntags in der Klosterkirche zum brennenden Dornbusch treffenden Einsiedler des Siedlungsgebietes wurden wiederholt das Opfer von Überfällen (305, 370, 400). Mit dem Schwund des dem Monophysitismus verfallenen Mönchtums von Pharan gewann die Festung an Bedeutung. Die Kirche des im Jahre 570 abgeschlossenen Klosterbaues — Gründungsdatum und -urkunde sind nicht bekannt — wurde wie die Kapelle am Athosgipfel der Verklärung Christi, der Klosterbau der Gottesmutter geweiht. Der amtliche Name ist Heilandskloster. Die Bezeichnung Katharinenkloster kam infolge des aufblühenden Katharinenkultes im 14. Jahrhundert auf.

Der begnadete Ort wurde ein Anziehungspunkt für Aszeten verschiedener Nationen und Riten. Ammonius schildert in seinem Mönchsleben

den Martertod von 43 Aszeten durch die Blemmyer (378) und von 40 durch die Sarazenen. Johannes Moschus (540-619) besuchte unter anderen die Sinaiklöster und schildert die Erlebnisse und Aussprüche der Mönche in seiner «geistlichen Wiese». Der Hegumen des Sinaiklosters Johannes Klimakus, ein Praktiker und Psychologe zugleich, faßt in seiner «Paradiesesleiter» in 30 Stufen seine aszetischen Erfahrungen zusammen. Pilger aus dem Westen trafen im 6.Jahrhundert Mönche mit Latein- und Griechisch-, Koptisch- und Syrischkenntnissen. Araber und Armenier, Äthiopier und Georgier, Lateiner und Slawen überließen im Mittelalter den Griechen das Kloster und waren bis ins 15.Jahrhundert nur noch als Einsiedler anzutreffen.

Das Marienkloster wurde für Heilige und Büsser, Forscher und Wanderer ein beliebtes Wallfahrtsziel seit den Väterzeiten. Ihre Pilgerberichte (Sylvia von Aquitanien, Aegeria) interessieren uns noch heute. Im Gästebuch tauchen bekannte Namen auf wie u.a. Herzog Philipp von Kattellenbogen (1344), Herzog Albrecht IV. von Österreich († 1404), General Bonaparte (1798), der Entdecker der hieroglyphischen Monumente von Maghare Josef Burckhardt (1816), Konstantin Tischendorf (1844, 1855, 1859). Im 17.und 18.Jahrhundert trafen regelmäßige Pilgerkarawanen ein, u.a. 800 Armenier aus Jerusalem, 500 Kopten aus Kairo, die im Freien übernachteten.

Der Islam faßte von Ägypten her im 8.und 9.Jahrhundert Fuß. Die Sinaihalbinsel wurde nach dem Zusammenbruch der byzantinischen Herrschaft im 10.Jahrhundert dem ägyptischen Kalifat eingeliedert und machte allerhand mit. Eine Verfolgung setzte unter Sultan Hakim ein. Drohungen, Plünderungen und Totschlag veranlaßten die Flucht der Mönche nach Ägypten (1479, 1516, 1565, 1600, 1618, 1656-60, 1731-39). Die von den Beduinen als Klosterknechte verspotteten und gegen Andersgläubige duldsamen Klostersklaven schlossen sich schließlich dem Islam an (1750 starb die letzte Christin). Sie geben den Pilgern das Geleit zwischen Suez und dem Kloster.

Die Moschee im Klosterhof verdankt ihre Entstehung der von Kalif Al-Amir während der Kreuzfahrerzeit im Kloster stationierten Truppenabteilung zum Schutz des Sinaigebirges. Der rechteckige Bau mit flacher Kuppel und zwei Säulen (10 m mal 7 m) birgt eine einzigartige Kanzel aus der Fatimidenzeit mit Schnitz- und Füllungsarbeit. Der schmucklose Raum hat in der Gebetsnische ein Marmormosaik. Die alten Ornamente und Malereien sind verschwunden. Die letzte Reparatur beschränkte sich auf die Übermalung der zerfallenen Mauern. Die von Einsturzgefahr bedrohte Moschee dient als Rumpelkammer. Das viereckige Minarett gleicht zwei aufeinandergelegten Würfeln. Die Mönche hielten früher einen Muezzin.

Der Zeuge des Waffenzusammenstoßes zwischen der abendländischen Christenheit und dem Islam geht seinem Verfall entgegen.

Der Hesychasmus hat hier seinen Ausgangspunkt. Die Mönche Anastasius und Nikon vom Raithu-Kloster pflegten die Beschaulichkeit und die in der Einsamkeit erreichbare Gebetsruhe (Hesychia). Gregorius Sinaita ergänzte auf dem Athos diese Lehre und verbreitete sie in Südbulgarien, seine Schüler trugen sie nach Serbien. Nil von Sora übernahm diese Lehre vom Berg Athos (1433-1508) nach Rußland.

Die Lage des Katharinenklosters im Herzen der Halbinsel ist zentral (1.500 m). Das Katharinenkloster wird von Suez mit Wagen, von Tor am Roten Meer auf drei Fußpfaden erreicht (16-20 Gehstunden). Der Höhenunterschied ist ausschließlich in Bachbetten zu überwinden. Die Steine nehmen in der pflanzenarmen Gebirgswüste die Vielfarbigkeit von Pflanzen und Blumen an. Zunächst durchziehen ein olivengraues Granitmassiv, dann ein manganbrauner Felsen und blauschwarze Basaltbänder die grünen, roten und gelben Bergflanken. — Die Lokalisierung des brennenden Dornbusches und der alttestamentlichen Gesetzgebung beschäftigt die Gelehrten. Die frühchristliche Überlieferung des Katharinenklosters wurde durch den Abfall der Stadt Pharan zum Monotheletismus endgültig. Der Mosesberg ist durch das Wohngebiet der Gebbljebeduinen auf zwei Wegen vom Katharinenkloster erreichbar (2.240 m). Die schlichte, weißgetünchte Dreifaltigkeitskirche wurde im Jahre 1934 erneuert (9,5 m mal 3,25 m), sie hat einen Bretterfußboden. Das lateinische St. Michaelsoratorium ist verfallen. Der Katharinenberg (2.646 m) ist in 3,5 Gehstunden auf beschwerlichem Weg erreichbar. Der mit großen Steinen beschwerte Steinbau der Katharinenkapelle hat unter dem Altar den Fundort der Reliquien mit dem Körperabdruck der heiligen Katharina, der im 9. Jahrhundert entdeckt wurde. Neben der Kapelle ist eine kleine Kirche, ein Kapellenzimmer und ein Kämmerchen mit Bett. Die Smithsonian Institution aus Washington unterhält auf dem Katharinenberg eine Beobachtungsstelle zur Erforschung der Sonnenstrahlen mit guter Sicht.

Der Bauplan des Katharinenklosters hat das Aussehen einer römischen oder byzantinischen Festung. Schroffe Felswände ragen zu beiden Seiten der Klostermauern empor. Das geräumige und unregelmäßige Viereck (72 m mal 62 m) besteht aus Granitblöcken der ursprünglichen Festungsmauer und trägt als Krönung einen jüngeren Stein- und Ziegelaufbau mit Lehmschichten. An den Ecken sowie im Süden und Osten stehen mehrere viereckige Türme (12-15 m) mit engen Schießscharten und einigen alten Kanonenläufen. Der Windenaufzug ist seit einigen Jahrzehnten verschwunden. Beim Eingang sieht man in der Mauer den Rest einer monumentalen Pforte für den feierlichen Einzug des neugeweihten Erzbischofs unter

großem Beduinenaufgebot. Der kostspielige Einzug (bis 25.000 Piaster) unterbleibt seit dem 18. Jahrhundert. Über der Pforte ist die griechische und arabische Inschrift eingezeichnet : « Das ist das Kloster, wo Gott zu Moses gesprochen hat ».

Das Innere des Miniaturkastells (6.000 qm) gleicht einem Städtchen ohne Plan und einheitlichen Stil, Ordnung und Symmetrie. Einige Bauten mit mehreren Stockwerken lehnen sich an die Festungsmauern an. Alles heftet sich um die Kapelle vom brennenden Dornbusch. Die Dachziegel stammen aus Marseille. Es herrscht eine bunte Regellosigkeit wie auf dem Berg Athos und in Mar Saba. Ein Labyrinth von Wohnhäuschen und Zimmern, Treppen und vergitterten Altanen, feuchten Höfen mit Zypressen und Blumen sowie gewundenen Gäßchen, Terrassen und Balkonen. Das Holzmodell für den Umbau aus dem 18. Jahrhundert ist in der Bibliothek zu sehen, doch ist derzeit keine Aussicht dafür.

Der Pilgertrakt mit Salon, 23 Gästezimmern und Küche ist der Treffpunkt für Pilger aus Ost und West. Die Gästezimmer sind zweckdienlich, ohne Luxus, mit Bett und Tischchen, Kleiderrechen und Marienikone ausgestattet, vor der nachts eine Öllampe brennt. Eine Betonkonstruktion verbindet seit 1954 den Pilgertrakt mit der Bildergalerie, der Bibliothek und den Werkstätten.

Recht

Ein Stiftungsbrief wie bei berühmten Klöstern mit einer Mönchsregel ist im Katharinenkloster nicht vorhanden. Die Anwendung wäre auch bis vor 100 Jahren auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen. Seine Geschichte ist vor dem Jahre 1130 ins Dunkel gehüllt. Die gelegentlichen Mitteilungen der kirchlichen Literatur sind spärlich. Kaiser Justinian I erteilte dem Hegumen die Erlaubnis, sich mit bischöflichen Standeskleidern zu bekleiden. Ägyptische Herrscher erließen seit 1130 über 100 Schutzbriefe bis zum 19. Jahrhundert mit fast dem gleichen Inhalt. Die Beamten werden angewiesen, die Bewohner oder Besucher des Klosters vor Bedrückern, besonders vor muslimischen Arabern, zu beschützen.

Das unechte Testament Mohammeds spielte bei den muslimischen Herrschern eine große Rolle und gewährte allen Mönchen unter der Herrschaft des Islams Steuerfreiheit. Mohammed ordnete demnach seinen Gläubigen an, dem Sinaikloster zu helfen, seinen Mönchen freie Gottesverehrung und -dienst zuzugestehen und sie von allen Abgaben und Diensten zu befreien. Die Herrscher haben es beachtet. Jeder Herrscher stellte nach seiner Thronbesteigung eine neue Friedensurkunde aus. Der Glaube

der Muslime an das Schutzversprechen des Propheten war von außerordentlicher Bedeutung. Das Schriftstück trug den Aufdruck von Mohammeds Fingern, da er nicht lesen konnte, und war ein Schutz und Schild gegen die Raub- und Mordlust der Muslime. Sultan Selim I. nahm es nach der Eroberung Ägyptens ab, bestätigte und ersetzte es durch eine Abschrift. — Der Grund zur Anzweiflung der Echtheit war die Gewährung von Vorrechten ohne Verpflichtungen und Gegenleistungen. Die Echtheit des Schriftstückes ist wegen des Datums, der Form und des Inhaltes unmöglich. Es scheint auf einen Klosterangehörigen unter dem Kalifen Hakim (996-1020) im Höhepunkt der Unterdrückung der Untertanen in Ägypten zurückzugehen. Es ist nur eine Tertiärabsschrift erhalten. Sowie die muslimischen Herrscher — die wüsten Mameluken nicht ausgenommen (1255-1517) — so haben auch Napoleon (1798) und die Engländer (1881) bei ihren Besuchen die Vorrechte des Klosters anerkannt.

Die Päpste erkannten während der Kreuzzüge und der lateinischen Herrschaft im Nahen Osten die Besitzrechte des Katharinenklosters an. Sie erließen seit Papst Gregor I. Schutzbriefe für das Stammkloster und dessen Liegenschaften und seit Papst Honorius III. Ablaßbriefe. Ihre Empfehlungsschreiben an die katholischen Fürsten und Könige erzielten eine nachhaltige Wirkung. Papst Innozenz XII. bestellte nach damaliger Praxis zur Förderung des Klosters durch Schutz und Rat einen Kardinalprotektor ohne Einmischungsrecht und Jurisdiktion.

Ein Bischof stand seit dem 6.ökumenischen Konzil an der Spitze des Klosters. Ursprünglich gehörte die Halbinsel zu Palästina III und besaß einen Bischof in Pharan und Aila bei Akaba. Die Konzilsakte von Chalzedon tragen die Unterschrift des Bischofs Beryllus von Aila. Nach der Verurteilung des Bischofs Theodor von Pharan als Monothelet wurde der Sitz des Bischofs ins Katharinenkloster verlegt, dessen Hegumen seither den Titel eines Bischofs von Sinai, Pharan und Raithu (Tor) führte und zum Leben im Kloster verpflichtet war. Im Jahre 1099 wurde Sinai Suffragan des Bischofs von Petra mit dem Sitz in Kerak. Patriarch Joachim (1487-1567) von Alexandrien, der Athener genannt, beanspruchte auf Grund der 15 durch die Patriarchen geweihten Sinaibischöfe das Recht Alexandriens auf die Halbinsel Sinai. Die Mönche erhoben gegen diesen Jurisdiktionsanspruch des Patriarchen von Alexandrien Einspruch beim ökumenischen Patriarchen.

Ein Erzbischof steht seit 1575 an der Spitze der Sinaikirche. Der Beschluß der vom ökumenischen Patriarchen einberufenen und mit 41 hohen kirchlichen und weltlichen Persönlichkeiten, darunter die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem, beschickten Synode in Konstantinopel lautete :

1. Der Hegumen des Klosters soll zugleich Erzbischof sein und wie ein Bischof weihen und richten.
2. Das Kloster soll von jeder Person frei und unabhängig sein und durch den Erzbischof-Hegumen verwaltet werden.
3. Der Erzbischof soll vom Kloster Sinai sein und stets dort wohnen.
4. Der Erzbischof wird durch die Stimmen aller Mönche gewählt und vom Patriarchen von Jerusalem kanonisch und unentgeltlich geweiht, in dessen Sprengel der Berg Sinai liegt.
5. Wer immer sich im Kloster richterliche Gewalt anmaßen sollte, möge vor Gottes Gericht gestellt werden.
6. Alle früheren zuwiderlaufenden Synodalschreiben werden außer Kraft gesetzt. Störer der gegenwärtigen Ordnung werden gebannt.

Die *Autokephalie* wurde dem Sinaikloster in einem Tomos des ökumenischen Patriarchen feierlich zuerkannt, und damit die Auseinandersetzung mit dem Patriarchat von Alexandrien einstweilen abgeschlossen. — Die Meßfeier im Metochion des Katharinenklosters in Kairo erregte 1650 neuerdings Anstoß. Der Patriarch von Alexandrien bannte die Mönche und setzte das muslimische Militär gegen sie ein. Das Metochion wurde zerschlagen, der Altar zertrümmert, und die Ikonen der Kapelle zerstört. Nach einiger Zeit erwarben die Mönche einen Teil ihres Vermögens zurück (1780), und das ökumenische Patriarchat bestätigte aufs neue die *Autokephalie*. Später wurde vereinbart, das Metochion des Katharinenklosters dürfe nur einen Betraum, keine Kapelle unterhalten (1894). Schließlich bestandete die Synode des Patriarchates von Alexandrien die Bezeichnung des Metochions als «Heilige Kirche des Sinai in Kairo» und seines Vertreters als «Beirat des Sinai-Klosters». Um in Kairo zu wohnen, sollten der Erzbischof und die Mönche die Genehmigung des Patriarchen von Alexandrien einholen. Andererseits zeigte sich der Patriarch bereit, den Sinaiten unter seiner Jurisdiktion in ihrer Niederlassung zu Kairo eine Kirche zuzugestehen. Die Sinaiten fügten sich diesen im Rahmen des kanonischen Rechtes bleibenden Wünschen des Patriarchen von Alexandrien (1932).

Der von der Mönchsgemeinschaft aufgesetzte *Kanonismus* umschreibt als Klosterordnung genau alle Ämter und Verpflichtungen. Die Gemeinschaft bildet unter der Leitung des Beirates ein könobitisches Kloster. Der Beirat besteht aus dem lebenslänglich gewählten Erzbischof und aus dem alle vier Jahre gewählten Hegumen, Schatzmeister und Verwalter. Gewissenhafte Amtsinhaber werden zwei-dreimal wiedergewählt. Die Rechte und Pflichten des Beirates werden bei der Wahlkapitulation abgegrenzt, wie das Erzbischof Nektarios vor seinem Abgang auf den Patriarchenstuhl nach Jerusalem festlegte (1661). Der Erzbischof schützt die

Unabhängigkeit und Freiheit sowie Güter des Klosters, ernennt und weicht die Priester für den Klosterbedarf, gewährt keine Ausnahmen und duldet kein privates Speisen. Seine Handlungsfreiheit ist beschränkt, er unternimmt nichts und macht keine Reise ohne Erlaubnis des Beirates, der ihm Ort und Dauer bestimmt. Der Beirat schuldet seinem geistlichen Vater christlichen Gehorsam und Liebe, zeichnet Urkunden und Ernennungen gegen, entscheidet mit Stimmenmehrheit, liest die Post und richtet den Erzbischof bei Vergehen gegen die Vereinbarung. Die Aufnahme Bartloser ist untersagt. Niemand darf etwas geheim besitzen; besaß jemand etwas außerhalb des Klosters, so wird sein Name in der Liturgie nicht erwähnt. Die Alten erteilen den Jungen Ratschläge.

Die Jurisdiktion des Erzbischofs erstreckt sich auf die Mönche in dem Stammkloster und in den Niederlassungen sowie auf die rund 50 orthodoxen Fischer und Beduinen. Die Beziehungen zum Patriarchat von Jerusalem äußern sich in der Weihe des Erzbischofs durch den Patriarchen und in dem Fürbittgebet für denselben. Die Griechen halten trotz der Synodalbestimmung von Konstantinopel das Katharinenkloster als Suffragan des Patriarchates von Jerusalem. Der Erzbischof wohnt seit 150 Jahren grundsätzlich im Stammkloster, tatsächlich aber in Kairo und besucht gelegentlich das Katharinenkloster.

Basilika

Die Basilika, eine der ältesten christlichen Kirchen, dient als Vorhalle für die Kapelle vom brennenden Dornbusch, und enthält als Kunstmuseum eine reiche Ikonensammlung.

Die Westfassade aus gelbem Stein ist einfach. Der Giebel trägt das Relief eines lateinischen Kreuzes. Das Langschiff hat ein flaches Blei- und Kupferdach. Ein eisernes Kreuz krönt den dreigeschossigen Barockturm in der Nordostecke. Seine langen Fenster öffnen sich nach allen vier Seiten, sein Glockenspiel aus Rußland erklingt sonntags. Die Seitentürme erreichen die Höhe des Hauptschiffes. Die Holztür der schmalen und lichtlosen Vorhalle trägt reiches Schnitzwerk und Bronzeornament, Emailbilder und Elfenbeinfiguren von belebender Schönheit aus dem 6. Jahrhundert (4.5 m mal 2.5 m). — Über dem Eingang steht die Inschrift: « Ich bin der Gott deiner Väter ». Das Außentor ist ein fatimidisches Kunstwerk aus dem 11. Jahrhundert mit Kreuzfahrerwappen. Das Innentor bildet ein Holzschnitzwerk aus dem 4. Jahrhundert mit Tieren und Vögeln aus dem 4. Jahrhundert wie bei der Barbarakirche in Kairo.

Das Innere der dreischiffigen Basilika mit erhöhtem Hauptschiff und

halbkreisförmigem Abschluß zeigt eine einfache Architektur. Grüne Zypressenbalken teilen die Decke in drei Felder, rote Bänder mit Goldfaden kennzeichnen die Hauptbalken. Sie sind mit Edelsteinen besetzt. Drei Kronleuchter, gute Laternen und hunderte Lampen ohne Kunstwert verdecken die Linienführung. Ein Mosaikpflaster aus farbigen Marmorplatten dient als Fußboden (1558).

Das mit viereckigen Fenstern versehene Hauptschiff überragt die Seitenschiffe, deren Wände durch Doppelbogenfenster unterbrochen sind. Zwölf rote, sinaitische Monolithsäulen trennen das Mittelschiff von den Seitenschiffen; ihre Basen haben verschiedene Formen ohne Eleganz; zum Abschluß tragen sie korinthische Kapitelle oder Akanthus-, Knoten- oder Korbform. Grüner Stuck und goldene Medaillen bedecken die Säulen. Eine kleine Marmorkanzel steht an der dritten Säule der Evangelienseite, ein Bischofsthron aus dem 18. Jahrhundert an der vierten entgegengesetzten Säule. Die aus Ebenholz mit Perlmuttereinlagen gefertigten Chorstühle zwischen den Säulen haben keinen Kunstwert. Die zwölf Säulen sind mit Heiligentafeln für jeden Monat geschmückt.

Die Seitenschiffe sind niedrig, dunkel, ohne künstlerische Ausgestaltung mit einem niederen Dach und geradem Mauerabschluß. Die acht jungen Seitenkapellen sind architektonisch belanglos; zwei davon dienen als Sakristei und Schatzkammer.

Das Heiligtum hat wie die Hagia Sophia oder St. Markuskirche in Venedig im Halbrund ein Mosaik mit Goldgrund. Es ist das Juwel der Kirche. Ein Triumphbogen. Die Verklärung Christi mit Moses und Elias. Der bartlose Christus in weißem Kleid hat allein einen silbernen Nimbus zum Zeichen der Macht wie Herodes in St. Maria Maggiore oder Kaiser Justinian und Theodora in St. Vitale zu Ravenna. Moses sieht links den brennenden Dornbusch. Elias ist als Sinaipilger dargestellt. Eine Girlande von 30 Brustbildern der Propheten und Apostel dient als Mosaikfassung. An der Spitze sieht man Moses mit der Gesetzestafel vor dem brennenden Dornbusch. Dem Stifterpaar Justinian und Theodora ist ein Ehrenplatz zugewiesen.

Die aus Holz im 17. Jahrhundert in zwei Stockwerken gefertigte Bilderwand steht zwischen den zwei ersten Monolithsäulen. Früher verdeckte ein Vorhang den Zelebranten während des Kanons. Das Werk des Priestermonches Jeremias Sinaita zeigt in der unteren Reihe große Ikonen, darüber erinnert eine Galerie kleiner Gemälde an die liturgischen Hauptfeste wie auf Athos oder in den Meteoraklöstern. Das Kreuz über der Bilderwand verdeckt das kostbare Apsismosaik.

Der Marmoraltar ist von einem perlen- und elfenbeinbesetzten, aus Holz geschnitzten Ziborium überwölbt. Das Mosaik in der Ziboriumkuppel

stellt Christus und die vier Evangelisten dar. Die am Gründonnerstag konsekrierte Eucharistie wird auf der Seite in einer Marmorurne das ganze Jahr hindurch für Sterbende aufbewahrt. Der Altarraum birgt drei mit wenig Geschmack in Silber und Gold gepreßte Katharinenschreine aus Rußland. Ein antiker Marmorsarkophag mit einer in Silber getriebenen Figur von Zarin Anna, die hier begraben werden wollte, und einem Obergewand aus Gold steht auf der Epistelseite. Die Reliquien werden unter Gebet und Gesang vorgewiesen. Auf dem Schädel ist eine juwelenbesetzte Krone, die Hand ist reichverziert. Rechts und links von der Königstüre stehen zwei weitere Votivschreine.

Die Kapelle vom brennenden Dornbusch zwischen zwei anderen Kapellen im vorgebauten Querschiff an der Ostseites der Basilika ist das Herzstück des Katharinenklosters. Dieses lichtarme Kleinod ist der Gottesmutter geweiht (5.40 m mal 3.10 m). Es wird durch die Seitenkapelle des heiligen Johannes des Täufers ohne Schuhe betreten. Eine mosaik-, schildplatten- und perlmutterbesetzte Tür führt hinein. Der Kapellenraum ist mit Fayencekacheln getäfelt, und seine Wände mit zahllosen Ikonen wie mit Fresken geschmückt. In der Apsis (2.10 m Durchmesser) strahlt ein Mosaik mit einem byzantinischen Kreuz wie in den schönsten Kirchen von Byzanz. Das aus Gold und Silber getriebene, auf vier Säulchen aufruhende Altärchen trägt fünf im Jahre 1614 gedruckte Evangelienbücher in mit Miniaturmedaillen, Emailbildern und Mosaiken besetzten Goldeinbänden von unschätzbarem Geldwert. Eine Höhenlampe beleuchtet das durch eine Silberplatte angezeigte Kleinod, den verehrten Ort des Dornbusches. Gott teilte der Menschheit seinen Namen mit und beauftragte Moses mit dem Befreiungswerk seines Volkes. Glaube und Gotteslehre bauen auf dieser Selbstaussage Gottes auf. Es ist ein Fundort des geoffenbarten Gottesbildes. Zahllose Lampen beleuchten den Raum. Perserteppiche bedecken den Fußboden. Ein an der Außenwand hochgezogener, nie blühender und keine Früchte tragender Brombeerstrauch erinnert an den Dornbusch.

Die Schatzkammer in den ersten Seitenkapellen birgt Kunst- und Wertgegenstände. Hier leben Jahrhunderte auf. Ein Kelch erinnert an König Karl VI. von Frankreich (1411), Votivgaben von 2.000 Dukaten an König Ludwig XI. und andere Herrscher. Perlen- und edelsteinbesetzte Gold- und Silberarbeiten, Kelche und Reliquiare aus Georgien und Kreta, Rußland und Serbien vergegenwärtigen frühere Zeiten. Der reichgestickte Ornat des Erzbischofs stellt auf der einen Seite die Allerheiligste Dreifaltigkeit, auf der anderen Seite die Platytera dar (1600). Je zwei Epitrachelien und Omophorien zeigen das Leben Jesu. — Im Klosterbereich liegen über 20 Kapellen.

Die Kunstschatze des Katharinenklosters mit über 2000 Ikonen aus der vorikonoklastischen Zeit beginnend sind eine einmalige Sammlung. Der Bestand weist eine edel ausgewogene Kunst aus allen Werkstätten des Reiches auf. Wir erwähnen die Petrusikone aus dem 6. Jahrhundert oder die graphisch durchgearbeitete Ikone des hl. Theodor von erlesenem Farbenschmelz und bestehender Gesichtsmodellierung aus der gleichen Zeit. Das Triptychon der Gesetzesübergabe oder die Ikone der hl. Sergius und Bacchus verrät in der weichen Eleganz der Ritter abendländische Impulse aus der Paläologenzeit. Nachbyzantinische Ikonen von Kreta, Rußland und den Balkanstaaten schmücken die Kirche, Kapellen und Räume im Klosterbezirk.

Die Ikonen sind von verschiedenem Wert und Ursprung. Das Katharinenkloster entwickelte keine Ikonenkunst. Ein Teil der Ikonen ist enkaustisch nach ägyptischer Technik und kommt aus Kiew. Andere sind Temporaarbeiten der nachbyzantinischen Zeit von Athos und Saloniki. Ein Großteil hat einen mittelmäßigen Wert, die schönen Ikonen kommen aus der mazedonischen und besonders aus der kretischen Schule. Das Katharinenkloster mit seinem Ikonenbestand aus dem ersten Jahrtausend ergänzt den nur spärlich belegten Abschnitt der byzantinischen Malerei. Eine Gruppe griechischer Gelehrter und Photographen untersuchte die Sinaiikonen systematisch und nahm sie auf (1934-54). Ein zweibändiges Werk mit zahlreichen Abbildungen beschreibt und bewertet die Ikonen der byzantinischen Zeit (1956, 1958).

Die Bibliothek ist in zwei geräumigen Sälen des neuen Klosterteiles untergebracht. Ihre Entstehungszeit ist nicht bekannt. Der Handschriften- und Bücherbestand litt unter Versenkung und Verkauf, Zerstörung und Diebstahl. Die paläographische Expedition von G. Garitte stellte 2.289 griechische, 580 arabische, 286 syrische, 98 georgische, 41 slawische, 6 äthiopische und 5 palästinensische Handschriften fest. Ferner registrierte er 2.000 Urkunden, Rollen sowie arabische und türkische Firmane vom 12. bis zum 19. Jahrhundert. Diese reichste Sammlung arabischen und türkischen Archivmaterials ist bisher am wenigsten erforscht. Die für die Schrifterklärung, Väterkunde und Liturgik kostbaren Handschriften stammen von Jerusalem und Kairo, Konstantinopel und Kreta, Lemnos und Tor. Die amerikanisch-ägyptische Expedition hat die 3.400 Handschriften in 11 Sprachen katalogisiert und in eisernen Regalen hinter Drahtgittern wissenschaftlich geordnet. Dr. Kenneth fertigte für die Congress Library in Washington zwei Millionen Aufnahmen von den Handschriften an, die im Verleihdienst gegen eine Zinsgebühr zu haben sind.

Die Handschriften haben Weltruf. Zar Alexander II. überwies für den textkritisch gewichtigen Codex Sinaiticus, dessen 347 Blätter nach

St. Petersburg kamen (1850) an das Katharinenkloster 7.000 Goldrubel und an die Niederlassung am Tabor 2.000 Goldrubel, außerdem verlieh er an beamtete Mönche Auszeichnungen. Das British Museum in London legte nach Prüfung der Rechtslage für die Handschrift 100.000 Pfund Sterling aus (1935) und interessierte sich um die restlichen, Tischendorf gegen einen Revers entliehenen und in der Universitätsbibliothek zu Leipzig aufbewahrten 44 restlichen Blätter, deren Eigentümer das Katharinenkloster ist (1955). -Textkritisch bedeutsamer ist die syrische Evangelienübersetzung aus dem 2.Jahrhundert, der Codex Syrsin. Ein Psalter mit mikroskopischen Buchstaben ist auf 6 Blättern gezeichnet.

Die Miniaturmalerei blühte im Katharinenkloster nach seiner Gründung und diente im 9. und 10.Jahrhundert zur Anregung. Die geometrischen und tierhaften Darstellungen sind eine Nachwirkung des Bildersturmes und bedeuten eine Orientalisierung von Byzanz im 11. und 12.Jahrhundert. Die Farben sind einfach, ohne Modell. Schön sind die Miniaturen aus dieser Zeit. Ein vom Kaiser geschenktes Evangelium weist sieben blattgroße Miniaturen auf. Das in zwei Spalten mit Goldbuchstaben beschriebene Evangeliarium Theodosianum enthält künstlich ausgeführte Miniaturen.

Die Trapeza (17 m lang, 5 m breit, 7 m hoch), der ehemalige mit Spitzbogengewölbe versehene Schlafsaal für lateinische Pilger, zeigt als Wandgemälde das Weltgericht (1573) und die Erscheinung der Heiligsten Dreifaltigkeit bei Abraham (1577) und schließt mit einem Altar in der Ostnische ab. Köstlich geschnitzt ist das ägyptische Bücherpult. Die Tische ruhen auf mit heraldischen Eingravierungen und Pilgernamen verzierten Barockbänken, einer ist 10 m lang. Zinnteller und Blechlöffel verraten den Bußgeist der Gemeinschaft. Eine große Zahl von Wappen in Granit erinnert an edle Pilger des ausgehenden Mittelalters. Über dem Eingang sind Wappen deutscher Ritter eingraviert.

Leben

Das Tagewerk der Mönche ist auf Gebet und Arbeit aufgeteilt. Die Stundentrommel kündigt mit zwei Schlägen die Tagwache und dann den Beginn des Offiziums an. Das zweitemal ruft sie untertags zum Gebet. Sie erhielt sich wegen des Glockenverbotes in der Sarazenenzeit und war schon dem 7.ökumenischen Konzil ein Begriff. Der hl. Theodor vom Studionkloster beschreibt die an zwei Enden von Seilen gehaltene Bohle und den Holzhammer. Ein stimmfester Priester führt den Gesang beim Offizium. Die nach dem Typikon der Großen Kirche von Konstantinopel und von Büchern

des Ostens ergänzte Liturgiefeier erfolgt sonntags, mittwochs und samstags. Samstags wird die Liturgiefeier in der Marien- und Friedhofskapelle vorgenommen mit Kommunionempfang der Kleriker. Die Brüder kommunizieren nach einem dreitägigen Fasten einmal im Monat. Die Hauptfeste des Katharinenklosters sind das alte Patrozinium der Verklärung Christi, das Fest der heiligen Katharina, Mariä Verkündigung in der Kapelle vom brennenden Dornbusch, Fest des Moses am Mosesberg (4. September) und des Propheten Elias (20. Juli).

Die Lebensweise der Mönche ist entbehrungsreich und bescheiden. Die in allen Höhen und Breiten zerstreut liegenden Zellen sind schlichte und schmucklose Räume ohne Fensteröffnung. Ein aus Stein gemauerter Diwan dient zugleich auch als Bettstätte. Die Einrichtung besteht aus Tisch und Stuhl, Matte und Decke. Als Kleidung dienen ein blauer Habit und eine schwarze Kopfbedeckung. Das Frühstück nehmen die Mönche um 7 Uhr in der Zelle ein. Der Mittagstisch um 11 Uhr besteht aus Gemüse, Obst und gelegentlich aus Fischen. Im Speisesaal wird kein Fleisch verabreicht. Die vier Jahresfasten (über 118 Tage) werden mit Verzicht auf Fett, Fisch und Milchspeisen eingehalten. Nach dem Abendessen in der Zelle beginnt die Nachtruhe um 21 Uhr.

Ihre Freizeit widmen die Mönche der Handarbeit in der Kirche und den Werkstätten, in der Backstube, Spenglerei oder Brennerei. Der Garten ist eine Perle in der Felsenwüste (2 ha). Die Gartenerde wurde auf dem Kamelrücken von Tor und Suez herbeigeschafft und auf den Granitfelsen aufgetragen. Mehrere Terrassen passen sich dem Gefälle des Geländes an. Das Wasser wird von fernen Quellen herbeigeleitet. Der Anblick der Birnen und Aprikosen, Feigen und Maulbeeren, Gurken und Oliven, Mandeln, Orangen und Zitronen in dem Steinmeer ist entzückend. Das enthaltsame Leben in reiner Bergluft führt zu einem hohen Lebensalter. Die normale Todesursache der Mönche ist Altersschwäche.

Die Wirtschaft des Katharinenklosters ist zurückgegangen. Die Pilgerkarawanen sind abgestorben. Die wegen der großen Volkstümlichkeit des Katharinenklosters in den Provinzen der Ostkirche gemachten beachtlichen Stiftungen — 1844 waren es 80 Gutshöfe — sind infolge der Säkularisierungen in Georgien und Griechenland, Rumänien und Rußland, in Sizilien und der Türkei auf 16 Gutshöfe zusammengeschrumpft. Die unrentablen Gutshöfe wurden abgestoßen. Zum Transport dienen neun Kamele, drei Maultiere und ein Esel. Die Schafherde zählt 30 Lämmer. Seit dem Zusammenbruch der byzantinischen Herrschaft auf der Halbinsel versorgt das Kloster die 420 Köpfe zählenden Klostersklaven. Dazu liefert das Metochion von Kairo 20 Tonnen Mehl jährlich. Arme Familien erhalten auch Stoff und Arznei.

Die Statistik wies im Jahre 1953 50 Mönche im Stammkloster und in den 16 Niederlassungen in Ägypten und Griechenland, Konstantinopel und Libanon mit dem Erzbischof Porphyrius III. (seit 1925) aus. In Tor leben 30 orthodoxe Gläubige. 1000 Schüler, davon Dreiviertel Griechen, besuchen die Klosterschule in Kairo. — Die 20 Mönche im Stammkloster sind wie der Erzbischof betagt. Die griechische Presse drängt darauf, den Nachwuchs für die Hochburg östlichen Mönchtums durch zweckdienliche Maßnahmen der orthodoxen kirchlichen Behörden in Griechenland und auf Zypern sicherzustellen. Dahin zielte auch der Aufruf des Erzbischofs.

Zum Schluß noch ein Wort über die Beziehungen der Sinaimönche zur katholischen Kirche. Davon war schon oben die Rede. Im ersten Jahrtausend wurde die Gemeinschaft gepflogen. Diese Einheit darf trotz dürftiger Quellenauskünfte im 11. und 12. Jahrhundert angenommen werden. Sie bestand auch in den zwei folgenden Jahrhunderten nach dem Zeugnis zahlreicher päpstlicher Schreiben. Um 1480 ist eine Schwankung zu bemerken. Seit dem Florentinum galten die Lateiner als exkommuniziert, konnten aber in der Kapelle bis Ende des 18. Jahrhunderts zelebrieren. Die vielen Entscheidungen der orthodoxen Patriarchen gegen die Erzbischöfe im 16. Jahrhundert brachte diese näher zu Rom. Die Quellen sprechen von einer Gemeinschaft im 17. Jahrhundert (1600, 1685). Das letzte amtliche Schreiben des Erzbischofs Kosmas stammt aus dem Jahre 1703; der Erzbischof verweigerte das Glaubensbekenntnis. — Bei der Bischofsweihe von Kardinal Coussa am 24. April 1961 nahm auch Hegumen Antipas von Sinai teil.

Wir fassen unseren Bericht zusammen :

1. Die Offenbarungsstätte des Alten Bundes auf Sinai hat im Katharinenkloster einen Brennpunkt für Pilger aus Ost und West erhalten. Sie hat harte Männer, Büsser und Beter in der Klostersgemeinschaft zusammengeführt, die einen Ehrendienst der Christenheit wahrnehmen. Ihre Beharrlichkeit sucht ein Gegenstück.

2. Eine Insel christlicher Lebensweise stellt das Katharinenkloster in einer nachchristlichen Umgebung dar. Um die Ehrenwache an der hervorragendsten Offenbarungsstätte des Alten Bundes wahrzunehmen, hat es auf eine gefährliche christliche Missionstätigkeit Verzicht geleistet. Sein Dienst ist, Zeugnis für die göttliche Offenbarung abzulegen.

3. Ein ökumenischer Dienst durch die Pflege der Offenbarungsstätte des Alten Bundes wird durch das Katharinenkloster allen monotheistischen Offenbarungsreligionen geleistet, aber kaum bewertet. Als erste Frucht des erwachenden christlichen Zusammengehörigkeitsbewußtseins und des Gebets um die Einheit sollte die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit verwirklicht werden.

Literaturhinweise

(+ nichtkatholisch)

- + 1. Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1918 Nr. 4 (Moritz).
- + 2. Aziz Suryal, The Monastery of St. Catherine in Mount Sinai, Kairo 1950.
- + 3. Bartheel Carla, Unter Sinai-Beduinen und Mönchen, Berlin 1943.
- 4. Bessarione, Rom 8 (1905) 185-213 (Delbuch).
- 5. Cart Léon, Au Sinai et dans l'Arabie Pétree, Paris-Neuchâtel 1915.
- 6. Irénikon, Amay-sur-Meuse 12(1925) 3-33 (Pantelakis).
- 7. Janin Raymond A.A., Les Églises Orientales et les Rites Orientaux, Paris 1955.
- 8. Jellouschek Carl, O.S.B., Eine Sinaifahrt, Wien 1938.
- 9. Meistermann Barnabé O.F.M., Guide au Nil, au Jourdain par le Sinai et Petra, Paris 1909.
- 10. Orientalia Christiana, Rom IX Nr. 37(1927), XX Nr. 66(1930) (Hofmann).
- 11. Orientalia Christiana Periodica, Rom 17(1951) 283-303 (Hofmann), 18(1952) 89-112 (Mercati).
- 12. Otto Franciscus, Drei Wochen auf der Halbinsel Sinai, Wien 1895.
- 13. Prévost Louis, Le Sinai, Hier aujourd'hui, Paris 1937 (gediegen).
- + 14. Reisch Max, Siwa, Sinai und Sid, Bern 1958.
- + 15. Schneller Ludwig, Durch die Wüste zum Sinai, Leipzig 1910.
- 16. Sezepanski Ladislaus S.J., Nach Petra und zum Sinai, Innsbruck 1908.
- 17. Skrobucha Heinz, Sinai, Olten-Lausanne 1959.
- 18. Ubach Bonaventura O.S.B., Viatje per l'Arabia Petria cercant les petjades d'Israel, Montserrat 1955² (gediegen).
- 19. Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, Wien 1932 122-132 (Gabriel).
- 20. Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskau 1959 2 74-77 (Harlamov).

Eine unbekannte syrische Handschrift in Innsbruck : Cod 401. Bibl. Univ.

von

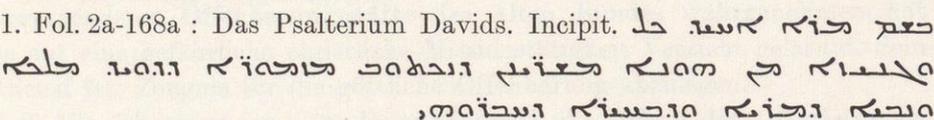
Severin Grill

Die Universitätsbibliothek in Innsbruck besitzt eine vom Jesuitenkolleg in Hall bei Innsbruck stammende syrische Handschrift, die ich hiemit beschreiben und deren Inhalt ich bekannt geben will¹.

A. Die Handschrift besteht aus 175 Pergamentblättern in Oktavformat, ist 13,8 cm hoch, 10 cm breit und 3,7 cm stark. Sie trägt den Vermerk : Societatis Jesu Halae. Der Text in schöner Sertoschrift ist mit schwarzer, die Titelüberschriften sind mit roter Tinte geschrieben. Ein durchschnittlich 2-3 cm Seiten-Ober- und Unterrand ist häufig mit mehrfarbigen Verzierungen versehen. Der ursprünglich unpunktierte Text wurde von zweiter Hand mit der westsyrischen Punktation klargestellt, ausgenommen die Eigennamen. Eine dritte Hand (?) hat eine Paginierung nach abendländischer Art (von links nach rechts zählend) angebracht, die dem von rechts nach links laufenden Kontext nicht entspricht. Bei der folgenden Inhaltsangabe zähle ich daher sinngemäss nach morgenländischer Art (von rechts nach links), weil die Beibehaltung der vorhandenen falschen Folierung eine Verwirrung in die Abfolge des Inhalts ergeben würde. Der Fachmann wird bei der Auffindung der Materien keine Schwierigkeit haben, zumal die Psalmen mit ihrer Nummer versehen sind.

Auf den Text der einzelnen Stücke der Handschrift will ich nicht näher eingehen, da es mir um die Bekanntmachung derselben und um eine allgemeine Inhaltsangabe zu tun ist.

B. Inhalt der Handschrift :

1. Fol. 2a-168a : Das Psalterium Davids. Incipit. 

¹ In Sommer 1967 richtete ich eine Rundfrage an die wissenschaftlichen Institute Österreichs nach dem Besitz von syrischen Handschriften. Es waren alle Antworten negativ mit Ausnahme von Innsbruck. Da diese Handschrift unbekannt sein dürfte, mache ich sie hier mit einer kurzen Inhaltsangabe bekannt. Ob Pius Zingerle (1801-1881) und Anton Baumstark (1872-1948) die Handschrift gekannt haben, wage ich nicht zu entscheiden.

12. Fol. 173b-174a : Kolophon : (siehe Abb. auf Tafel) :

Beendet ist das Buch Davids, des Propheten und Königs, im gesegneten Monat Schebat (=Februar), am 11. Tag, einem Mittwoch, gegen die neunte Stunde, im Jahre 1829 nach der Jahreszählung Alexanders, des Sohnes des Philippos, des Griechen, und nach der Jahreszählung Jesu Christi 1517, von der Hand eines schwachen, sündhaften, nachlässigen, armseligen und erbärmlichen Menschen mit Namen Elias, Sohn des Abraham, Schüler des Mar Petrus, des Patriarchen der Maroniten, im gesegneten Kloster (174a) (zur) Herrin Maria von Qannobin auf dem Berge Libanon. Geschrieben wurde es in der Stadt RWMY² für unseren ehrwürdigen und heiligen Vater, den Mönch GDY' aus der Ortschaft BYTRBY³ im Gebiet von RWMY, der gesegneten und christusliebenden Stadt. Und er gehört zu den Mönchen (vom) Heiligen KWSTYN. Ich bitte jeden Vater und jeden Bruder, der in diesem Buche liest und in ihm auf (falsche) Punkte oder (Schreib-)Fehler oder Zeilen(-Fehler) stößt, er möge gemäß seinem Wissen verfahren und mich nicht tadeln⁴, ist doch alles Geschaffene unvollkommen. Und betet für mich um des Herren willen, und jeder möge seinem Gebet entsprechend belohnt werden!

Sohn, der geboren wurde von der Tochter Davids körperlich, gieße aus dein Erbarmen über den, der geschrieben hat, beständiglich, und dem Leser sei gnädig in deiner Gnade gütiglich, und dem Besitzer (der Handschrift) verzeih und vergib barmherziglich!⁵

² Die Personen- und Ortsnamen sind noch zu untersuchen. Wahrscheinlich versteht der Schreiber unter RWMY die Stadt Rom; vergl. R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus, s.v.

³ Hier ist vermutlich an einen Ort in der Nähe von Rom zu denken, vielleicht Viterbo oder ähnlich?

⁴ Perfekt in Wunschsätzen ist zwar im Syrischen möglich, hier könnte man aber an Einfluß des Arabischen denken, das wohl die Muttersprache des Schreibers war.

⁵ Herrn Prof. Abfalg spreche ich hier für die von ihm vorgenommenen Verbesserungen an meiner Erstschrift meinen Dank aus.

PERSONALIA

Univ.-Dozent Dr. Julius Abfalg, München, wurde am 1. Oktober 1966 zum Wissenschaftlichen Rat und am 1. November 1967 zum außerplanmäßigen Professor ernannt.

Dr. phil. James Neville Birdsall, bekannt durch zahlreiche Arbeiten zur biblischen Textkritik und syrischen, äthiopischen und georgischen Literatur, 1965-66 Visiting Associate Professor of Caucasian Languages an der University of California, Los Angeles, wurde 1967 zum Senior Lecturer in Theology an der Universität Birmingham, England, ernannt.

Univ.-Dozent Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, B. litt., D.D., Saarbrücken, wurde am 25. Juni 1968 zum außerplanmäßigen Professor ernannt.

TOTENTAFEL

Sir Alfred Chester Beatty, gest. 20.1.1968 Monte Carlo, geb. 7.2.1875 New York, Begründer einer weltberühmten Sammlung von Handschriften, darunter viele biblischen und christlich-orientalischen Inhalts.

P. Venance Grumel, gest. 13.8.1967, Paris, geb. 1890, seit 1925 Sekretär des Institut Français d'études byzantines, 1955 Maître de Recherches am Centre National de la Recherche scientifique, 1966 Mitglied der Académie de Savoie, Verfasser vieler wichtiger Arbeiten zur Byzantinistik; vergl. R. Janin, *Bibliographie du R.P. Venance Grumel*, in RÉB 24 (1966) VII-XXXVII; V. Laurent, *L'œuvre scientifique du R.P. Venance Grumel (1890-1967)*, in RÉB 25 (1967) 5-12.

P. Dr. Vahan Inglisian, gest. Ende Januar 1968, Wien, geb. 1897 Artvin (heute Çoruh, Osttürkei), 1921 Priester im Wiener Mechitharistenkloster, Prior, Generalassistent, Rektor der Theologischen Lehranstalt der Wiener Mechitharisten, Verfasser zahlreicher armenistischer Werke und Aufsätze (bes. in Handes Amsorya).

Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis, gest. 20.4.1968 Vernon (Eure), Syrischer Chorbischof von Antiochien, Pfarrer der syrischen Pfarrei St. Ephräm in Paris, Ritter der Ehrenlegion, Begründer und Direktor der Zeitschrift « L'Orient Syrien ».

KONGRESSE

Kolloquium « Afrika und Rom » in Halle a.d. Saale

Vom 25. bis 27. Mai 1967 veranstaltete das Institut für Altertumswissenschaft — Seminar für Alte Geschichte — der Universität Halle-Wittenberg in Zusammenarbeit mit dem Institut für griechisch-römische Altertumskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften ein Kolloquium, das dem Thema « Afrika und Rom » gewidmet war. Die Beziehung der — dem Arbeitsauftrag der beiden Institute entsprechend — grundsätzlich historisch konzipierten Thematik zur Gegenwart wurde durch das Einleitungsreferat von J. Irmscher (Berlin) über die « Altertumswissenschaft und das Geschichtsbild der jungen Nationalstaaten » hergestellt. Sachgemäß war das Programm der drei arbeitsreichen Tage nach den drei Perioden römischer Geschichte gegliedert : Afrika und Rom 1. in der Zeit der Republik, 2. in der Zeit des Prinzipats, 3. in der Zeit des Dominats, wobei die letztere Epoche durch einen Vortrag des Hallenser Althistorikers H.-J. Diesner eingeleitet wurde.

Eine ganze Reihe von Beiträgen befaßte sich mit religions- und kirchengeschichtlichen Problemen; so z.B. die Referate von St. Segert (Prag) « Phönizische Traditionen im nordafrikanischen Christentum », D. Margules (Grodno) « Zur Frage der Entstehung und der Quellen des Gnostizismus in Nordafrika. Gnostiker und Rom », R. Freudenberger (Erlangen) « Probleme römischer Religionspolitik in Nordafrika nach der Passio S.S. Perpetuae et Felicitatis » und H.G. Thümmel (Greifswald) « Afrikanischer Kirchenbau ».

Zu dieser Tagung, die nicht zuletzt dank der vorzüglichen Organisation durch die Veranstalter sehr harmonisch verlief, waren 104 Teilnehmer aus dem In- und Ausland erschienen, die sich am Rande des offiziellen Programms zu mancher fruchtbaren Diskussion zusammenfanden.

Ernst Hammerschmidt

Aus der Tätigkeit des Stiftungsfonds « Pro Oriente », Wien

Den Festakt zu Ehren Sr. Seligkeit, des orthodoxen Patriarchen von Rumänien, Justinian, benutzte S. Em. Franz Kardinal König, Erzbischof von Wien, der Vorsitzende des Kuratoriums des Stiftungsfonds, dazu, die Geschichte und die Aktivität von « Pro Oriente » darzulegen und zu er-

läutern. Zur Gründung dieses Stiftungsfonds kam es im Anschluß an eine Bemerkung, die Papst Johannes XXIII. gleichsam ganz nebenbei in einer Audienz an den Kardinal richtete: Er möge sich als Bischof einer Stadt, die durch Geschichte und geographische Lage aufs engste mit dem Osten Europas verbunden sei, doch gelegentlich etwas um die katholischen Bischöfe in den Ostgebieten kümmern. Diese Worte öffneten dem Wiener Oberhirten das Auge für weitere Aufgaben und Möglichkeiten im Reiche Gottes, die mit seinem Bischofssitz verbunden sind. Erfahrungen, die der Kardinal im Zusammenhang mit einem Autounfall auf dem Wege zum Begräbnis des Kardinals Stepinac machte, taten ein übriges. So kam es denn zur Eröffnungssitzung der neubegründeten Stiftung am 18. und 19. Juni 1965, bei der als Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel der Metropolit Meliton und vonseiten des Sekretariats für die Einheit der Christen Mons. Willebrands die grundlegenden Referate hielten. In einer Arbeitssitzung legte dann am 2. Tag der als langjähriger Direktor des Centre d'Études « Istina », Paris, in Ostkirchenfragen äußerst versierte Archimandrit des byzantino-slavischen Ritus, C.-J. Dumont, o.p. einem lebhaft interessierten und diskutierenden Gremium die praktischen Grundsätze dar, nach denen sich die Arbeit des Stiftungsfonds ausrichten könnte.

Dieses ökumenische Symposium von « Pro Oriente » war der erste Akt einer Reihe von Veranstaltungen verschiedener Art, die alle, nach den Worten des Kardinals, « im Geiste eines Brückenbaues für die wiederherzustellende Einheit mit den Ostkirchen » gehalten wurden. Wir erwähnen daraus nur das ökumenische Symposium über « Säkularisation und Säkularismus » vom 11.-13. November 1966, angeregt vom derzeitigen ersten Direktor des ökumenischen Instituts des Weltkirchenrats in Genf, Prof. Nissiotis, wobei die Auffassung der Vertreter der Ostkirche über dieses Problem sich in den Themen ihrer Referate deutlich kundtut: Metropolit Athenagoras von Thyateira und Großbritannien sprach über « Aspekte östlicher und westlicher Ekklesiologie » und Prof. Alivisatos, Athen, über « Die Heiligung und Vollenkung der Welt ». Im November 1967 war ein Symposium der Klärung des « Verhältnisses der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche » gewidmet.

Besonders reich war die Veranstaltungsliste in diesem Jahr: Am 13. Februar lud « Pro Oriente » zu einem Referat mit anschließender Aussprache ein, das von Prof. Murad Kamil, Kairo, über « Die koptische Kirche — einst und jetzt » gehalten wurde. Vom 22.-23. März folgte ein Symposium unter dem Titel: « Stand der Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche ». Hauptreferenten waren Metropolit Emilianos, ständiger Vertreter des ökumenischen Patriarchats beim Weltkirchenrat, und P. Pierre Duprey, P. B., Sekretär der Ostkirchenabteilung des Sekretariats für die Einheit der

Christen. Während Metropolit Emilianos über « Katholiken und Orthodoxe : Aktuelle Situation-Perspektiven » sprach, gab P. Duprey Darlegungen zum Thema : « Das Aggiornamento der Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ». An diese Vorträge, die im Rahmen einer Veranstaltung im Großen Festsaal der Universität Wien stattfanden, schloß sich am nächsten Tag ein reichfacetiertes Round-Table-Gespräch zum Thema unter Teilnahme von Experten der Ökumene aller Richtungen an.

Vorläufiger Höhepunkt der ökumenischen Bemühungen von « Pro Oriente » waren die Veranstaltungen anläßlich des Besuches S. Seligkeit Justinian, Patriarchen von Rumänien, in der Zeit vom 20.-29. Juni 1968. Am 21. Juni eröffnete der Patriarch in der Aula der Akademie der bildenden Künste, Wien, eine Ausstellung : « Ikonen und Kultusgeräte aus Rumäniens Kirchen und Klöstern », die, bei Ergänzung durch einige Stücke aus Wiener Staatssammlungen, von Dozent Dr. G. Egger, der auch für die wissenschaftliche Redaktion des Katalogs verantwortlich zeichnet, auf einer eigens hierfür unternommenen Reise nach Rumänien aus den Museen des Patriarchats und einiger Klöster ausgewählt und zusammengestellt wurden. Am 25. und 26. Juni stattete der Patriarch dem Erzbischof von Salzburg einen Besuch ab und besichtigte bei dieser Gelegenheit auch das Internationale Forschungszentrum, wobei er besonders für das Ostinstitut mit seiner Abteilung für den Christlichen Osten Interesse zeigte. Am 27. Juni fand dann in der Großen Aula der Universität Wien der Festakt zu Ehren des hohen Gastes statt, von dem eingangs gesprochen wurde. DDR. J. Kondrinewitsch, Lehrbeauftragter für Ostkirchenfragen an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, hielt die Festrede, in der er den rumänischen Patriarchen als « den großen Organisator in der Anpassung der kirchlichen Gesetze und Institutionen an die neue Gesellschaftsordnung in Rumänien, den obersten Hirten und Vertiefer des geistlichen Lebens seiner Kirche, den Theologen, der schon sechs Bände Predigten und Pastoralschreiben veröffentlicht habe, und schließlich als den Promotor der ökumenischen Bewegung » feierte.

Ludger Bernhard.

I Congresso Internazionale

di Studi di Musica Bizantina e Orientale Liturgica

Vom 6.-11. Mai 1968 fand in der altberühmten griechischen Abtei Grottaferrata bei Rom der 1. internationale Kongreß für byzantinische und orientalische Kirchenmusik statt. Veranstalter war das Centro Studi di Musica Bizantina der Abtei, die eine der verschwindend wenigen Stellen ist, wo die

lebendige Verbindung zwischen dem griechischen christlichen Osten und dem lateinischen christlichen Westen noch aus der Zeit vor dem offiziellen Bruch zwischen der byzantinischen und der römischen Kirche bestehen geblieben und im Laufe der Jahrhunderte nie zerrissen worden ist.

Sagen wir es gleich vorweg: Von allen wissenschaftlichen internationalen Kongressen, die der Berichterstatter je besucht hat, konnte sich keiner, und mochte er auch in viel größerem Rahmen und von noch so bedeutenden Institutionen veranstaltet sein, mit der äußeren technischen Perfektion messen, die der Direktor des Centro von Grottaferrata dem Kongreß zur Verfügung stellte: Simultanübertragung in alle vier Kongreßsprachen italienisch, deutsch, englisch, französisch, sodaß es jedem Teilnehmer aus aller Herren Länder möglich war, sich jederzeit an den lebhaft geführten Diskussionen zu beteiligen; dann Bildwerfapparate nicht nur für Diapositive und Aufsichtsbilder, sondern auch eine sinnreiche, doch verblüffend einfache Konstruktion, um Texte, Notenbilder, Diagramme u. ä., die der jeweilige Sprecher während seines Vortrages auf dem Pult vor sich zu Papier brachte, vergrößert an die Bildleinwand, die hinter ihm über seinem Kopf angebracht war, zu werfen.

Das Vortragsprogramm an Relazioni (30 min. Vortrag und 10 min. Diskussion) und Comunicazioni (10 min. Vortrag und 5 min. Diskussion) war reich, vielleicht etwas überreich. Es ist unmöglich, hier alles aufzuführen, wir müssen uns damit begnügen, das zu besprechen, was dem Berichterstatter am bemerkenswertesten erschien, eine Auswahl, die keine Abwertung des hier nicht Erwähnten darstellt und notwendigerweise subjektiv ist. Der Einleitungsvortrag, anstelle des verhinderten Verfassers, Metropolit Maximos von Laodicea, von einem Geistlichen aus Konstantinopel im originalen Griechisch verlesen, behandelte die Gesetzgebung und die Initiativen, die vom ökumenischen Patriarchat im Bereich der Kirchenmusik im 19. Jh. ausgingen. Mit der 1. Relazione von N. Tomadakis: *Il ritmo nell'innografia e nella musica bizantina*, wurde gleich ein Gebiet betreten, das im Verlauf des Kongresses noch zu äußerst lebendigen Auseinandersetzungen führte: Die Frage, wie weit literarische und philologische Probleme, die mit der ostchristlichen Kirchenmusik verbunden sind, auf einem musikologischen Kongreß Heimatrecht haben. Der Berichterstatter suchte in der Einleitung zu seinem Vortrag über den « Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon » die Berechtigung zur Behandlung solcher Themen durch den Hinweis auf die Tatsache zu beweisen, daß alle ostkirchliche Musik Vokalmusik ist und deshalb unausweichlich mit sprachlichen und literarischen Studien verbunden ist. Tatsächlich zeigte doch auch wohl der Vortrag von J. Raasted, dem jetzigen Herausgeber der *Monumenta Musicae Byzantinae*, über « *The contents of some early heirmologia* », daß auch der Musikologe im

strengen Sinn nicht umhin kann, sich mit den grundlegenden Handschriften auch im Hinblick auf die damit verbundenen textlichen Fragen zu beschäftigen. Auch unter diesem Gesichtspunkt dürfte der erste Kongreß für östliche Kirchenmusik richtungweisend gewesen sein: Vorrang des eigentlich Musikologischen, ja — Abweisung aller literarischen und philologischen Fragen, unmöglich.

Besonderes Interesse fanden jene Vorträge, die bisher in Europa kaum näher bekannte, weil noch nie aufgezeichnete und untersuchte, Musik orientalischer Kirchen behandelten, wie etwa die Ausführungen von I. Bocsai: «La tradition musicale copte d'Égypte». Fr. Bocsai hat in monatelangem Aufenthalt in Ägypten zahllose Bandaufnahmen von den kirchlichen Gesängen in den koptischen Kathedralen und Klöstern gemacht und das Material dann in Budapest musikologisch verarbeitet. Sie stellte u. a. eine genaue Korrespondenz der im Laufe des Gottesdienstes von einem der Liturgen gewählten Finalmelismata für Responsorien sowie kurze Anrufungs- und Antwortformeln, wie sie etwa zwischen Priester und Diakon bzw. dem Chor gewechselt werden, fest und stellte ein Formelverzeichnis der dabei eingehaltenen, gelegentlich erstaunlich reichen Melodieführungen auf in westlicher Notation bei Einführung von Hilfszeichen für östliche Spezialitäten, etwa für Vierteltonschritte. Dergleichen führte zu einer weiteren heftigen Grundsatzdiskussion, besonders unter den zahlreich vertretenen Griechen, über die Verwendbarkeit des europäischen Notensystems für die Aufzeichnung ostkirchlicher Gesänge. Die extreme Richtung, wie sie etwa K. Ioannides vertrat, behauptete uneingeschränkt, daß jede Verwendung abendländischer Notation unausbleiblich Verfälschung und Verderbnis der östlichen Kirchenmusik bedeute. Demgegenüber berief sich die Gegenpartei auf die Notwendigkeit, sich eines Notationssystems zu bedienen, das jedem Musikologen unserer Tage verständlich sei und nur der Ergänzung durch gewisse Spezialzeichen bedürfe.

Alles in allem muß man den Kongreß von Grottaferrata als voll gelungen und in vielfacher Hinsicht als richtungweisend für alle kommenden Kongresse der gleichen Art ansehen.

Ludger Bernhard

17. Deutscher Orientalistentag vom 21. - 27. Juli 1968 in Würzburg

Auf dem 17. Deutschen Orientalistentag in Würzburg bildeten die Freunde des Christlichen Orients wieder eine eigene Sektion «Christlicher Orient und Byzanz». Mit etwa 40, darunter erfreulich vielen jungen, Teilnehmern gehörte die Gruppe zwar zu den zahlenmäßig kleinsten, mit 25 Referaten und nach ihrer sonstigen Aktivität aber sicher zu den eifrigsten Sektionen

des Kongresses. Etwa ein Viertel der Teilnehmer war aus dem Ausland gekommen.

Die Referate der Sektion sollen im Rahmen der Kongreßakten demnächst beim Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, in Buchform erscheinen. Daher mag hier von einer Aufzählung der einzelnen, die Leser dieser Zeitschrift durchwegs interessierenden Themen abgesehen werden.

Die Tätigkeit der Sektion beschränkte sich keineswegs auf Referate und anschließende Diskussion : Der außerordentlich rührige « Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte » um Prof. W. Strothmann, dessen Mitglieder sich in großer Zahl an den Referaten und Diskussionen beteiligten, überreichte an alle Teilnehmer seine Schrift « Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte », Göttingen 1968, die im nächsten OrChr ausführlicher angezeigt werden soll. Die Herausgabe weiterer einschlägiger Arbeiten in Göttingen wird vorbereitet. Dr. Lismond von der Imprimerie Orientaliste, Löwen, berichtete vom neuesten Stand des CSCO und anderer orientalistischer Verlagsprojekte. Prof. F. Graffin, Paris, teilte mit, daß die Patrologia Orientalis in den Verlag Brepols, Turnhout-Belgien, übergegangen ist und daß dieser Verlag auch einen Nachdruck der vergriffenen Bände der PO erwägt, wenn genügend Bestellungen eingehen. Prof. Ph. Gignoux, Paris, machte die Sektion mit seiner groß angelegten Ausgabe mit Übersetzung und Einleitung von Homilien des Narsai bekannt, die demnächst in der PO erscheinen wird. Die Mitarbeiter des « Kleinen Wörterbuches des christlichen Orients » (Verlag O. Harrassowitz, Wiesbaden) trafen sich zu einer Besprechung. Prof. H.M. Biedermann führte zahlreiche Interessenten durch die sehenswerte ostkirchliche Sammlung der Augustiner (Steinbachtal 2a). Außerdem war reichlich Gelegenheit geboten, die vielen Sehenswürdigkeiten von Würzburg und Umgebung zu besichtigen. Eine kunstgeschichtliche Fahrt führte die Kongreßteilnehmer nach Creglingen und Rothenburg ob der Tauber. So vermittelte der gut organisierte Kongreß allen Teilnehmern sicher mannigfache Anregungen für ihre weiteren Arbeiten.

Julius Abfalg

BESPRECHUNGEN

Ernst Hammerschmidt, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien* = Studia Delitzschiana 7. W. Kohlhammer. Stuttgart 1963. XV und 82 S.

Als ich vor 40 Jahren begann, mich den Fragen der Liturgien des Christlichen Ostens zu widmen, erregte gleich damals die eben durch Sebastian Euringer herausgegebene äthiopische Athanasiusanaphora meine besondere Aufmerksamkeit. So berührt es mich ganz eigenartig, daß ich nun ausgerechnet durch meinen ehemaligen — inzwischen zu einer Autorität auf dem Gebiete der Kunde der äthiopischen Belange herangereiften — Schüler die Möglichkeit bekomme, einige Gedanken dieser Anaphora in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.

Die judaisierenden Tendenzen im äthiopischen Christentum haben seit eh und je die Augen der Forscher gefesselt; insbesondere «die tief verankerte Gewohnheit der Beobachtung des Sabbats». H. stellt sich die Frage: «inwieweit stimmt nach äthiopischem Selbstverständnis der Charakter dieses Tages mit dem des israelitisch-jüdischen Sabbats überein?» (S. 3).

Als Quellen für die Untersuchung werden im eigentlichen Sinn nur Dokumente herangezogen, die in Äthiopien selbst entstanden sind. Die Kirchenordnung des Königs Zar'a Ya'qob regelt durch Verbote und Gebote die Einhaltung der Sabbatruhe, vor allem den Gottesdienst an diesem Tage. Dieser umfaßt ein dreifaches: eine eucharistische Liturgie; den Ritus der Kreuzverehrung in der 6. Stunde und die Feier der Agape am Abend. — Eine Stütze für die Beobachtung des Sabbats in Äthiopien haben wir auch in einzelnen Dokumenten des pseudoapostolischen Schrifttums (an einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der äthiopischen Agape am Samstagabend und den durch Sokrates und Sozomenus bezeugten Samstagabend-Eucharistiefiern in Ägypten glaube ich nicht). — Wenn auch die äthiopische Athanasiusanaphora direkt und unmittelbar zur Verherrlichung des Sonntags bestimmt war, zeigt sie doch eigenartige, jüdisch-talmudische Züge, die ihre Herkunft nicht verleugnen können! So die Begrüßung des Sonntags, die Verabschiedung des Sonntags, die Personifikation des Sonntags, der Sonntag als Tag des Endgerichtes.

Mit großer Behutsamkeit steckt der Vf. die einzelnen Marken. Je nach Alter, Neigung und Einzelkenntnissen wird man in dem einen oder anderen Fall diese Marken vielleicht etwas anders setzen. Aber aufs ganze gesehen wird man sich gern von der Hand des sachkundigen Forschers leiten lassen. Dabei liest sich die Arbeit trotz ihres wissenschaftlichen Charakters flüssig und angenehm.

Da es dem Vf. auch in kleinsten Fragen sichtlich auf letzte Genauigkeit ankommt, sei zum Schluß ein ergötzliches Versehen angemerkt: es ist gewiß eine lobenswerte Angewohnheit, bei Daten aus der Geschichte der Kirchen des christlichen Ostens dem julianischen Datum auch das entsprechende gregorianische beizufügen. Man tut aber in dieser Richtung des Guten zuviel, wenn man auch bei jenen Jahren ein gregorianisches Datum beifügt, wo es noch gar keinen gregorianischen Kalender gab! Letzterer trat ja erst im Jahre 1582 in Kraft; und doch liest man auf S. 22 für ein Datum aus dem 15. Jh. «15. Febr. jul./28. Febr. greg.»! Obendrein gilt die Spanne des Unterschiedes von 13 Tagen zwischen den beiden Kalendern erst von 1900!

H. Engberding

Ernst Hammerschmidt, *Symbolik des orientalischen Christentums. Tafelband zu Bd. 10 der «Symbolik der Religionen»*. Anton Hiersemann. Stuttgart 1966. 109 Abb. DM 52,—.

Es war ein äußerst begrüßenswerter Gedanke, die Abhandlungen über *die Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* durch einen Tafelband noch eindrucksvoller zu gestalten. Der Vf., der in dem genannten Band die Darstellung der koptischen, der äthiopischen und der armenischen Kirche übernommen hatte, zieht hier auch die syrischen Kirchen mit heran.

Aus dem schon vorhandenen Material wird mit sicherem Griff das alt und lang Bewährte auch hier dargeboten. Dazu treten höchst beachtenswerte neue Darstellungen, die der Vf. sich persönlich erwerben konnte. Ein äußerst sorgfältig gearbeiteter Quellennachweis gibt genauesten Aufschluß, wo die jeweilige Darstellung herkommt. Auch die gewiß nicht leichte Beschränkung auf «nur» 109 Abbildungen verrät eine kluge Hand.

Da die Reproduktionen glänzend gelungen sind und durch kurze, aber gehaltvolle Erläuterungen leicht faßbar gemacht werden, kann der Tafelband einem jeden Interessierten — auch dem gewiegten Fachmann — nur empfohlen werden, selbst wenn ich die Deutung der Tafel 107 nicht für geglückt halte.

H. Engberding

Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul* = Dumbarton Oaks Studies 8. Washington D.C. 1962. 148 S. 118 Abb.

In den Jahren 1847/9 konnte der aus dem Kanton Tessin stammende Architekt Gaspare Fossati in Verbindung mit seinem Bruder bei Gelegenheit einer Restauration der Hagia Sophia zu Istanbul die Mosaiken freilegen, welche mit Stuck und Tünche unsichtbar gemacht worden waren. Da diese Mosaiken nach Beendigung der Restauration wieder verschwinden mußten, fertigte Fossati für sich Zeichnungen und Bemerkungen an — in der Absicht, sie in einer groß angelegten Publikation bei Gelegenheit zu veröffentlichen. Da aber in dieser Hinsicht Wilhelm Salzenberg mit seinen *Altchristlichen Baudenkmalen von Constantinopel vom 5. bis 12. Jh.* (1854) Fossati zuvorkam, blieben diese unschätzbaren Dokumente bis in die 40er Jahre unseres Jh. unberührt. Da sich jedoch bei den Freilegungsarbeiten, die das amerikanische byzantinische Institut durchführen konnte, gezeigt hatte, daß über die Hälfte der von Fossati beschriebenen Mosaiken nicht mehr aufzufinden war, fühlte sich Cyril Mango — jetzt Professor of Byzantine Archeology at Dumbarton Oaks — gedrängt, sich mit diesem Nachlaß Fossatis eingehendst zu beschäftigen.

Für die Mosaiken, die jetzt freigelegt sind, haben die Zeichnungen Fossatis kaum noch Bedeutung; um so mehr dagegen für die verschwundenen Darstellungen. M. geht jeder einzelnen mit bewundernswerten Kenntnissen sowohl auf dem Gebiet der Ikonographie wie dem der Hagiographie nach, so daß wir ein abgerundetes Bild von dem gesamten Mosaikschmuck der Hagia Sophia bekommen.

Darüber hinaus versucht der Vf. eine Geschichte dieser Mosaiken zu geben. Wir müssen annehmen, daß die Hagia Sophia unter Justinian I eines solchen Schmuckes noch völlig entbehrt. Umgekehrt sprechen einige Zeugnisse dafür, daß aber vor dem Bildersturm doch wenigstens einige figürliche Darstellungen vorhanden waren. Nach Beendigung des Bildersturms

setzt dann bald die Hauptarbeit ein, nach einem für die Gesamtausführung bereits damals festgelegten Plan.

Die Arbeit verrät überall ein ruhiges, sachliches, wohl begründetes Urteil und verdient die ungeteilte dankbare Anerkennung aller Fachgenossen — nicht zuletzt wegen der zahlreichen Abbildungen und der ausführlichen Indices, die das Studium des Buches bedeutsam erleichtern.

Zu S. 56, Anm 131 : der Bericht über die Untersuchungen zum *terminus post quem* der berühmten Hs. Patmos 266 würde nach den Untersuchungen von Juan Mateos, die Mango noch nicht kennen konnte, wohl wieder etwas günstiger für die Ansicht von Hippolyte Delehaye ausfallen.

H. Engberding

Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) und 17 (1963). Washington. je \$ 12.00.

1. Philip Grierson untersucht in eindringendem Quellenstudium die Lage der Gräber von byzantinischen Kaisern und Kaiserverwandten in Agioi Apostoloi (das Mausoleum Konstantins mit drei Etagen, das Mausoleum Justinians mit vier Gruppen und die beiden «Stoai») (S. 1-38). S. 38-63 überprüft er — unter Heranziehung einer bisher übersehenen, aber nicht immer zuverlässigen Quelle, des *Chronicum Altinum*, — die Todesdaten der Kaiser. — Harry A. Wolfson geht (S. 65-93) der Ansicht von einem den Himmelskörpern inwohnenden Lebensprinzip nach, die von Aristoteles bis auf Kepler vertreten wurde. — Milton V. Anastos versucht (S. 117-140) Nestorius vor allem auf grund des Liber Heraclidis als «orthodox» zu erweisen. Leider kannte er noch nicht die *Untersuchungen zum «Liber Heraclidis» des Nestorius* von Luise Abramowski; vielleicht wäre er dann etwas weniger optimistisch geworden. — Die aufschlußreichen «Studien zum beneventanischen Hof im 8. Jh.» von Hans Belting (S. 141-193) heben auch die Einflüsse byzantinischer Kultur und Institutionen gebührend hervor. — Mit bewährter Meisterschaft analysiert Sirarpi Der Nersessian (S. 195-228) die Miniaturen im Paris. gr. 510 der Bibliothèque Nationale aus dem 9. Jh., einer Hs. mit Homilien Gregors von Nazianz. — A. Frolov hatte 1960 die Ansicht ausgesprochen, die vielen Miniaturen in dem berühmten Menologium Basilii II. = Vat. graec. 1613 seien «executed not by eight masters, but by one». Demgegenüber sucht Ihor Ševčenko auf originelle Weise darzutun, daß doch eine Mehrzahl von Meistern bei den einzelnen Miniaturen beteiligt war. Letzte Zweifel hat aber auch Ševčenko nicht ausräumen können. — Arthur H.S. Megaw und Ernest J.W. Hawkins befassen sich eingehendst (S. 277-348) mit der Kirche zu den Hll. Aposteln zu Perachorio auf Cypern und ihren Freskos. — Miloš M. Velimirović untersucht (S. 349-385) das liturgische Spiel von den drei Jünglingen im Feuerofen nach 4 griechischen Hss., die auch die Notation bieten.

2. Das Symposium in Dumbarton Oaks war im Jahre 1962 den «hellenistischen Wurzeln der byzantinischen Kultur» gewidnet. Aus den Vorträgen, die dabei gehalten wurden, bringt der 17. Bd. der *Dumbarton Oaks Papers* folgende Stücke : A.H. M. Jones zeigt (S. 3-19), daß die griechische Stadt als politische Größe allmählich verschwindet, daß aber die griechische Kultur an Einfluß gewinnt. Vom 4. Jh. an dringt das römische Recht vor, und eine Religion, die von Haus orientalisch geprägt war, kleidet sich in griechische philosophische Begriffe. Die hellenistische Kunst lebt als byzantinische Kunst weiter. — Romilly J.H. Jenkins hebt (S. 37-52) hervor, wie gerade auf dem Gebiet der Rhetorik und der Geschichtsschreibung die hellenistischen Vorbilder nachwirken. — Cyril Mango betont (S. 53-75), daß in Byzanz zu keiner Zeit «the inspiration of an artistic revival» zu erkennen ist. — Hanfmann charakterisiert (S. 77-94) die hellenistische Kunst als «wesentlich auf Realismus eingestellt. Sinnliche Erotik und lärmender Humor wurde schöpferisch empfunden und mit großer technischer Fertigkeit zum Ausdruck gebracht». — Ernst Kitzinger betont (S. 95-115), daß die byzan-

tinische Kunst nur einen kleinen Bruchteil des reichen hellenistischen Erbes übernommen hat.

Zu diesem, aus dem Symposium stammenden Beiträgen gesellt E.H. Kantorowicz (S. 117-177) einen bestens dokumentierten Überblick über die Entwicklung von Darstellungen des Sonnengottes als Oriens zum Oriens Augusti, zu Christus als Oriens ex alto, zu den *ἀνά-τελλον*-Akklamationen des byzantinischen Hofes, bis hin zum zeremoniösen Aufstehen des «Sonnenkönigs». — I. Lavin untersucht (S. 179-286) die Bodenmosaiken im alten Antiochien und entscheidet sich für die nordafrikanischen Bodenmosaiken als Vorbild. Das viele einschlägige Material, das uns verloren gegangen ist, würde wohl größere Vorsicht bei einer solchen Aussage empfehlen!

Man legt die beiden Bände, die obendrein mit reichhaltigstem Bildmaterial ausgestattet sind, nur mit Empfindungen aufrichtiger Dankbarkeit und Anerkennung aus der Hand.

H. Engberding

Hus in Konstanz. Der Bericht des Peter von Mladoniowitz übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch = Slavische Geschichtsschreiber 3. Styria. Graz-Wien-Köln 1963. 295 S. DM 15,50.

Peter von Mladoniowitz (= Bladensdorf in Nordmähren) war auf dem Konzil von Konstanz in der Umgebung des Johannes Hus und somit auch bei seiner Hinrichtung zugegen. Er hat seine Erlebnisse und Eindrücke in tschechischer Sprache zu Papier gebracht, und zwar zunächst wohl nur als einzelne selbständige Berichte. Später wurden diese Stücke zusammengefaßt und 1869 als ein Ganzes durch Palacky herausgegeben.

Wenn auch Peter kein Historiker sein wollte, haben diese Aufzeichnungen doch auch für den Historiker ihren Wert.

In den Kirchen der Utraquisten und denen der böhmischen Brüder wurde die Schilderung der Hinrichtung des Johannes Hus nach diesem Bericht des Peter im Gottesdienst vorgelesen.

Wenn auch dieses tschechische Dokument bereits 1529 in deutscher Übersetzung herausgegeben wurde, so ist doch die vorliegende Übertragung äußerst begrüßenswert; nicht nur, weil sie auf der umfassenden Prager Hs. M. aufruht oder weil sie manche Fehler der früheren Bearbeitung beseitigt, sondern auch weil sie sachkundig das inzwischen herausgekommene Material mitverarbeitet hat und durch zutreffende Anmerkungen lichtvoll erläutert.

Besonders hervorgehoben sei die Sorgfalt in der Behandlung der tschechischen Sprachelemente.

Nur mit großer Ergriffenheit kann man diesen Bericht von der Hinrichtung des Johannes Hus lesen, der als aufrechter Mann für seine religiöse Überzeugung eintrat.

H. Engberding

Wolfgang Hage, *Die Syrisch-Jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden 1966. VIII und 144 S. brosch. DM. 30, —.

Uns fehlen noch eine Reihe von Spezialuntersuchungen zur Geschichte der Nationalkirchen des Ostens gerade unter Verwertung der bisher erschlossenen orientalischen Quellen. Der Vf., Schüler von Peter Kawerau, schenkt uns in dem vorliegenden Werk eine ausgezeichnete Studie

über die junge syrisch-jakobitische Kirche in der Krisenzeit des 7. und 8. Jahrhunderts. Er gibt zunächst eine ausführliche, immer wieder genau belegte Auskunft über die Entwicklung der hierarchischen Gliederung (Patriarchat « Antiochien », Herausbildung des Maphrianats im ehemals persischen Osten des Patriarchats, Metropolitanverfassung, Mönchtum) sowie über das religiöse und allmählich anhebende wissenschaftliche Leben. Wir erfahren interessante Einzelheiten über die neue und wechselvolle Situation unter dem Islam und über die benachbarten orientalischen Kirchen von den glaubensverwandten Kopten bis zu den Maroniten. Die Beschränkung auf einen verhältnismässig kurzen Zeitraum vermehrt noch den Eigenwert seiner Untersuchungen; dank der zahlreichen Anmerkungen, der Register und Tafeln ist eine restlose Erfassung des dargebotenen Stoffes garantiert. Der abschliessende Ausblick zeigt schon die Bedeutung der syrisch-jakobitischen Kirche für ihre künftige Mittlerrolle zwischen östlichem und westlichem Christentum im Zeitalter der Kreuzzüge auf. Wir sind gespannt auf weitere Veröffentlichungen des jungen Autors.

Joseph Molitor

D.M. Lang, *The Balavariani. A Buddhist Tale from the Christian East. A publication of the Near Eastern Center University of California, Los Angeles. University of California Press, 1966. 187 S. geb. \$ 6.00.*

Balavariani ist die georgische Bezeichnung für die seit dem Frühmittelalter im christlichen Morgenland und dann auch im Abendland weitverbreitete Legende vom Mönch Barlaam und dem Königssohn Josaphat (georgisch Balahvar und Jodasaph,) eine freie Bearbeitung der indischen Lebensgeschichte von Gautama Buddha.

Ilia Abuladze hat zu Langs Buch eine umfangreiche Einführung (S. 19-41) geschrieben. Die Buddhalegende hat auf dem Wege zu einem christlichen Heiligenleben verschiedene Entwicklungsphasen durchschritten. Bruchstücke mit einigen Episoden und Fabeln finden sich schon in manichäischen Fragmenten aus Zentralasien, in Iranisch und Alttürkisch geschrieben. Höchstwahrscheinlich ist unter dem grossen Sassaniden Chosrau I. (531-574) die Legende ins Mittelpersische (Pehlewi) übertragen worden und dann um die Wende vom 6. zum 7. Jh. ins Syrische in der Form einer nestorianischen Heiligenbiographie. Nach Abuladze erfolgte auch eine Übersetzung ins Arabische unter den ersten Abbasiden (8.-9. Jh.), wohl von christlicher Seite. Im Kitab al-Fihrist des Abu'l-Faradsch al-Nadim (10. Jh.), einer Bibliographie arabischer Literatur, findet sich auch das « Buch über Bilauhar und Būdasaf » und ein besonderes « Buch von Būdasaf von ihm selbst » verzeichnet. Der griechische neubearbeitete Mönchsroman « Barlaam und Josaphat » wird von F. Dölger, Henri Grégoire und G. Garitte dem aus einer christlich-arabischen Familie stammenden Kirchenlehrer Johannes v. Damaskus († 750) zugeschrieben. Nach Zotenberg, P. Peeters, Halkin, Tarnichswili, Nutschidze und dem Verf. unseres Buches, D.M. Lang, wurde die griechische Übersetzung oder Redaktion auf der Grundlage eines georgischen Textes im Iviron-Kloster auf dem Athos gegen Ende des 10. Jhs. geschaffen. Übrigens gibt es noch eine kürzere georgische Fassung unter dem Titel « Weisheit Balahvars », die 1895 in Tiflis von Takaischwili und 1937 daselbst von Abuladze in Urtexte ediert wurde.

Neben der bisher bekannten georgischen Hs. 36 des griechischen Patriarchats von Jerusalem (vgl. Tarnichswili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Rom 1955, 472 und 394) ist die bis dahin nur sehr unvollständig bekannte Jerusalemer Hs. 140 im Jahre 1956 durch eine Mikrofilmaufnahme ganz zugänglich geworden. Ilia Abuladze edierte diesen georgischen Balavariani-Text im folgenden Jahre (Tiflis 1957). Ihn konnte jetzt 1966 D.M. Lang in einer englischen Übersetzung der abendländischen Welt vorlegen (S. 53-180). Vorher (S.

48-50) bringt er in englischer Übertragung einen georgischen Hymnus zum 19. Mai « Gedächtnis des edlen und verdienstvollen hl. Jodasaph, Königs der Indier »; er ist der Hs. 42 des griechischen Patriarchats von Jerusalem (ca. 1065 niedergeschrieben; die Vorlage stammt aus dem 9.-10. Jh.) entnommen.

Dem eigentlichen Balavariani-Text hat D.M. Lang nicht nur ein englisches Sprachkleid angelegt, das ganz genau das georgische Original erkennen lässt, sondern ihm auch gelehrte Anmerkungen beigegeben, in denen von Verschreibungen, Falschübertragungen, Einflüssen der arabischen Version, buddhistischen und manichäischen Auffassungen die Rede ist. Hinter S. 80 und S. 96 finden wir je 2 Tafeln (mit zusammen 10 Photos), Illustrationen zum Text, die aber nicht aus der der Übersetzung zugrunde liegenden Hs. 140 stammen. Sie sind nach einer leider nur zusammenfassenden Angabe auf S. 17 folgendermassen zu verteilen: Tafel I (nach S. 80) oben: griechische Hs. Iviron 463 (Athos), unten: christl.-arab. Hs. Nr. B 5/5 des Klosters von Deir al-Schir (Libanon). — Tafel II (nach S. 80) oberes und mittleres Photo: Hs. Iviron 463; unteres: griechische Hs. 338 Cambridge (King's College). — Tafel III (nach S. 96) oberes und mittleres Photo Hs. Iviron 463, unteres: christl.-arab. Hs. Nr. B 5/5 Deir al-Schir. — Tafel IV (nach S. 96) oben und unten: Hs. Iviron 463. — Die beigegefügte Bibliographie (S. 181-183) unterrichtet über alle weiterführende Spezialliteratur.

Alles in allem ein sehr empfehlenswertes Buch, das auch den Nichtorientalisten gut in die anfallenden Probleme einführt.

Joseph Molitor

Bedi Kartlisa (Revue de Kartvélogie) XIX-XX: No. 48-49 (1965) 232 S.; XXI-XXII: No. 50-51 (1966) 222 S., XXIII-XXIV: No. 52-53 (1967) 200 S., jeweils mit Abbildungen oder Karten. Publiée avec le concours de Centre National de la Recherche Scientifique, Paris. Die beiden ersten Doppelbände 22 F., No. 52-53 23 F.

Das Doppelheft 1965 beginnt mit einem Nachruf auf Michael Tsereteli (mit Photo) aus der Feder des Herausgebers K. Salia. — Seine Gemahlin Nino Salia spricht unter Benutzung von Publikationen von K. Kekelidze, Ch. Nutsbidze, Al. Baramidze und M. Tsereteli über *L'importance littéraire et scientifique du poème médiéval géorgien: « Le Chevalier à la peau de tigre »* (15-30) mit einem Portrait Rustavelis, das erst 1960 in Jerusalem aufgefunden wurde. — Auch Alexander Baramidze beschäftigt sich mit dem georgischen Nationaldichter, dessen 800 jähriges Jubiläum (am 25. Sept. 1966) in Georgien gefeiert wurde: *Chota Rustaveli et ses contemporains* (31-39). — Auf ein ganz anderes Gebiet führt uns R. Lafon mit seinem Artikel: *Les sibilantes labialisées dans les langues caucasiennes septentrionales* (40-60). — Aus den Studien über die altgeorgische Literatur (russisch) Tiflis 1955 von K. Kekelidze folgt ein aus S. 244-250 gewonnener Auszug, betitelt: *Un monument inconnu de la littérature géorgienne* (61-68) über einen byzantinischen Mönch Johannes, dessen Eltern Theophylakt und Vassilia hiessen, wohl zur Zeit Kaiser Basilus' I. (867-886). — K. Salia bringt (69-98) die Fortsetzung seiner zusammenfassenden Darstellung: *La littérature géorgienne II (XIII^e-XIX^e siècles)*. — R. Husseinov berichtet über *La conquête de l'Azerbaïdjan ou les Seldjoucides* (99-108) nach syrischen Quellen. — J. Megrelidze schreibt (109-111): *Sur l'origine du culte de Dionysos (Vakx — Bacchus — Aguna) et du mot « vin »*. — Vom Unterzeichneten folgt ein Beitrag: *Syrische Lesarten im altgeorgischen Tetraevangelium* (112-118). — Eine Untersuchung von G. Pättsch handelt sodann (119-128) über: *Die konjunktionslose Verbindung zweier Verbalbegriffe im Alt- und Neugeorgischen*. — K.H. Schmidt unterrichtet uns über: *Indogermanisches Medium und Sataviso im Georgischen* (129-185). — K. Fähnrich erstattet einen vorläufigen Bericht über

das Verhältnis von *Iberokaukasisch und Drawidisch* (136-158). — W.S. Allen liefert uns mit: *An Abaza text (introduction, analysis)* 8 Proben dieses tscherkessischen Dialekts in Umschrift mit genauen grammatischen Untersuchungen und englischer Übersetzung (159-172). — Auf das Gebiet der Numismatik führt uns der Aufsatz von D.M. Lang: *Numismatic data for the history of Georgia* (173-177). — Den Historiker wird die Arbeit von A. Bryer interessieren: *Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatolian Embassy of 1460-1461* (178-198). — Es schliessen sich an kurze Überblicke über die georgischen Studien in Frankreich (Ch. Mercier; 199-202), in Deutschland (J. Assfalg; 203-209) und in U.S.A. (D.M. Lang; 210-211). Den Schluss (211-232) bilden Rezensionen und Mitteilungen.

Das Doppelheft 1966 (Nr. 50-51) bringt zunächst aus Anlass des Rustaveli - Jubiläums eine Abhandlung von R. Lafon: *L'art du récit dans « Le Chevalier à la peau de tigre »* (1-17) und von I. Abaschidze: *La prière de Rustaveli* (18), ein von A. 1965 verfasstes Gedicht. — Zwei kaukasologische Untersuchungen folgen: Von R. Lafon: *Notes de phonétique comparée des langues caucasiennes de nordouest* (19-29) und G.V. Tsereteli: *La théorie des sonantes et des ablauts dans les langues kartvéliennes* (30-51). — N. Salia bringt eine *Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino* (52-64). — K. Salia setzt *La littérature géorgienne* mit dem III. Teil fort (65-89) und schreibt sodann zum 80. Geburtstag des Kunsthistorikers G. Tschubinaschwili ein Elogium (90-93). — Julius Assfalg widmet Jaromir Jedlicka (†. 1965) einen Nachruf (mit Photo), zu dem Helena Kurzova eine Bibliographie beisteuert (97-102). — G. Pättsch erscheint gleich zweimal unter den Autoren: *Linguistische Bemerkungen zur Textgeschichte der georgischen Bibel* ist ihr auf dem 16. Deutschen Orientalistentag in Heidelberg 1965 gehaltenes Referat (103-110), dem sie im gleichen Band noch hinzufügt: *Eri, Nacia, Xalxi in georgischer und fremdsprachlicher Korrespondenz* (196-200). — Auch der Unterzeichnete veröffentlicht in erweiterter Form sein 1965 auf derselben Tagung gehaltenes Referat: *« Neuere Ergebnisse zur Textgeschichte des georgischen Neuen Testaments »* (111-120). — K.H. Schmidt äussert sich *Zur Syntax des Kausativums im Georgischen und in indogermanischen Sprachen* (121-127). — Aus dem Nachlass von M. Tsereteli erscheint dann der Artikel: *« Zur Frage der Verwandtschaft des Georgischen »* (128-139). — Es folgt (140-168) von Al. Nikuradze ein Beitrag zur *Frage des Ursprungslandes der Sumerer: Kaukasien eine mögliche Urheimat der Metall-Sumerer* (mit 3 Karten). — Nun schliesst sich an (169-173) S. Dschikia: *Ausführliches Register des Wilajets Gürgüstan (= Georgien!)*, ein 1960 auf dem 25. Internationalen Orientalistenkongress in Moskau gehaltenes Referat. — A. Bryer beginnt mit einer Artikelreihe: *Some notes on the Laz and Than* (174-195). — Der Band schliesst mit Rezensionen, Mitteilungen und einer Bibliographie neu erschienener Bücher (201-208).

Auch der letzte zu besprechende Doppelband 1967 (Nr. 52-53) zeichnet sich aus durch die Fülle der behandelten Themen. R. Lafon eröffnet den Reigen gleich mit zwei Beiträgen: *Les études de linguistique caucasique en Géorgie* (9-19) und: *Transformation et chute de latérales dans les langues caucasiennes septentrionales du centre et de l'est* (20-30). — H. Vogt schliesst sich an mit dem Artikel: *La structure des langues kartvéliennes* (31-36). — Habent Fata sua libelli! Das bestätigt sich aufs neue, wenn man die Ausführungen von G. Garitte liest (37-52): *Aventures et mésaventures d'un manuscrit géorgien (Le Cod. Garrett 24, Princeton)*. Es handelt sich ursprünglich um die georgische Hs. 93 vom Sinaikloster (Katalog von A. Tsagareli, St. Petersburg 1888, Appendix II S. 240): « Rede über den Abstieg Christi und die Verbreitung des Christentums... 109 Palimpsestblätter... Niederschrift des Kopisten Johannes vom Sinai, 10. Jh. ». In den Addenda seines Katalogs der georgischen literarischen Hss. vom Berge Sinai (Löwen 1956 S. 138) konnte G. Garitte durch die Mitteilung des Bollandisten Halkin über den Codex Garrett 24 « Hymnen auf georgisch » die Vermutung aussprechen, dass dieser Codex (mit seinen 99 Blättern) mit dem Codex Tsagareli 93 identisch sei, der sich nicht mehr auf dem Sinai befinde. Die Bezeichnung Hymnarium georgice stammt von A. Baumstark, der diese Blätter vor ihrem Verkauf nach U.S.A. im Katalog Hiersemann 500 (1922) beschrieb,

und beruht auf einem Irrtum. Wir haben vielmehr die georgische Übersetzung des Logos über die Auffindung des hl. Kreuzes des Mönches Alexander von Kypros (PG 87) vor uns. Ein fehlendes Blatt findet sich in der Kollektion Mingana georg. 4 (Birmingham) und weitere kamen als Palimpsest-Blätter zum Vorschein als syrische Hss. der Universitätsbibliothek Göttingen (vgl. Assfalg, Katalog der georgischen Hss., Wiesbaden 1963, S. 29-34). Garitte bringt S. 49 vom Blatt Mingana 4 (verso) und von Codex Garrett 24 (fol. 1r.) ein Photo, und Assfalg in seinem Katalog Tafel IV eine Abbildung des christl.-paläst. Palimpsests Hs. Nr. 10 (f. 8r). — K. Salia liefert die IV. Folge von *La littérature géorgienne* (53-67). — G. Tschubiniaschwili schreibt über *L'art géorgienne à l'époque de Rustaveli* (68-75). — Ch. Amiranischwili, Direktor des Museums der schönen Künste zu Tiflis, beschreibt die dortigen acht grössten Kunstwerke, nämlich Schalen, Brustkreuze und Ikonen: *Huit chefs d'œuvre de l'art géorgienne* (76-79). — K. Matschabeli bewegt sich mit *La Svanetie, gardienne des trésors* (80-82) auf ähnlichen Bahnen. — N. Salia gibt unter dem Titel: *Le 800^e anniversaire de Chota Rustaveli* (83-104) eine Schilderung der Jubiläumsveranstaltungen in Georgien mit einigen gerade von oder für die westlichen Teilnehmer gehaltenen Reden. — G. Scharaschidze verfasste einen Artikel über: *Le symbolisme de l'arbre et de la vigne en Géorgie* (105-118). — Von georgischer Folklore, wie sie im mittelalterlichen Ritterroman vorliegt, handelt die Abhandlung von M. Tschikowani: *L'épopée populaire géorgienne d'Amirani enchaîné* (119-124). — J. Megrelidze schenkt uns, von wertvollen Beobachtungen bereichert, den Text der Grabinschriften Davids III. des Erneuerers (mit Bild) und der grossen Königin Thamar (1184-1213): *Notice sur les épitaphes de David le Constructeur et la Reine Thamar* (125-135). — Der Unterzeichnete eröffnet eine neue Reihe unter dem Titel: *Allgeorgische Evangelienübersetzung als Hüterin syrischer Tradition. I. Der Begriff Erlösung* (136-142). — Von Gertrud Pättsch stammt die Untersuchung: *Das georgische Präsens – indoeuropäischer Einfluss oder eigengesetzliche Entwicklung?* (143-152). — In einen noch weiteren Rahmen spannt K.H. Schmidt sein Thema: *Die Stellung des Verbalnomens in den Kartvelsprachen: historisch vergleichend und typologisch betrachtet* (158-160). — A. Bryer setzt (161-168) seine Artikelreihe fort: *Some notes on the Laz and Than* (II). — Von den übrigen kleineren Veröffentlichungen sei genannt: *Cengelli Kisile* von M. Thiery (177-186) mit 3 Photos auf S. 181 f. — Berichte über Konferenzen sowie Buchbesprechungen (169-170; 184-200) beschliessen auch diesen Band.

Joseph Molitor

Santos Otero, Aurelio de, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas.* (= Patr. Texte u. Studien Bd. VI). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1967, VIII-193 S., geb. DM 42,-.

Das vorgelegte Werk stellt das Kindheitsevangelium des Thomas in ein neues Licht. S. Otero postuliert mittels seiner philologischen Bemühungen eine verlorengegangene altkirchenslavische Version dieses Apokryphons und kommt darüber hinaus zu dem Ergebnis: der « textus receptus » der griechischen Ausgabe von C. Tischendorf (Leipzig 1876²) ist eine spätere Textbearbeitung, die erst im 11. Jahrhundert entstand und in der wesentliche, vor allem spekulative Elemente des alten griechischen Apokryphons nicht mehr vorhanden sind. Aus dem alten Thomasevangelium, in dessen Gefüge sowohl erzählende als auch spekulative Elemente vorhanden waren, ist eine Kindheits Erzählung (Jesus zwischen dem 5. und 12. Lebensjahr) mit verschiedenen Episoden entstanden, in der nur wenige Spuren und Bruchstücke des alten spekulativen Elements zu finden sind.

Zum Beweis seiner Behauptung beschreitet S. Otero folgenden legitimen Weg: Er vergleicht

minutiös die slavischen kritischen Ausgaben von M.N. Speranskij (russisch-kirchenslavisch), P.A. Lavrov (serbisch-kirchenslavisch), St. Novaković (serbisch-kirchenslavisch), A. Popov (serbisch-kirchenslavisch) und A.I. Jacimirskij (bulgarisch-kirchenslavisch), ohne dabei die den Editionen zugrundeliegenden Handschriften zu vernachlässigen. Dieser Vergleich läßt erkennen, daß sich die aus dem 14. Jahrhundert stammende Handschrift (veröffentlicht von Jacimirskij im Jahre 1899) durch die Reinheit ihrer altkirchenslavischen Sprache im Gegensatz zu ihrer mittelbulgarischen Orthographie auszeichnet. Ferner werden in dieser Handschrift sehr wenige Spuren einer nachträglichen Bearbeitung apologetischen Charakters sichtbar. Alle von S. Otero aufgeführten Argumente zusammengenommen erlauben den Schluß, daß die ursprüngliche slavische Übersetzung des Kindheitsevangeliums in einer Umgebung entstanden ist, in der man sich der altkirchenslavischen Sprache bediente und in dem die erst später als häretisch betrachtete Schrift keinerlei Anstoß erregte. Der Verfasser sucht dieses Milieu in Bulgarien, in einer Zeit, als das Bogomilentum noch eine wichtige Rolle spielte, etwa Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts.

Nach diesen Voruntersuchungen wagt sich der Verfasser mit Hilfe der gewonnenen Einsichten an die Aufgabe einer deutschen Übersetzung (S. 37-146), indem er philologisch präzise jedes Wort seiner Version ins Deutsche begründet. Anschließend setzt sich S. Otero folgerichtig mit dem Bollandisten P. Peeters auseinander, der die griechische Fassung des Apokryphons gegenüber der syrischen Fassung aus der Vatikanischen Handschrift von 1622 bzw. 1623 (Vatic. Syr. Nr. 159) als sekundär betrachtet (S. 147-158). Nicht zuletzt, um seiner These gegenüber Peeters mehr Gewicht zu verleihen, versucht S. Otero eine beeindruckende Rekonstruktion des mutmaßlichen Wortlautes des griechischen Originals aufgrund des von ihm aufbereiteten slavischen Materials (S. 159-171). Dabei stellt sich heraus, daß der Wortlaut mit der griechischen Fassung von A. Delatte (Paris-Liège 1927) weitgehend übereinstimmt.

Der griechische Text ist von S. Otero übersichtlich gegliedert, der Sperrdruck weist auf Varianten bzw. Lücken im griechischen «textus receptus» deutlich hin. Die Kapitel 20, 21 und 22 sind als Anhang gekennzeichnet, um die Tischendorf'sche Kapiteileinteilung aufrechtzuerhalten.

Es bleibt noch die Frage nach dem Verhältnis dieses Kindheitsevangeliums zu dem Thomas-evangelium aus dem Fund von Nag' Hammadi zu klären. S. Otero entdeckt im Kindheits-evangelium nicht nur naassenische, sondern auch zahlreiche gnostische Motive verschiedener Art und schließt aus diesem Befund, daß abgesehen von geringfügiger Ähnlichkeit in manchem gnostisch gefärbten Ausdruck das Kindheitsevangelium des Thomas keinerlei gemeinsame Züge mit dem koptischen Thomasevangelium aus Nag' Hammadi aufweist. Wenn nun die neue These G. Quispels in seinem kürzlich erschienenen Werk «Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle», Leiden 1967, im ganzen Umfang zutrifft (viele spricht dafür), das Thomasevangelium sei ausschließlich aus dem Enkratismus und dem Judenchristentum zu erklären, dann wird man sagen dürfen, daß das Kindheitsevangelium und das Thomasevangelium außer dem Namen Thomas keinen einzigen gemeinsamen Zug aufweist. Diese These läge durchaus in der Richtung der Vermutungen S. Oteros, gerade insofern er die Behauptungen P. Peeters mit Erfolg bestreitet und insofern G. Quispel die Entstehung des Thomasevangeliums aus Nag' Hammadi in Edessa in eine Zeit verlegt, in der es dort keine Gnosis gab. Wie schwierig sich allerdings die endgültige Lösung dieses Problems gestalten wird, zeigt ein Blick in den Artikel von R. Haardt «Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi», in: Theologie und Philosophie 42 (1967), S. 390-401.

Die besprochene Arbeit ist ein Teil der «Studien zu den kirchenslavischen Apokryphen», die 1964 vom slavistischen Seminar der Universität München als Dissertation angenommen wurde.

Die gewonnenen Ergebnisse sollten den Verfasser ermutigen, sich um die Veröffentlichung

der bisher ungedruckten Teile seines Werkes in der angesehenen Reihe « Patristische Texte und Studien » zu bemühen.

Wilhelm Gessel

Lomiento, Gennaro. *L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca* (studio filologico). Bari 1966 (= Quaderni di « Vetera Christianorum » 1), 151 S., Preis nicht mitgeteilt.

In seinen Homilien ist Origenes auf mehr volkstümliche Art bemüht, das heute wieder besonders aktuelle Problem der Vergegenwärtigung eines historischen Textes zu lösen. Das Ziel der avisierten Studie ist die Erhellung der Struktur der origenischen Prosa mit der Absicht, die sprachlichen Mittel im weitesten Sinn aufzuspüren, die Origenes in Dienst nimmt, um als Prediger überzeugend zu wirken. Die Darlegung des göttlichen und gottgewirkten Wortes ist für ihn ein Sakrament, das letztlich nur mit Hilfe des Gebetes verstanden und dargelegt werden kann, und nicht bloß eine gelehrte Übung. Die Erkenntnisse der Grammatiker und Rhetoren seiner Zeit sind Hilfsmittel, die Werte der biblischen Redeweise als Beweggründe aufzudecken, die aus der Heilsökonomie gespeist werden. Die Resultate der « artes liberales » werden dabei auch dem Nichtgelehrten zugänglich gemacht. Ausschlaggebend sind solche Stilmittel, die Origenes als brauchbar erachtet, die Heilsdynamik transparent zu machen. Weil nun der Anfang des Glaubens der Beginn des Lebens ist, das sich im inneren aufbauenden Wort Ausdruck verschaffen muß, verleiht der Alexandriner dem in der Predigt gesprochenen Wort die Artikulation der *δυνάμεις* der Psyche. Hieraus erwachsen die Redefiguren der origenischen Prosa als harmonische Kombinationen der inneren Kraft mit der äußeren Wirklichkeit. Parallelismus, Paronomasie, Antithese und Chiasmus erweisen sich in diesem Zusammenhang als besonders geeignet. Das Wesen des « genus dicendi simplex » in den lukanischen Homilien ist die « vis verborum ». So verzichtet Origenes auf den « fucus », der die Phantasie beflügelt, zugunsten des « succus », der den Geist nährt. Das Wort wird ja zu einem inneren Band, das den Hörenden mit dem Inhalt des Wortes in lebendiger Weise verbindet. Daher ist für Origenes die Kenntnis und die Beherrschung der angewandten Stilmittel der Weg, auf dem es möglich ist, durch den vorgegebenen Evangelientext hindurch zur Heilstat Gottes an den Menschen vorzustoßen. Jede Zeile der Heiligen Schriften trägt das Impressum einer speziellen Intention, die das Merkmal göttlicher Wirksamkeit umschließt. Mit Recht definiert Lomiento die Homilien des Alexandriners als « brevi trattati psicologici, condotti sulle orme degli esercizi di retorica, con il sussidio di tutti gli elementi della *ἐγκύκλιος παιδεία* » (S. 17).

Der Verfasser war sich der Schwierigkeit seines Unternehmens bewußt und wird der Tatsache, daß uns der Urtext der lukanischen Homilien als Ganzes völlig verloren gegangen ist, gerecht. Seine maßvollen Urteile über den Stil des Origenes sind schon deswegen bedeutsam, weil vorausgesetzt werden darf, daß Origenes diese Homilien selbst herausgab oder daß sie zu mindest von ihm autorisierte Nachschriften von Schnellschreibern sind. Mit der nötigen Akribie untersucht Lomiento in sorgsamer philologischer Analyse die von R. Rauer in zweiter Auflage (Griechische Christliche Schriftsteller 49, Berlin 1959) edierten griechischen Texte. Dazu werden auch jeweils die einschlägigen antiken Rhetoren konsultiert. Das entscheidende Interpretationsprinzip aber entnimmt der Verfasser Origenes selbst. Über die philologische Analyse hinaus liefert Lomiento in den einleitenden Kapiteln (S. 7-35) reichliche Bauelemente, die einen ergänzenden Beitrag zur origenischen Theologie des Wortes und der Sprache darstellen. Vier Indices (Schriftstellen, Origenes, Namen und Sachen, griechische Wörter) erschließen das Werk auf angenehme Weise.

Es bleibt noch der Wunsch, daß der Autor noch mehr derartige Untersuchungen zur Verkleinerung der in diesem Bereich bestehenden Lücken in Angriff nimmt.

Wilhelm Gessel

Vetera Christianorum. Direttore : Antonio Quacquarelli. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari. Band 2 (1965), 234 S.; Band 4 (1967), 263 S.

Quacquarelli, das geistige Erbe des Philologen Francesco di Capua verwaltend, hat sich entschlossen, jährlich ein oder zwei Faszikel mit Studien zur altchristlichen Literatur herauszugeben. Im Vordergrund sollen Beiträge zu den Versionen der Hl. Schrift und zur biblischen Exegese der Kirchenväter stehen. Der Herausgeber gibt mit den Artikeln über literarische Rhetorik (*L'Anafora*, Bd. 2, S. 5-24; *L'Epifora nella lettura dei Padri*, Bd. 4, S. 5-22) seinem Unternehmen das Gepräge, taucht doch dieser Themenkreis in den anderen Studien auch immer wieder auf. Es wird sozusagen der « Sitz im Leben » der altchristlichen Rhetorik, der existentielle Hintergrund aller solcher in Lausbergs Handbuch verzeichneten Erscheinungen untersucht (H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. München 1960). In jedem Bande ist Apulien, dem Herkunftsland dieser Zeitschrift, eine besondere Abteilung gewidmet, deren Beiträge über Archäologisches und Historisch-Literarisches sicher dazu beitragen werden, Süditalien über die Grenzen hinaus den ihm gebührenden Platz einzuräumen.

Für die Leser dieser Zeitschrift sind besonders folgende Studien hervorzuheben : G. Lomiento, *Πράγμα e λέξις* nell'Exhortatio ad martyrium di Origene, Bd. 2, S. 25-66; V. Recchia, *L'iniziazione biblica negli autori cristiani antichi*, ebd., S. 67-99; M. Mees, *Einige Überlegungen zum Thomasevangelium*, ebd., S. 151-163, behandelt Probleme des literarischen Genus, der Beziehung zwischen den Synoptikern und dem Evangelium nach Thomas, der verschiedenen Gruppen von Logien, und fordert auf zu einer eingehenderen Prüfung der sahidischen Wörter wegen ihres Klanges und ihrer Assoziationen; M. Simonetti, *Eracleone e Origene* (zweiter und letzter Teil), Bd. 4, S. 23-64, zeigt an Hand der in Origenes' Johannes-Kommentar überlieferten Fragmente aus dem Johannes-Kommentar des Gnostikers Herakleon die Gemeinsamkeiten beider Schriftsteller in ihrer exegetischen Technik. Nur die Hauptpunkte des valentinianischen Systems weist Origenes ab; L. Alfonsi, *Sull'A Diogneto*, ebd., S. 65-72; E. Marotta, *L'ironia e altri schemi nel Contra Fatum di Gregorio di Nissa*, ebd., S. 85-105; M. Mees, *Papyrus Bodmer XIV (P⁷⁵) und die Lukaszitate bei Clemens von Alexandrien*, ebd., S. 107-129, untersucht entgegen dem Titel besonders griechische Matthäus-Texte aus dem Codex Bezae und stellt literarische Formgesetze der westlichen Textzusätze fest. Diese westliche Tradition ist u.a. greifbar bei Tatian, im Evangelium nach Thomas, bei Aphraat, im *Liber Graduum*. Derselbe Autor bespricht ebd., S. 215-224, zehn Artikel über das Evangelium nach Thomas und dessen Beziehungen zum syrischen Raum, die im *Liber Graduum* und bei Ps.-Makarius greifbar sind. Der Herausgeber hat mit seiner Reihe ein vorzügliches Forum für die in manchen Ländern so vernachlässigten Studien der altchristlichen Literatur geschaffen.

Ephrem Davids.

Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. (Dumbarton Oaks Studies IX). The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C., 1966; 2 Bde, XVIII, XII, 975 S.

Ein Gelehrter wie Dvornik braucht nicht mehr vorgestellt zu werden. In seinen größeren Werken *The Photian Schism, History and Legend* (Cambridge 1948; französisch *Le Schisme de Photius*, Unam Sanctam 19, Paris 1950), *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Dumbarton Oaks Studies IV, Cambridge, Mass. 1958) und *Byzance et la primauté romaine* (Unam Sanctam 49, Paris 1964; englisch *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966; deutsch *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966) behandelt er bedeutsame kirchengeschichtliche Kapitel aus dem byzantinischen Raume, während er mit solchen Werken wie *The Making of Central and Eastern Europe* (London 1949), *The Slavs, Their Early History and Civilization* (Survey of Slavic Civilization 2, Boston 1956) und *The Slavs in European History and Civilization* (New Brunswick, N.J. 1962) sich der ost-europäischen Geschichte widmet. Iranisches behandelte er in einer Studie *Some Characteristic Features of the Old Iranian Political Philosophy* (Essays Presented to Sir Jadunath Sarkar, ed. by H.R. Gupta, Hosiarpur 1958, 2, 76-85). Unter vielen anderen Auszeichnungen erlangte er auch einen akademischen Titel an der *École des Sciences Politiques* in Paris. Dieses Studium mag ihm den Horizont für die politische Geschichte erweitert haben. Jedenfalls las er 1946 als Birkbeck Lecturer des Trinity College, Cambridge, über das Thema des vorliegenden großen Werkes.

Zwölf umfangreiche Kapitel behandeln das, was der Untertitel suggestiv Ursprünge und Hintergrund der frühchristlichen und byzantinischen politischen Theorien nennt: Orientalische Ideen vom Königtum: Ägypten, Mesopotamien; arische Hethiter und Semiten des Nahen Ostens; Iranisches Königtum; Von Mykene bis Isokrates; Hellenistische politische Philosophie; Jüdische politische Philosophie und messianische Idee; Das Reich Gottes; Hellenisierung der römischen politischen Theorie; Jüdische und christliche Reaktionen auf den römischen Hellenismus; Christlicher Hellenismus; Politische Spekulation von Konstantin bis Justinian; Imperium und Sacerdotium. Eine so umfangreiche Synthese auch nur annähernd wiedergeben zu wollen, würde diesem so weitgespannten, die politische Wirkung alter Ideen weltgeschichtlich behandelnden Werke Unrecht tun. Mit überaus reicher Dokumentation (meistens werden wichtige Texte in englischer Übersetzung ausgiebig zitiert) und mit sorgfältig ausgewählten Literaturangaben zeigt Dvornik die Vor- und Frühgeschichte der Auseinandersetzung des Judentums und Christentums mit den vom Orient her beeinflussten Ideen der Spätantike. Obwohl nicht in direkter Absicht des Verfassers liegend, wären Parallelen mit der Religionswissenschaft und der Mystik überaus fruchtbar, war doch die Idee des « göttlichen Menschen » nicht nur auf den Herrscher beschränkt (cf. L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum, I, Wien 1935, S. 11 f.). Gerade auch die Gnosis mag zur Weiterverbreitung — zum Teil unter Zuhilfenahme von eben den bei Dvornik, S. 82 ff., hervorgehobenen Systemen — des Göttlichen am Menschen stark mitgearbeitet haben (s. dazu etwa C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, FRLANT, N.F. 60, Göttingen 1961, S. 69 ff., aus dem iranischen Bereich, und H.-M. Schenke, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962, S. 153). Die Mystik hat die immer mehr auf den Herrscher konzentrierte Göttlichkeit auf den Christen übertragen (Klemens von Alexandrien, *Stromata* VI, 17, GCS 15, S. 509, 8;

und bes. Ps.-Makarios, s. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios, Patristische Texte und Studien 4, Berlin 1964, S. 148, Anm. 499).

Dvornik gibt, wie gesagt, sehr viele Zitate und gerade dies macht sein Werk so wertvoll. Wenn vorhanden, dann wird die englische Übersetzung klassischer Autoren aus der Loeb Library geboten. Es sei gestattet, hier auf einen in dieser Sammlung nicht vorhandenen Text etwas näher einzugehen. Zum 30. Jahrestag des Regierungsantrittes Konstantins hielt Eusebius von Cäsarea eine Rede, die von I. Heikel in GCS 7 (Leipzig 1902), S. 193 ff. herausgegeben worden ist. Da, wo Dvornik diesen Text behandelt, bestehen leider einige Unklarheiten. Das Zitat bei Dvornik, S. 618, Z. 18-20, ist die Übersetzung von GCS, S. 200, 17 f. Dvornik übersetzt im folgenden Zitat den Satzteil *παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς ...* (GCS 199, 1 f.) zu schwach mit « from whom [God] and by whom our divinely favored Emperor, receiving as it were a transcript of the Divine sovereignty »; aber bei Dvornik 617 ist *φίλος*, d.h. der Kaiser, des *λόγος θεοῦ* immer richtig mit « His friend » übersetzt. Das Zitat in Dvornik 618-619 ist eigentlich ein zusammengesetztes : bis S. 619, Z. 4, läuft ein Text aus dem V. Kapitel (GCS 204, 16-22), während der anschließende letzte Satz des Zitantes dem II. Kapitel (GCS 200, 10-12) entnommen ist, aus dem *τὴν τοῦ κρείττονος ζηλῶν φιλανθρωπίαν* hier mit « imitates His divine philanthropy » wiedergegeben ist, eine ähnliche Formel in Dvornik 618, Z. 1, aber mit « emulous of His divine example ». Dvornik bespricht S. 620 Eusebius' Bild vom Kaiser, der die vier vor den kaiserlichen Wagen gespannten Cäsaren « with miraculous singleness and mastery (*ἡνίασις ... ἐνθέου συμφωνίας τε καὶ ὁμοιότητος ἀρμυσάμενος* GCS 201, 15 f.) lenkt. Ist auch dem folgenden *ἄνωθεν ὑψηλῶς ἡνιοχῶν ἐλαύνει, ὁμοῦ τὴν σύμπασαν ὄσσην ἥλιος ἐφορᾷ δι᾽ ἰππεύων* mit « rides over the whole world under the sun » Genüge getan ?

Die Bibliographie ist mit Sorgfalt ausgewählt. Man kann nur staunen, wie der Autor dem Leser auf einem so weiten Gebiet mit meistens kurz gehaltenen Anmerkungen den Weg zur Weiterforschung zeigen kann. Zu S. 560, Anm. 3, sei bemerkt, daß die bis zum Jahre 1937 reichende systematische Philo-Bibliographie von H. Goodhart und E. Goodenough fortgeführt worden ist von L. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)* (Studies in Judaica, New York o.J. [1963]). Auf S. 714, Anm. 222, könnte man zum Barlaam-Roman noch einen Verweis auf D. Lang, *The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha* (London 1957) nachtragen. I.V. Abuladze bespricht übrigens die verschiedenen Lösungsversuche der Textgeschichte dieser Legende in D. Lang, *The Balavariani* (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian (London 1966), S. 19-41. H. Rahners Buch « Abendländische Kirchenfreiheit » (Dvornik 935) ist jetzt greifbar als « Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung » (München 1961).

Das Werk von Dvornik ist musterhaft herausgegeben. Druckfehler haben sich nur sporadisch eingeschlichen. S. 592, Anm. 86 ist zu lesen : L. Cerfaux, ... in *Recueil Lucien Cerfaux, I...* Der Titel des Werkes von F.J. Dölger (S. 631, Anm. 70) ist : « Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze ». Des Verfassers Namen auf S. 884 ist natürlich Dvornik, F.

Aber die einzelnen Bemerkungen wollen der Bedeutung dieses Werkes, das mit so viel Fleiß und Akribie verfaßt wurde, keineswegs Abbruch tun. Man muß Dvornik dankbar sein, eine so umfangreiche, weitblickende, reich dokumentierte Geschichte mit Erfolg dargestellt zu haben.

Ephrem Davids

'Αθανασίου Κ. 'Αρβανίτη, 'Επίτομος ἱστορία Συρο-'Ιακωβιτικῆς, 'Αρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς 'Εκκλησίας. Athen 1967; 128 S.

Arvanitis hat nunmehr drei seiner Artikel aus dem neuen griechischen theologischen Lexikon (s. O.C. 51 [1967], S. 214) in kaum veränderter Form in einem Bande gesammelt: über die jakobitische Kirche, S. 5-51 (= *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* VI, Sp. 596-624; der Artikel über die Nestorianer, ebd. IX, Sp. 418-426, ist von G. Florovsky und in das vorliegende Buche nicht aufgenommen), über die armenische Kirche, S. 52-99 (= ebd. III, 167-196) und über die äthiopische Kirche, S. 100-125 (= ebd. I, 1016-1033). Bibliographien und Illustrationen aus dem Originaltext sind nicht wieder abgedruckt. Dieses Buch ist mehr als der Titel bescheidenweise andeutet; denn außer der Kirchengeschichte werden sämtliche konfessionskundlichen Aspekte der betreffenden orientalischen Kirchen kurz, aber übersichtlich dargestellt.

Ephrem Davids

Marcell Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*. 3 Bde., davon ein Text- und zwei Tafelbde., insgesamt 866 S., 478 Schwarz-weiß-Abb., 84 Farbtafeln, 84 Grundrisse, Raumschaubilder und 6 Karten; Ganzleinen, im Schuber. Recklinghausen 1967: Aurel Bongers. DM 360,-.

Seit in der bizarren Felslandschaft Kappadokiens die Wandmalereien der Höhlenkirchen entdeckt worden waren, haben sie in der byzantinischen Kunstgeschichte geradezu faszinierend gewirkt, waren sie doch die ersten und für lange Zeit einzigen umfangreichen Zyklen, die man aus der byzantinischen Monumentalmalerei überhaupt kennen lernte. G. Millet und G. de Jerphanion haben den Chor der Lobpreisenden angeführt, die Rolle Kappadokiens für die byzantinische Ikonographie sehr hoch eingeschätzt, vor allem als angebliche Bewahrerin sehr alter syro-orientalischer Bildtypen, aber die Mönchsrefugien im Inneren Kleinasiens auch in ihrer Bedeutung für die Stilentwicklung der byzantinischen Malerei nicht gerade zurückhaltend gewertet. In ihrer Nachfolge kam man sogar dazu, die Miniaturen eines für den Kaiserhof angefertigten Bandes der Homilien Gregors von Nazianz (Par. gr. 510) als aus Kappadokien stammend zu erklären. Aber es gab keine Sicherheit in der Datierung; die Angaben schienen manchmal geradezu willkürlich und stützten sich mehr auf ikonographische als auf stilistische Argumente. Das rief dann auch den temperamentvollen und geistreichen Angriff E. Weigands hervor, der z.T. radikale Spätdatierungen vertrat. Erschwert wurde die rechte Erkenntnis der Bedeutung und Entwicklung dieser «neuen Provinz der byzantinischen Kunstgeschichte» (de Jerphanion) durch die Art, wie die Malereien vorgelegt wurden. Ohne die Bedeutung und das Verdienst des großen Text- und Tafelwerkes de Jerphanions schmälern zu wollen, wird man sagen dürfen, daß die Tafeln zu einem nicht geringen Teil qualitativ so waren, daß man sie für die stillkritische Beurteilung und Vergleichung nicht brauchen konnte. Wer nicht selbst nach Kappadokien kam, konnte also wenig mit diesen reichen Schätzen an Malereien anfangen. Auch der Ikonograph mußte angesichts der unsicheren Datierungen und Abhängigkeitsverhältnisse weit zurückhaltender sein, als G. Millet das in der ersten Entdeckerfreude noch hatte sein können. Da gab es einen unvergleichlich reichen Fundus an byzantinischen Wandmalereien, dessen hohe Einschätzung z.T. gerade auf diesem Reichtum beruhte, und er war nicht recht verwertbar. Nach dem 2. Weltkrieg wurden durch J. Lafontaine-Dosogne und

das Ehepaar Thierry einige, z.T. hochwichtige, neu entdeckte Höhlenkirchen mit Wandmalereien veröffentlicht; der Band der Thierrys darf in der Exaktheit der Vorlage und der Qualität der Abbildungen als höchsten Ansprüchen genügend bezeichnet werden. Daneben stellte sich, ebenfalls mit ausgezeichneten Reproduktionen, ein von L. Budde herausgegebener Bildband « Göreme », dessen einführender Text allerdings Widerspruch fand und bei seiner ziemlich kritiklosen Übernahme alter Datierungen und Urteile auch finden mußte. Einer der das kritisierenden Rezensenten war M. Restle, der die Wandmalereien aus genauer und mehrfacher Autopsie kannte. Er hat jetzt in einem Text- und zwei Tafelbänden die Wandmalereien Kappadokiens neu vorgelegt, auswählweise, also nicht jedes Fragment, dafür aber mit einer beachtlich großen Zahl farbiger Details. Er hat dem noch weitere kleinasiatische Denkmäler mittelalterlich byzantinischer Malerei angeschlossen: Ephesos, Latmos und Trapezunt in andeutender Auswahl.

R.s. Textband beginnt mit einer Chronologie der Malereien, die auf Schichtenbeobachtungen (diese fehlten in der bisherigen Literatur so gut wie ganz), der Stilvergleichung mit den nicht sehr zahlreichen inschriftlich datierten Denkmälern dieser Gattung und mit datierten und datierbaren Erzeugnissen anderer Kunstzweige (Miniaturmalerei, Elfenbeinschnitzerei usw.) beruht, für die s.E. spätesten Fresken dann auch auf Vergleichen mit serbischen Malereien. Wohl aus Gründen verlegerischer Gestaltung steht die Übersicht über die Geschichte des byzantinischen Kappadokiens, über die bisherige wissenschaftliche Bearbeitung seiner Wandmalereien, über R.s. Methode und seine Ergebnisse als Vorspann im ersten Tafelband — mir scheint das in dem Gesamtwerk die einzige bedauerliche Fehlanordnung: das hätte an den Anfang des Ganzen gehört. So geht der Textband nach dem obligaten Vorwort und dem Literaturverzeichnis gleich *medias in res* und beginnt mit dem Kapitel « Kappadokien und Lykaonien ». Im ersten Abschnitt « Die Anfänge » (S. 15-17) setzt sich R. vorsichtig mit der Frühdatierung einiger ornamentaler Malereien in die ikonoklastische Periode auseinander; er hält die Zeit um 900 für wahrscheinlicher, ohne sie allerdings zwingend beweisen zu können. Hier kann wohl nur eine Durcharbeitung der Ornamentik, die R. ausgespart hat, weiterhelfen. Erwähnt sei immerhin, daß Kap. 3 in Göreme (Abb. 46) wie die Stephanoskapelle in Cemil (Abb. 409f) in ihrer Ornamentik eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der von H. Kyriake auf Naxos zeigen, die A. Basilake mit guten Gründen in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert hat (Deltion 1962, S. 49-74, Taf. 19-21). Die Verwendung damals « moderner » Ornamentik zusammen mit figuralen oder szenischen Bildern dürfte auch in damaliger Zeit in Mönchskapellen einer doch recht entlegenen Gegend nicht unvorstellbar sein.

Sicherer werden die Aussagen vom nächsten Abschnitt ab (Die frühmakedonischen Fresken, S. 17-30). Hier ist als wichtigstes neues Ergebnis festzuhalten, daß an den Anfang die Kılıçlar Kilise rückt (Abb. 218-244), die bislang meist als Endprodukt der « archaischen Gruppe » galt. R.s. Beweisführung stützt sich ausschließlich auf Vergleiche mit der Buchmalerei, bes. mit dem Par. gr. 510. Das ist nicht ungefährlich angesichts der doch sehr unterschiedlichen technischen Voraussetzungen und Formgesetze, die Miniaturen und Fresken trennen, aber, *faute de mieux*, geht es wohl nicht anders. R. hält sich dabei frei von Überbeanspruchungen solcher Vergleiche, so daß seine Ergebnisse im Ganzen überzeugend sind. Dankenswert und richtig ist es, daß hier überhaupt zum ersten Male eine detaillierte, genaue und kritische Stilanalyse vorgetragen wird, die zudem durch die in den Katalog verwiesenen eingehenden und beweiskräftigen technischen Beobachtungen abgestützt wird. So wird die Ordnung der Malereien dieser Periode, die R. vorschlägt, in den Rang einer an Wahrheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erhoben. Fraglich erscheint mir nur die Datierung der Kap. 1 von Güllü Dere ins endende 10. Jahrhundert (S. 39): in der Darstellung im Tempel (Abb. 330) kommen bei Joseph und Symeon völlig anaturalistische Spiralen im Faltensystem vor; sie haben genau die Form und eine ähnliche Funktion wie ihre Artgenossen auf der Budapester Monomachos-Krone von 1042/50. Sollte man nicht deshalb vielleicht doch später gehen, erheblich ins 11. Jahrhundert hinein? R. betont selbst mehrfach das « Nachschleppen » längst veralteter Stilmerkmale in der provinziellen Malerei,

mir scheint, daß die hochmakedonischen Kriterien hier, an sich schon nicht von beachtenswerter Qualität, wohl nachgeschleppt sind und sich der Zeitstil in jenen Spiralen andeutet.

Es folgen die Abschnitte « Spätmakedonische und frühkommenische Fresken » (S. 41-56), für die die Ausgangslage durch inschriftlich datierte Zyklen wesentlich günstiger ist, und « Komnenische und spätkommenische Fresken » (S. 56-66), bei dem man R.s Verzicht auf Vergleiche mit kyprischen Wandmalereien (z. B. der Panagia Araku bei Lagudera von 1192) bedauern kann : sie hätten seine Ordnung der drei Kreuzkuppelkirchen doch wohl noch stützen können, zumindest für den Endpunkt, die Karanlık Kilise, für die auch die Herakleios-Kirche des Klosters H. Joannes Lampadistes bei Kalopanagiotos aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts qualitätsvolle Parallelen zu bieten hat, während man sich für die Çarıklı Kilise im Neophytos-Kloster von Ktima-Paphos umsehen sollte. Doch wird man den Ergebnissen R.s weitestgehend zustimmen dürfen.

Das Kapitel wird abgeschlossen mit dem Abschnitt « Die Provinzialgruppe unter armenischem Einfluß » (S. 67-74), um das sicherlich noch Diskussionen kommen werden. Die Ausgliederung der Gruppe besteht ohne Zweifel zu Recht, die Datierung ist nicht unwahrscheinlich, aber weniger abgesichert als die der vorangehenden Abschnitte.

Es folgt das kurze Kapitel « Westkleinasien » (S. 77-81) mit knapper Besprechung der Fresken des Siebenschläfer-Coemeteriums in Ephesos und der Latmos-Höhlen. Hier scheint mir noch manche Frage offen, vor allem überzeugt mich die Spätdatierung der Pantokrator-Höhle noch nicht : das Vergleichsmaterial, das geboten wird, ist spärlich, dabei selbst nicht sicher datiert. Am Rande sei vermerkt, daß mich die Spätdatierung des Apsismosaikes von H. David in Thessalonike, obwohl von einem so großen Namen wie E. Kitzinger mitgetragen, auch nicht stärker überzeugt — ich halte das 6. Jahrhundert für unmöglich. Aber das alles sind Fragen, die nicht in einer Rezension gelöst werden können, sondern einer Bearbeitung in Aufsatzform bedürfen.

Das letzte Kapitel « Nikaia und Trapezunt » (S. 85-90) bringt sehr treffende Bemerkungen zu den recht kläglich gewordenen Resten in der H. Sophia in Nikaia (Abb. 531) und im Anschluß daran zu der sog. « Nikaia-Gruppe » der Buchmalerei. Aus Trapezunt, wo die Wandmalereien der Theoskepastos ganz verloren sind, werden wiederum überzeugend, drei Kapellen von H. Sabas behandelt (die H. Sophia wurde ausgeklammert, weil über sie eine Monographie aufgrund der Reinigungsarbeiten bevorsteht).

An diesen Teil schließt sich ein vorbildlicher Katalog aller kappadokischen, lykaonischen, westkleinasiatischen und trapezuntischen Kirchen mit Wandmalereien an, in dem der jeweilige Erhaltungszustand, die Technik und die Schichten, dazu ggf. die Inschriften, peinlich genau beschrieben sind. Allein schon dieser Katalog ist eine überaus dankenswerte Leistung.

Ihm folgt ein Teil « Technik byzantinischer Wandmalereien », der zunächst griechisch und deutsch die Quellen bringt (Dionysios von Phurnas Hermeneia) und zu ihrer Quellenscheidung Wesentliches beiträgt, mit einem sehr begrüßenswerten erläuternden Register der griechischen Termini, sowie Analysen von byzantinischen Wandmalereien, die ein weitgehendes Nebeneinander verschiedenster Techniken in puncto Unterputz, Malerei tragende Schichten, Bindemittel usw. belegen. R. betont den vorläufigen Charakter, aber auch so schon ist das sehr wertvoll. Anmerkungen und Register schließen den Band ab, dem außerdem auf den S. 91-98 Landschaftsaufnahmen aus Kappadokien beigegeben sind sowie am Schluß eingehend orientierende Karten.

Insgesamt ein sehr erfreulicher Band ! Nur noch ein Monitum : warum wurde auf die beim Verlag doch oft geübte Art der Bildverweisung am Rande verzichtet ? Wollte man es dem Benutzer nicht zu leicht machen, ihm vor Augen führen, daß wissenschaftliches Arbeiten schwierig ist ? So muß er immer erst suchen, im Katalog findet er auch keine Hinweise. Das ärgert doch ein wenig.

Bd. II (erster Tafelband) enthält außer dem bereits erwähnten Text, den wir lieber als Ein-

leitung zum Ganzen sähen, die Kapellen von Göreme, Bd. III eine Skizze über die Architektur der Höhlenkirchen und dazu alles Übrige. Zu jeder Kirche ist ein Grundriß gegeben, zu den meisten auch noch ein Raumbild, dem man die Anordnung der Malereien leicht entnehmen kann. Das ist ausgezeichnet, zumal es leider keineswegs immer üblich ist in ähnlichen Publikationen. Die Bildauswahl ist instruktiv, belegt in jedem Falle die stilkritischen Thesen im Textband und ist mit ebenso zahlreichen wie beweiskräftigen Farbdetails hervorragend angereichert. Die Reproduktionen sind über jedes Lob erhaben. Leider ist im Abb.-Verzeichnis von Bd. III eine Panne passiert: die beiden letzten Seiten sind vertauscht. Daß im ganzen Opus einige Druckfehler stehen geblieben sind, ist nicht erschütternd, zumal ich keinen sinnentstellenden fand.

Das Fazit: ein hochwichtiges, ganz ausgezeichnetes Werk, das zudem auch lehrt, wie sich die konstantinopler Kunst in der tiefen Provinz auswirkt, von der Tätigkeit hauptstädtischer Maler bis hin zu matten Nachfahren. Angesichts der wachsenden Zerstörung dieser Wandmalereien wird dieses Corpus stets unentbehrlich bleiben. Dem Autor, dem Verleger und allen fördernden Stellen sei aufrichtig dafür gedankt! Nun kann sich auch die Ikonographie auf gesicherte Materialien stützen und alle Überbewertungen, Vorurteile u.ä. abbauen, und nun hat die stilvergleichende Analyse Reproduktionen von bleibendem Wert, die festhalten, was blieb und was vielleicht in gar nicht so ferner Zeit durch weitere Verluste dezimiert sein wird. Kurz, die byzantinische Kunstgeschichte hat für ein sehr wichtiges Gebiet endlich festen Boden unter den Füßen und ist aus dem Bereich der Wunschbilder und Irrtümer in das Reich der Wirklichkeit zurückgeholt worden. Kappadokiens erborgter Glanz ist dabei ein wenig abgeblättert, umso klarer tritt uns seine wahre, wahrlich nicht geringe Bedeutung vor Augen.

Klaus Wessel

Kazimierz Michalowski, *Faras. Die Kathedrale aus dem Wüsten-sand*. Aufnahmen von Georg Gerster. Übersetzt von Alfred Loepfe und Artur Vogel. Wissenschaftliche Bearbeitung der deutschen Übersetzung: Dr. Dr. Martin Krause. Textabbildungen von Krystyna Michalowska, Pläne und Aufrisse von Antoni Ostrasz und Jerzy Kolasinski. 189 S., 96 Taf., davon 48 farbig. 4 Karten und zahlreiche Abbildungen (Zeichnungen) im Text. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967: Benziger Verlag.

Die weltweite Aktion zur Rettung der Kulturdenkmäler Oberägyptens und Nubiens, die vom Untergang in dem vom neuen Assuan-Damm gestauten Wasser bedroht waren, hat viele Überraschungen und eine noch nicht übersehbare Menge neuer Erkenntnisse gebracht. Ohne diesen harten Zwang, jetzt etwas zu tun oder es nie mehr tun zu können, wäre es wohl in absehbarer Zeit nie zu solcher Intensität der Arbeit, des Forschens und des Sicherns gekommen: der Staudamm als Vater vieler Dinge — nicht aller, denn niemand ahnt, wie viel wohl trotz aller Mühen unwiederbringlich versinken mag. Die erregenden Reportagen, etwa über Abu Simbel, sind schon fast vergessen, jetzt beginnt die Wissenschaft, sich zu Worte zu melden und die ersten Forschungsergebnisse vorzulegen, nachdem sie seit Jahren Vorberichte gegeben hatte.

Wenn auch diese Entdeckung nicht annähernd so viel Furore gemacht hat, wie das Hin und Her um Abu Simbel, so wurde doch ein Fund der polnischen Archäologen einiger Aufmerksamkeit der Presse gewürdigt. In ihrem, von der sudanesischen Regierung als «Konzession» zugewiesenen Grabungsbereich entschlossen sie sich, einen Kôm in Faras, dem antiken Pachoras, anzugehen, auf dem die Ruinen einer arabischen Festung standen. Eine Reihe einleuchtender und guter, aber falscher Gründe, die sich zunächst durch den Fund von 165 Sandsteinblöcken.

Hieroglypheninschriften, Kultszene usw. zu bestätigen schienen, führte die Expedition unter der Leitung von Prof. K. Michalowski zu der Vermutung, der Kôm sei eine die Ruinen eines Tempels Thutmosis' III. überdeckende Sandanhäufung. Der Leser erlebt nun in dem spannend geschriebenen 1. Kapitel (Die Entdeckung, S. 13-25) nicht nur all die Schwierigkeiten der Kampagnen, von denen man sonst selten hört, sondern auch die große Überraschung mit : ein Backsteinbau wurde freigelegt, den man zunächst für spätmeroitisch hielt, aber als der Autor als Erster in dessen Inneres kroch, fand er sich völlig Unerwartetem gegenüber : « Als ich die Taschenlampe anknipste, zeigte sich mir an der Wand ein glänzend erhaltenes Gemälde in Goldfarben, das den Erzengel Michael darstellte » (S. 17, vgl. Taf. 71). Wo man einen Tempel der 18. Dynastie aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. (Neues Reich) gesucht hatte, wo man einen Bau der spätmeroitischen Periode (etwa 3. Jahrhundert n. Chr.) zu finden geglaubt hatte, betrat man nun eine christliche Kirche des hohen Mittelalters. M. bemerkt am Rande, daß sein Team den Tempel doch noch entdeckt hat, am Nilufer gelegen und schon in meroitischer Zeit als Steinbruch verwendet (S. 15) — ein Schicksalsgenosse des Artemision in Ephesos wie so vieler Kirchen in Syrien und Kleinasien. Es kann hier nicht auf Einzelheiten aus diesem 1. Kapitel eingegangen werden, es muß aber vermerkt werden, daß es sich mindestens ebenso interessant liest wie Cerams berühmter Bestseller.

Wir haben etwas vorgegriffen. Ehe wir dem Text weiter folgen, muß vorab ein Wort über die Aufgabe des hier vorzulegenden Werkes gesagt werden : es will nicht die endgültige wissenschaftliche Publikation des ungemein wichtigen Fundes sein, sondern vorweg die interessierte Öffentlichkeit mit ihm vertraut machen. Von der umfassenden Vorlage « Faras, fouilles polonaises » lagen bei Erscheinen des Buches schon zwei Bände vor; diese exakte und dem Laien nicht leicht zugängliche Arbeit geht selbstverständlich weiter. Hier wird jenes Publikum angesprochen, das durch Zeitungsberichte neugierig geworden ist und an der Eigenart nichteuropäischer Kulturen immer mehr Geschmack gewinnt. So werden denn auch nicht die Aufnahmen der Expeditions- und Museumsphotographen (Khartum und Warschau, wohin die Wandmalereien verteilt wurden) zur Illustrierung verwendet, sondern die unter ganz anderen Gesichtspunkten gemachten, ausgezeichneten und das Sehvermögen des kunstbegeisterten Laien ansprechenden Photographien von Dr. Georg Gerster. Daß diese Zielrichtung des Werkes in keiner Weise die exakte wissenschaftliche Fundierung schmälert, sei schon an dieser Stelle lobend hervorgehoben.

Das 2. Kapitel (Das christliche Nubien, S. 27-39) bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte des Christentums in Nubien. Neu ist in diesen Ausführungen vor allem die Erkenntnis, daß die Gräber der sogenannten X-Gruppe von den Nobaden stammen und daß das Christentum in Nobatien ohne Zweifel älter ist als die offizielle Christianisierung dieses Reiches im Zeitalter Justinians I. Auch für die Königsliste Nubiens brachten die Funde von Faras manche dankenswerte Ergänzung.

Im 3. Kapitel (Faras, die Hauptstadt Nubiens, S. 40-47) berichtet M. von der Herkunft des modernen Namens aus dem meroitischen Phrs (Pachoras), sehr knapp von der Zeit der ägyptischen Herrschaft, etwas ausführlicher von den Bauten und der Besiedlung in christlicher Zeit, von Faras als Eparchenresidenz, ziemlich eingehend vom Ornat und von den Insignien des Eparchen, von Faras als Bischofsstadt und dem Ornat der Bischöfe, alles in allem recht instruktiv und zum Verständnis der Kirche ausgezeichnet ausgewählt.

Überraschend sind die im 4. Kapitel (Die Anfänge des Christentums in Faras, S. 48-56) aufgrund der Grabungen vorgetragenen Ergebnisse : die unterste Schicht gab eine christliche Kirche frei, die, sorgfältig abgetragen, einem Palast Platz machen mußte; die Kirche kann etwa vor die Mitte des 5. Jahrhunderts datiert werden, also in eine Zeit weit vor der offiziellen Einführung des Christentums in Nubien. Ihr folgte nach der Annahme des Christentums als Staatsreligion der Umbau einer profanen Halle am Fluß in eine Kirche, die wohl im 12. Jahrhundert völlig restauriert wurde. Unklar ist die Entstehungszeit der Südkirche, die vielleicht

als Ersatz für die älteste Kirche, die dem Palast hatte weichen müssen, errichtet wurde und deren vom Gelände bedingten schiefwinkligen Plan genau wiederholt. Schließlich bringt M. sehr überzeugend die Zerstörung des Palastes mit dem Persereinfall von 616 in Verbindung.

Kapitel 5 (Die erste Kathedrale von Faras, S. 57-64) zeigt, wie die Ruine des Palastes nun zum Bau der Kathedrale nach Erhebung von Faras zum Bischofssitz verwendet werden — der Stätte wird ihre ursprüngliche Bestimmung wiedergegeben. Sie wurde schon 651 durch einen arabischen Einfall wieder zerstört. Es gelingt M. vorzüglich, sie in Wort und Zeichnung wieder vor uns entstehen zu lassen.

Das 6. und längste Kapitel über « Die große Kathedrale » (S. 65-102) läßt uns deren Schicksal miterleben von ihrer Erbauung durch Bischof Paulos im Jahre 707 an über Änderungen unter Bischof Kyros um 870, den Brand von 926 und die Errichtung einer Ersatzkirche am Südhang, den Wiederaufbau unter Bischof Aaron im 3. Viertel des 10. Jahrhunderts, die Ausmalung unter seinem Nachfolger Petros, dem Einsturz der Kuppel und der Gewölbe nach 1169 bis zur teilweisen Wiederherstellung und dem Versinken der Reste im Sande, den der Westwind heranweht. Ein Kloster mit einer kleinen Kirche siedelte sich über ihr an, wohl im 13. Jahrhundert. Mit dem Untergang des christlichen Nubiens zerfällt auch diese Baugruppe. Diese erregende Geschichte des jahrhundertelangen Kampfes um die sich immer wieder verjüngende, immer neu mit Bildern geschmückte Kirche bis zur Resignation vor der Gewalt des Sandes wird, in allen Einzelheiten auf exakte Grabungsbefunde gestützt, fesselnd berichtet, wobei der Stilwandel der Malereien, die in mehreren Schichten übereinander gefunden wurden, in einfachen, aber treffenden Worten geschildert wird. Dieses Kapitel ist so klar und überzeugend, daß man es als den Höhepunkt des Buches bezeichnen darf. Für den Zweck, zu dem M. dieses Werk vorlegte, genügt es vollauf — die Fachwelt wird nur um so gespannter auf die Vollendung des großen Faras-Werkes warten, mit den für sie so wichtigen Einzelbeobachtungen und archäologischen Belegen.

Gehört schon das, was der Textteil bietet, zu den Dingen, von denen sich unsere Schulweisheit nichts träumen ließ — wann hätte wohl selbst der Kirchenhistoriker vom christlichen Nubien etwas gehört, es sei denn, ihm sei U. Monneret de Villards schwer lesbare (und durch die Grabungen in Faras, das darin nur zweimal kurz erwähnt wird, teilweise beträchtlich überholte) « Storia della Nubia cristiana » in die Hände gefallen? —, so schließt sich dem ein Katalog der Wandbilder mit ausführlichem Tafelteil an. Sie sind das eigentlich überraschende Novum, eine sich durch Jahrhunderterte hinziehende große Kette von Malereien erstaunlicher Qualität und Eindringlichkeit, z.T. einzigartiger Ikonographie und großer Eigenständigkeit, die für sich schon eine eigene nubisch-christliche Kunstentwicklung vor Augen führen, in seltsamer Diskrepanz zu der immer wieder unter Verwendung älterer Teile geflickten Architektur, der im Grunde wenig eigene Qualität zugesprochen werden kann, Originalität schon gar nicht. Bruchstücke anderen Ortes waren schon lange bekannt, die von der Kunst des nubischen Christentums zeugten, sie hat U. Monneret de Villard getreulich gesammelt und vorgelegt; aber nichts ist darunter von dieser Höhenlage und Entwicklungsbreite, wenig von so guter Erhaltung wie bei vielen der Malereien von Faras.

Schon dem Textteil sind 22 Tafeln beigegeben, die vor allem die Arbeiten der Freilegung, Sicherung, Abnahme usw. der Malereien, dazu Blicke in die Räume zeigen — darunter die großartige Taf. 3/4, die das Bild der drei Jünglinge im Feuerofen mit seinem oberen Teil in seinen leuchtenden Farben aus dem Sande ragend zeigt, man spürt da etwas von dem überwältigenden Eindruck, den die Ausgräber angesichts ihrer überraschenden und reichen Funde empfangen haben müssen.

Der Katalog zu den Tafeln des 2. Teiles ist sehr exakt gemacht. Aber leider fehlen einige wichtige Stücke, so der frühe, sehr schöne Michael der Südwand des zu den Treppen führenden Korridors sowie der ikonographisch hoch interessante Christus im Tondo aus der Sakristei mit der Schale mit eucharistischem Brot(?) in der Hand (Christentum am Nil, Recklinghausen 1964, Abb. 36f). Auch sähe man gerne mehr Aufnahmen von Ganzfiguren, wie M. sie schon

früher freigegeben hat (ebd. Abb. 1, 42, 45 und 46). Die Farbtafeln sind von hervorragender Qualität, in ihrem matten Druck und erstaunlich feinen Raster geben sie den Eindruck von Wandmalerei in hohem Grade genau wieder; die Schwarz-weiß-Tafeln hingegen sind z.T. ziemlich dunkel geraten, vgl. etwa Taf. 60/61, was gegenüber der das gleiche Motiv wiedergebenden Farbtafel 3/4 (s.o.) besonders unangenehm auffällt. Wer, wie der Rez., Gersters Originalaufnahmen gesehen hat, könnte sich eine bessere Wiedergabe vorstellen und ist enttäuscht. Dennoch ist, aufs Ganze gesehen, der Tafelteil geschickt ausgewählt, instruktiv und gerade in den zahlreichen Details für das Wesen und die Entwicklung der Wandmalerei in Faras sehr aufschlußreich. Nur macht er es dem Leser nicht gerade leicht, entweder ein Bild von der kunstgeschichtlichen Abfolge der Malereien oder eines vom Ensemble der Bilder und ihrem Sitz im Kirchenraum zu bekommen, denn ihre Anordnung folgt keinem klaren, erkennbaren Schema, weder einem chronologischen noch einem topographischen oder ikonographischen. Der Grund dafür wird dem Leser nicht klar, er muß sich die Malereien der einzelnen Raumteile sehr zusammensuchen, nicht weniger ihre zeitliche Abfolge. Schade!

Die Erklärungen zu den Bildern geben nach dem jetzigen Aufbewahrungsort ihren ursprünglichen Platz in der Kathedrale, ihre Maße, ihren Erhaltungszustand, ihre Beischriften und dann eine eingehende Beschreibung und ikonographische Deutung, knappe Literaturhinweise in Gestalt von Anmerkungen schließen den jeweiligen Text ab. Das wird konsequent durchgeführt und ist zu weiten Teilen sehr dankenswert. Nur die herangezogenen ikonographischen Parallelen, wo es überhaupt welche gibt, sind etwas zufälliger Art. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: wenn etwa S. 147 zu der nubischen Gewohnheit, im Bilde der Geburt Christi (warum nur « Nativität »?! Das ist ein Begriff aus der Astrologie, nicht aus der Ikonographie!) die Könige heranzureiten darzustellen, als Parallel-Beispiele nur Malereien in den Kirchen von Mistra (« in der Kirche von Peribleptos und ... in der von Pantanassia »!!!) angeführt werden, so sei auf den Par. gr. 74 aus dem 11. Jahrhundert verwiesen, der dieses Motiv schon hat. Hier wird ein Wort nötig zur Übersetzung, die manchmal, dankenswerterweise nur selten, dem wissenschaftlich durchaus ernst zu nehmenden Text Abbruch tut: die Verbalhornung der Kirchennamen tut ebenso weh wie die Wahl eines so unangebrachten Begriffes wie Nativität, so etwas hätte unbedingt vermieden werden müssen! Und in einer Übersetzung des Textes eines Wissenschaftlers slavischer Zunge hätte man doch einen slavischen Namen wie Spas Neredica richtig schreiben sollen. Das sind Kleinigkeiten, aber sie stören. Im Ganzen ist zu diesen Bilderklärungen zu sagen, daß sie zeigen, daß hinsichtlich der Ikonographie noch manche Frage einer genaueren Klärung bedürfte; wo Parallelen angeführt werden, sind sie zu knapp und auch nicht immer die treffendsten.

Die Mehrzahl aller Beischriften ist griechisch, Griechisch war auch weitgehend die Kultsprache Nubiens. Dennoch sollte man m.E. sehr vorsichtig sein mit dem Epitheton « byzantinisch ». Ich sehe nur in den frühesten Malereien gewisse Anklänge an Byzantinisches, in den späteren höchstens kleine ikonographische Einzelzüge byzantinischen Ursprungs. Für die Erhellung möglicher kunstgeschichtlicher Zusammenhänge sollte sich die künftige Forschung mehr auf die Malerei des koptischen Mittelalters und auch solcher fernerer Gebiete wie Armeniens und Syriens konzentrieren. So weit ich das jetzt schon übersehen kann, sind gewisse Kompositionsprinzipien und auch manche Stileigentümlichkeiten in jenen Kunsträumen sehr verwandt. Aber das erfordert noch eingehende Untersuchungen, die erst möglich sein werden, wenn das große Faras-Werk vollständig vorliegt.

Den Abschluß des Bandes bilden ein recht eingehender « Bibliographischer Anhang » (S. 172-184), der zu den einzelnen Kapiteln und Abschnitten des Textes die Literatur nennt, eine Liste der nubischen Könige, die Bischofsliste von Faras (nach der schriftlichen Liste in der Kathedrale, ergänzt nach Grabstelen und Inschriften) sowie ein Tafelverzeichnis. Leider fehlt ein Verzeichnis der Textabbildungen, unter denen sehr viele interessante Nachzeichnungen von

Graffiti u.ä. sind, die so bloße Verzierung bleiben, ohne daß man über ihre Bedeutung, ihren Platz, ihre Zeit usw. etwas erführe. Ein Register hätte dem Band auch wohlgetan.

Im Vorstehenden wurde manches bedauert, einiges kritisiert und so vielleicht der Eindruck erweckt, als sei die Wirkung des Bandes zwiespältig. Dem ist aber keineswegs so — nur möchte man gerne ein ausgezeichnetes Buch noch ausgezeichneter sehen, vollkommener und schon auf alle Fragen Antwort gebend. Da dieser Wunsch ebenso unbescheiden wie unerfüllbar ist, sei, was wohl schon eingangs mehrfach aufklang, nochmals gesagt : dieser Band ist ein Geschenk, für das man dem Autor nicht herzlich genug danken kann. Das große Faras-Werk wird auch für viele Wissenschaftler, die sich nicht ganz speziell mit Nubien beschäftigen, mit zu den Büchern gehören, die sie sich als Arbeitsmaterial hinstellen wollen. Für sie ist dieser Band genau wie für den interessierten Laien eine umfassende, durchaus ausreichende, erschwingliche, schöne und wirklich gute Darstellung, die zu lesen viel bleibenden Gewinn bringt und die man immer wieder mit Nutzen wird benutzen können.

Klaus Wessel

André Grabar, *Die Kunst des frühen Christentums, von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius' I.*, VIII-337 S., 315 Abb., davon 111 mehrfarbig, in-4^o, München 1967 : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Preis DM 92,-.

Ders., *Die Kunst im Zeitalter Justinians, vom Tod Theodosius' I. bis zum Vordringen des Islam*, VIII-422 S., 475 Abb., davon 136 mehrfarbig, in-4^o, München 1967 : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Preis DM 96,-.

Der unermüdlichen Feder A. Grabars sind zwei neue Bände entsprungen, die nun auch in deutscher Ausgabe vorliegen. Da sie nach Inhalt und Aufbau eine Einheit bilden, seien sie hier gemeinsam vorgelegt (es werden zur Vereinfachung die Bezeichnungen Bd. 1 und Bd. 2 gewählt). In dem von André Malraux und Georges Salles herausgegebenen « Universum der Kunst » behandeln sie die Entwicklung der christlichen Kunst vom 3. bis zum 7. Jahrhundert, also die frühchristliche und die frühbyzantinische Periode. Bei Bd. 2 ist die Wahl des Titels nicht ganz einzusehen, über seinen Inhalt gibt der Untertitel richtige Auskunft; warum wurde er gewählt? Auf den Laien, an den sich der Band wendet, dürfte der Name Justinian kaum besondere Anziehungskraft ausüben, und dem Fachmann werden falsche Hoffnungen gemacht.

Wie alle Bände dieser hervorragend ausgestatteten Reihe ihrem Wesen nach sind auch die beiden von A. Grabar in erster Linie Bildbände, bei denen der Text nur eine in die Bildwelt einführende Aufgabe hat. Die Auswahl der Bilder ist sehr instruktiv, läßt keinen Bereich des Kunstschaffens aus und gibt dankenswerterweise zahlreiche Details. Die Reproduktionen sind bestechend gut; die große Zahl der farbigen Reproduktionen in Spitzenqualität, darunter vieles, was bislang nie farbig abgebildet wurde, ist ein in keinem vergleichbaren Werk auch nur annähernd erreichter Vorzug (bedauerlich fallen nur zwei Schwarzweiß-Reproduktionen heraus, die Details vom sog. Prinzensarkophag in Istanbul, Bd. 2, Abb. 256f, die der Schönheit dieses Werkes in keiner Weise gerecht werden!). Leider läßt die Koordination von Text und Bild sehr zu wünschen übrig. Nicht nur werden Kunstwerke abgebildet, aber nicht besprochen, viel schwerer wiegt, daß — mit Ausnahme der Verweise auf die Grundrisse in Bd. 2 — an keiner Stelle des Textes auf die Abb. hingewiesen wird. Dem Fachmann bereitet das keine unzumutbare Mühe; aber die Bände wenden sich ja nicht an ihn, sondern an den kunstbeflissenen Laien. Und dieser muß sich auf dem Wege über das Register zum Gelesenen die Bilder zusammensuchen. Das geht sogar so weit, daß die Lipsantheke von Brescia in beiden Bänden

(S. 274f bzw. S. 286f), aber nicht ganz gleichartig, besprochen wird, jedoch nur in Bd. I abgebildet ist (Abb. 304-308). Sehr glücklich scheint das gerade nicht. Wie leicht hätten sich Bildverweise an den Rand setzen lassen!

Der Text, dessen flüssige und eingängige Sprache teilweise, wie ein Vergleich mit dem französischen Originaltext zeigt, den Übersetzern zu verdanken ist (N. Brotze und M. Restle), ist angenehm plaudernd, ohne oberflächlich zu werden, allerdings auch ohne allzu tief in die Problematik einzuführen. Er gliedert sich in Bd. I : Allgemeiner Überblick (Der chronologische und geographische Rahmen; Die soziale Umwelt; Die Aufgaben; Die neue Formensprache), Christliche Malerei und Plastik vor dem Edikt von Mailand (Früheste Kultstätten; Malerei; Plastik), Die Kunst des vierten Jahrhunderts (Heidnische Denkmäler; Das Werk Constantins und seiner Familie; Christliche Basiliken; Die Kirchen des 4. Jahrhunderts; Die Mosaiken von S. Costanza; Kaiserliche Repräsentationskunst; Katakombenmalerei; Malereien in heidnischen Hypogäen; Malereien im Hypogäum an der Via Latina; Grabmosaiken; Sarkophage mit szenischen Darstellungen), Schlußwort, Schriftquellen, Zeittafel, Bibliographie, Verzeichnis der Abb., Namen- und Sachregister, Karten; Bd. 2 : Einleitung; Architektur (Überblick; Rom und Italien; Gallien; Nordafrika; Ägypten; Syrien; Palästina; Mesopotamien; Kleinasien; Konstantinopel und die Küsten des Ägäischen Meeres); Malerei (Überblick; Mosaiken; Wandmalerei; Ikonen; Buchmalerei); Plastik (Übersicht; Architekturplastik); Kleinkunst und Kunsthandwerk (Elfenbeine; Metall und Glas; Stoffe); Schlußwort (Das Vermächtnis an die mittelalterliche Kunst); Pläne, Zeittafel; Bibliographie; Verzeichnis der Abb.; Namen- und Sachregister; Karten. Der Aufbau ist ganz logisch, die Beigaben, wie Zeittafeln u.ä. recht nützlich, die Bibliographien nicht ganz auf der Höhe des Möglichen. Dem recht knappen Text spürt man an, daß er aus der Summe eines erfüllten Forscherlebens geschrieben ist, auch mit all der Skepsis des Alters und der oft enttäuschten Erfahrung des Kunsthistorikers, der sich der Grenzen seiner Wissenschaft bewußt ist, aber leider nicht immer mit der aus Grabars früheren Werken gewohnten Exaktheit.

So wird man Grabars Darlegungen in Bd. I in vielem nicht folgen können, obwohl sie in ihrer sehr im Allgemeinen bleibenden Haltung nur wenig Ansatzpunkte zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung zu bieten scheinen, sondern nur die Bildauswahl ein wenig erläutern wollen. Zunächst sind einige historische Details zu nennen. G. spricht S. 3 und S. 162 von der Rückkehr der Nachfolger Konstantins zum Heidentum. Das gilt aber nur für Julianus Apostata, dessen knapp dreijährige Herrschaft die Entwicklung der christlichen Kunst im Römischen Reich überhaupt nicht gehemmt hat, während G. ein solches Aufhalten unter den Kaisern zwischen Konstantin und Theodosius I. expressis verbis behauptet. Damit wird das 4. Jahrhundert im Ansatz falsch bewertet. Es fehlt auch jeder Beweis für die These (S. 3 und 162), die arianische Lehre habe die Entwicklung der christlichen Kunst aufgehalten. Die kunstfeindliche Haltung des gemäßigten Arianers Eusebios von Kaisareia kann dafür nicht als Beweis angeführt werden, teilte er sie doch mit orthodoxen Theologen. Wenn nun gar S. 13 ein Stillstand der Kunsttätigkeit während des arianischen Streites angenommen wird, so widerspricht das ganz eindeutig dem, was wir wissen und belegen können; es sei nur an die Bautätigkeit Constantinus' II. erinnert. S. 57 ist die Formulierung zumindest ungenau, die Kirchenväter des 3. Jahrhunderts hätten die Kunst « in keiner ihrer Schriften » erwähnt; ein Hinweis auf Clemens Alexandrinus, Tertullian, Origenes; Hippolyt usw. genügt, um das zu widerlegen. Richtig ist, daß sich keine *p o s i t i v e n* Äußerungen zur Kunst in der Kirche finden, negative gibt es genug. Ebenso unscharf ist es, wenn S. 65 ausgesagt wird, « die Christen » hätten um 200 sich « von der alten Bilderfeindlichkeit » gelöst : in Theologenkreisen bleibt diese noch lange virulent, und es ist gerade das von Th. Klauser erneut aufgeworfene Problem, *w e l c h e* Christen sich den Bildern zuwandten. Erstaunlich ist auch die These (S. 68), bedeutende syrische Theologen habe es erst « sehr viel später » als in der Mitte des 3. Jahrhunderts gegeben : Ignatius von Antiocheia, Justinus Martyr (aus Nablus), Tatian und Theophilus von Antiocheia sind

die eindeutige Widerlegung. Daß die Schlacht am Pons Milvius 314 stattgefunden habe (S. 147), ist wohl ein in die deutsche Ausgabe übernommener Druckfehler. Wenn aber G. S. 150 im Zusammenhang des Kalenders von 354 vom « Übertritt des Reiches zum Christentum » spricht, so widerspricht er damit seiner eigenen (falschen) Aussage auf S. 3 und 162; abgesehen davon trat das Reich nicht zur neuen Religion über wie etwa die Kiever Rus, vielmehr wurde das Christentum zunächst nur *religio licita*, die dann bald in eine Vorzugsstellung aufstieg, ohne zunächst alleinberechtigt zu sein. G. selbst hat ja in Bd. 2 auf S. 1 Theodosius I. als den genannt, der das Christentum zur Staatsreligion gemacht habe. Allerdings stimmt auch das nicht ganz, das berühmte Religionsedikt vom Jahre 380 erging im Namen des Kaisers Gratianus als des Dienstältesten und seiner Mitkaiser Valentinianus II. und Theodosius, der diese Würde gerade erst ein Jahr innehatte. Für die Erfassung und Deutung der christlichen Kunst des 3. und 4. Jahrhunderts sind damit die geschichtlichen Voraussetzungen leider ziemlich verzeichnet.

Auch bei den kunstgeschichtlichen Aussagen G.s ist manches anzumerken. So ist die These S. 4 kaum zu bejahen, daß die ältesten Katakombenmalereien « im großen und ganzen ... der klassischen Tradition » folgten. Ebenso scheint es überbetont, wenn G. S. 32f eine steigende Vernachlässigung der Profanarchitektur nach dem Glaubenswechsel des Kaisertums feststellen zu können meint. Nicht nur die Nachrichten über Konstantinopel, sondern auch Paläste wie der in Apollonia (in der Kyrenaika), Prunkstraßen wie die Arkadiane in Ephesos, großzügige Thermenrestaurierungen wie die durch Scholastika erfolgte in Ephesos u.a.m. sprechen eine andere Sprache. Bezweifeln kann man auch, ob die einzelnen Provinzhauptstädte keine typischen Ausdrucksformen zeigten (so S. 41); das mag vielleicht für die große Kunst, die « Machtkunst » im Sinne Strzygowskis, einigermaßen gelten, in den mittleren Schichten des Kunstbetriebes und des Kunsthandwerkes machen sich jedoch zweifellos typische Sonderformen geltend, man denke nur an die sasanidischen Einflüsse in Antiocheia o.ä. Die weit geöffneten Augen sind nicht erst in der christlichen Kunst erfunden worden (so S. 47), sondern begegnen schon im offiziellen Porträt der tetrarchischen Zeit und dann besonders im konstantinischen Kaiserporträt, von wo aus sie ihren Weg in die christliche Kunst genommen haben dürften. Auf S. 54 vermißt man als eine Komponente der Spätantike die von E. Schweitzer herausgearbeiteten Traditionen der römischen Volkskunst. Ob die Cappella greca wirklich vorkonstantinisch ist (S. 72 und 89, so auch P. Testini), scheint noch unsicher. Das Bild in der Priscilla-Katakombe (Abb. 95) zeigt sicher keine *Maria lactans* (so S. 82), die Brust der Mutter ist deutlich bedeckt, und das Kind wendet den Kopf von ihr ab. Der « Gute Hirte » geht nicht auf Joh. 10, 1-21 zurück, sondern auf Matth. 18, 12-14 bzw. Lk. 15, 4-7. Hinsichtlich der Sarkophage von La Gayole (S. 134 und 136, Abb. 143) und von der Via Salaria (S. 140f, Abb. 144f) wird man mit Th. Klauser an ihrer Christlichkeit kaum mehr festhalten können. Was das Datum von Piazza Armerina anlangt (S. 134), möchten wir uns anders als G. entscheiden und den tetrarchischen Ansatz vorziehen. Die Geburtskirche in Bethlehem ist sicher nicht in großen Teilen ihres heutigen Bestandes konstantinisch (so S. 169), und die Lateransbasilika hatte ausweislich der letzten Grabungen kein Querhaus (S. 173). Das « Bild des Verstorbenen » auf Lat. 128 zeigt eindeutig eine Frau, außerdem ist der Sarkophag (Abb. 266f) sicher nicht christlich, ebenso wenig auch der Sarkophag der Curtia Catiana (Abb. 265) trotz der IN PACE-Formel, die nur die Verwendung eines heidnischen Sarkophages für christlichen Zwecke beweist — was ja nicht selten vorkam. Schon im 3. Jahrhundert ist das Relief Hauptträger der plastischen Entwicklung, man kann also kaum dem Christentum des 4. Jahrhunderts die Schuld am Nachlassen der statuarischen Plastik geben, ganz abgesehen davon, daß Porträt und Porträtstatue ungebrochen weiterleben. Zu den Abb.-Unterschriften muß man fragen, ob angesichts der jungen Brut im Nest und der Blütenpracht Abb. 93 wirklich als « Winter » tituiert werden darf; der Koloß von Barletta (Abb. 15 und 211) stellt sicher nicht Valentinian I. dar, denn in die Porträtentwicklung des 4. Jahrhunderts fügt er sich absolut nicht ein; Abb. 189 zeigt die profane Basilika in Ephesos, die Vorläuferin der Marienkirche, noch vor ihrer Umgestaltung zur Kirche.

Zu Bd. 2 ist weniger anzumerken. Die Kuppel im Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna ist eindeutig jünger als das Oktogon (zu S. 20), wie der Rest eines Stuckgesimses oberhalb der Kuppel beweist. Die große Menas-Basilika (S. 39) ist neuesten Grabungen zufolge erst aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und nicht arkadianisch. Trotz G. Forsyths Zweifeln kann man von Meriamlik keineswegs so sicher sagen, die Kirche war « bestimmt keine Kuppelbasilika » (S. 61) — das Gegenteil ist ebenso wenig sicher auszusagen, die Frage ist offen. Zu S. 106 wäre Misis nachzutragen, wo schon um 400 christliche Szenen (Samson-Zyklus u.a.) auf dem Fußboden auftreten. H. Georgios in Thessalonike war nicht das Grabmal des Galerius (S. 131), sondern sein Thronsaal. Im Apsismosaik von H. David ebd. (Abb. 141) sitzt Christus nicht auf einer Lichtwolke, sondern auf einem Regenbogen. Das Mosaik der Sinai-Kirche ist nicht um 600 (S. 135), sondern 565/566 entstanden. Für die Fragmente in S. Aquilino in Mailand (Abb. 174) würde ich die Deutung auf die Himmelfahrt des Elias der auf Christus als wahre Sonne (S. 158) vorziehen. Daß es vor dem 6. Jahrhundert keine illuminierte christliche Handschrift gegeben habe (S. 197), wird durch die Quedlinburger Itala-Fragmente widerlegt. Die Patenen von Riha und Stuma tragen die Stempel Justins II., sind also sicher keine provinziellen Arbeiten (so S. 316). Die palästinensischen Ampullen (ebd.) sind m.W. aus Blei und nicht aus Silber. Schließlich ist die Antithese, zum Westen gehöre die Basilika, zum Osten der Zentralbau (S. 338), beim heutigen Stande der Forschung so schroff nicht mehr aufzustellen: die Basilika hat es auf dem Balkan immer gegeben.

Die Liste der Einwände ist lang geworden. Sie zielen bei Bd. 1 auf die Grundanschauung G.s, die wir nicht teilen können, da sie auf nicht tragfähigen, weil z.T. irrtümlichen, z.T. unbeweisbaren Grundlagen ruht. Das hindert nicht, einzelne Partien für ganz ausgezeichnet zu halten, so z.B. auf S. 145 die Einführung in die konstantinische Kunst und S. 171 die Ausführungen über die Basilika. Diese Hinweise ließen sich sehr vermehren, aber in einer Rezension kommt ja notwendig die Kritik stets mehr zu Worte als das Lob. Im Ganzen ist der Eindruck beider Bände etwas zwiespältig: man darf die geschlossene Komposition, die Souveränität der Denkmälerkenntnis und die Konsequenz des Urteils bewundern, auch wenn man die Ausgangsposition nicht teilen kann; aber man muß mit einem gewissen Bedauern feststellen, daß manches neuere Forschungsergebnis ignoriert worden ist und daß der Text leider der Leserschaft, die angesprochen werden soll, den Dienst nicht im vollen Umfange leistet, den man bei solchen aufwendigen Bänden erwarten möchte: exakte Orientierung. Dennoch stellen die beiden Bände ohne Zweifel den krönenden Abschluß der Arbeit einer Generation dar, die die frühchristliche und byzantinische Kunstgeschichte zu ihrem heutigen Range erhoben hat. Für uns Jüngere sind sie ein unüberhörbarer Aufruf zu neuer Durchdenkung und Durcharbeitung der Werdezeit christlicher Kunst in Europa. Und an dem reichen und schönen Bildmaterial können sich alle Benutzer beider Bände erfreuen, da gibt es z.Zt. nichts Besseres.

Klaus Wessel

Friedrich Gerke, *Spätantike und frühes Christentum* (Kunst der Welt. Ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen. Die Kulturen des Abendlandes), 279 S., 55 Farbabb. im Text, 21 Zeichnungen im Text, 24 Schwarz-weiß-Abb. auf Taf., Baden-Baden 1967: Holle Verlag.

Die Besprechung eines nachgelassenen Werkes seines Lehrers ist für einen Rez. eine ebenso schwierige wie schmerzliche Aufgabe, auch und gerade dann, wenn beider Wege seit langem auseinandergeführt haben. Wenn ich dennoch Fr. Gerkes letztes Buch zu rezensieren unternehme, so aus dem Gefühl der Verpflichtung meinem einstigen Lehrer gegenüber, weil dieses

Buch in der vorliegenden Form geeignet wäre, sein Andenken in Fachkreisen in einer Weise zu verdunkeln, die er nicht verdient hat.

Getreu dem Untertitel der Reihe gibt G. keine Stilgeschichte der spätantiken u. altchristlichen Kunst, sondern in Erweiterung seines 1940 in der Zeitschrift für Kirchengeschichte erschienenen Aufsatzes «Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst» eine geistige Ausdeutung und den Versuch, mit Hilfe der von ihm «Spurenforschung» genannten Methode ikonographischer Rekonstruktion möglichst viele von ihren ursprünglichen Themen bis in deren Anfänge zurückzuverfolgen. Dabei bewegt er sich ganz in dem ihm gewohnten, durch seine theologische Vorbildung mitbestimmten Rahmen und zeigt sich von den Gedanken der Sozialgeschichte der Kunst im Sinne A. Hausers leider völlig unberührt, wie denn auch die politischen Grundlagen nicht eben sehr zu Worte kommen.

G. teilt seinen Stoff in fünf Kapitel, die die Zeit vom beginnenden 3. bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts umspannen. Im I. Kapitel «Anfänge (vor Konstantin)» (S. 9-49) gibt er zunächst seine seit 1940 bekannte Periodisierung der Zeit von 190 bis 310 anhand der heidnischen Sarkophage und eine eindringliche Schilderung ihres geistigen Hintergrundes. Ist schon seine Generationencharakterisierung eine starke, aber vielleicht nötige Vereinfachung, die nicht in jeder Hinsicht haltbar ist, da die den einzelnen Generationen zugewiesenen Sarkophagtypen teilweise über die ihnen so gesetzten Grenzen hinaus weiterleben und innerhalb dieser Grenzen — gut zu verfolgen an den Schlachtensarkophagen — doch recht wichtige Wandlungen durchmachen, ist also diese Gliederung zwar bestechend, aber doch recht einseitig, etwas gewaltsam und nicht ganz überzeugend, so wird einem bei der Deutung der jeweiligen geistigen Hintergründe doch etwas hange: woher weiß man das eigentlich so genau? G. recurriert nicht auf literarische, religionsgeschichtliche oder philosophische Quellen (seine Verweise auf den Neuplatonismus bleiben sehr im Allgemeinen). Man kann sich des Gefühles nicht erwehren, daß hier der Eindruck, den die Kunstwerke auf seine begeisterungsfähige und impulsiv einfühlsame Seele gemacht haben, bestimmender war als eine exakte geistesgeschichtliche Analyse. Wenn G.s Schau dennoch packt und beeindruckt, so kommt das aus ihrer Geschlossenheit und seiner festen Überzeugung, die aus jedem Wort spricht — und aus seiner Wortgewalt, die ihm zur Verfügung stand. Das will nicht sagen, daß seine Deutung falsch ist, sie deckt sich schon in vieler Hinsicht mit dem, was die religions- und kirchengeschichtliche Forschung erarbeitet haben; aber sie läßt die wachsende Orientalisierung des religiösen Bereiches ebenso unerwähnt wie die gewollte Romanitas der illyrischen Kaiser und die monotheistischen Bestrebungen der Spätantike, die in Aurelians Einsetzung des Sol invictus als Reichsgott gipfelten. Außerdem stellt sich die Frage: läßt sich das 3. Jahrhundert allein anhand der Sarkophage beurteilen? Man vermißt, abgesehen von raschen Hinweisen, ein Eingehen sowohl auf die offizielle Plastik (der Severus-Bogen und die Dezennalienbasis z.B. werden nicht einmal genannt) und das Porträt als auch auf die Architektur. So muß man, trotz vieler sehr guter und absolut treffender Bemerkungen feststellen, daß die heidnische und profane Kunst des 3. Jahrhunderts noch jener Darstellung harren, die der Titel des Buches anzukündigen scheint.

Auch die anschließende Behandlung der Anfänge christlicher Kunst bringt gegenüber dem Aufsatz von 1940 nichts wesentlich Neues, ja, sie ist bedauerlicherweise nur ein Auszug der damaligen Darlegungen. In ihr macht sich ein Prinzip der Reihe recht störend bemerkbar: der Verzicht auf eine größere Zahl von Schwarz-weiß-Abb. (die beigegefügt 24 Abb. im Bildanhang sind zudem bemerkenswert dürftig reproduziert und in einem Fall, Abb. 9, nicht einmal mit der Angabe versehen, aus welchem Sarkophag das Detail stammt), der nur teilweise durch die wirklich guten Farbtafeln ausgeglichen werden kann. Die Folge gerade für Kap. I ist, daß an das Vorstellungsvermögen des fachlich nicht vorgebildeten Lesers zu große Anforderungen gestellt werden, weil von einer großen Zahl von Sarkophagen und Katakombenmalereien die Rede ist, die nicht abgebildet werden — manchmal unter der offensichtlichen Voraussetzung,

der Leser kenne sie so genau wie der Autor. Und Abb.-Nachweise fehlen nach der Regel der Reihe auch. Damit kann also letztlich nur der Fachmann wirklich etwas anfangen.

Ist das schon etwas enttäuschend, so befremdet, daß G. von manchen Ergebnissen neuerer Forschung keine Notiz genommen hat, wie z.B. von Th. Klausers seit Jahren laufend veröffentlichten hochwichtigen « Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst ». Sein Name taucht, wie viele andere, im Literaturverzeichnis nicht einmal auf, das in seiner Dürftigkeit und Zufälligkeit kaum von G. selbst zusammengestellt sein kann, fehlt doch sogar ein von G.s gerade für « Laien » gedachtes, nicht unwichtiges Buch « Das heilige Antlitz. Köpfe altchristlicher Plastik » (Berlin 1940), ganz zu schweigen von einigen seiner bedeutenden älteren Aufsätze. Wenn man aber Klausers sehr fundierte und kritische Aussagen berücksichtigt, so fällt allerlei von dem weg, was für G. die Frühgeschichte der christlichen Sarkophagplastik ausmacht. Als sicher nicht christlich werden wir trotz liebgewordener Gewohnheit aufgeben müssen : die Riefelwannen mit Hirten und Löwenprotomen (S. 33), den Hirten zwischen Todesgenien (S. 34), die Sarkophage von La Gayolle und von der Via Salaria (S. 35f), Sarkophage mit der Orans zwischen zwei Hirten (S. 39), zumal wenn einer von ihnen bärtig ist, den Sarkophag Lat. 150 (S. 40) und überhaupt Sarkophage mit dem « Hirtenparadies ». So lange nicht für jedes Stück der zwingende Nachweis christlicher Provenienz erbracht wird, müssen wir es mit Klauser aus den christlichen Sarkophagen ausscheiden. All die genannten Stücke einfach mit einzubeziehen, weil man das seit de Rossi und Wilpert so tat, geht nicht mehr an, und sie gar für eine älteste christliche Ikonographie auszuwerten, ist nicht mehr zulässig. Was dann über Sarkophage mit christlichen Szenen folgt, seien es solche aus dem Alten oder aus dem Neuen Testament oder aus beiden, ist sehr überzeugend, und der Eintritt Christi in die Plastik wird sehr deutlich gemacht. Leider fehlen die einst von G. mit Recht herausgestellten spättetrarchischen Jairus-Sarkophage, die für die geistige Haltung in der letzten Verfolgung so überaus bezeichnend sind.

In einer Deutungsfrage kann ich mit G. nicht konform gehen, bei der Erklärung der Orans in der Lucina-Gruft (Abb. S. 27) als « Verkörperung der dem Tode verfallenen Menschheit » (S. 29). Jede Bezugnahme auf die Euche in El Bagawat ist des zeitlichen Abstandes, des anderen Kulturraumes und des völlig abweichenden Bildzusammenhanges wegen sowieso kaum zulässig. Bei der Deutung des römischen Deckenbildes muß man m.E., wie überhaupt in der altchristlichen Kunst, den ekklesiologischen Charakter mehr berücksichtigen und in der Orans die sponsa Christi, also die Kirche, erkennen, die ein adäquates Pendant zum Pastor bonus mit dem imperialen Gestus auf dieser Decke wäre. Dieser Pastor bonus leitet sich trotz G.s Protest aus dem antiken Widderträger ab, wie Th. Klauser gezeigt hat; dieser ist nicht bukolisch zu verstehen, wie G. meint, sondern als Personifikation der Philantropia, wie Klauser ebenfalls nachwies. Aus einer solchen kann sich die christliche Symbolfigur sehr wohl und ohne Schwierigkeiten umdeuten lassen.

Kap. II « Konstantin bis Gratian. Das Schicksalsjahr 313 in der reichsrömischen Kunstgeschichte » (S. 51-120) bringt die Ideengeschichte der christlichen Kunst des 4. Jahrhunderts, nicht ohne gelegentlich recht weit in den Stoff des folgenden Kap.s hinüberzugreifen. Das Wesen der Entwicklung christlicher Kunst nach dem Heraustreten der Kirche aus der Illegalität und während ihres Hineinwachsens in die Rolle der bevorzugten Religion scheint mir im Ganzen richtig gesehen, wenn auch die mit großem Eifer betriebene « Spurensforschung », also die Rekonstruktion zentraler Bildmotive bzw. Programme aus ihrer Spiegelung in Katakombenmalereien, Werken der Kleinkunst, usw., manchmal allzu stark sich der Haltung der Ikonodulen nähert, möglichst viel, wenn nicht alles in die Zeit Konstantins zurückzuführen. Hier mag man in vieler Hinsicht anderer Meinung oder auch im Zweifel sein, aber die Methode, so wenig neu sie ist, ist sicher richtig, und G.s Ergebnisse sind anregend und der ernsthaften Diskussion wert.

Auch zu diesem Kap. sind einige Einwände nötig. So erscheint mir nach allem, was E. Dinkler u.a. erarbeitet haben, ausgeschlossen, die crux gemmata in konstantinische Zeit zurückzuführen

(S. 53). Die Darstellung des Kaisers mit dem Labarum, der den Fuß auf den Nacken des Besiegten, einer Schlange o.ä. setzt, ist wohl erst den Söhnen Konstantins zuzuschreiben, für ihn ist nur das auf einer Schlange stehende Labarum ohne Kaiser überliefert (ebd.); zur konstantinischen Münzikonographie wäre unbedingt die Arbeit von M.R. Alföldi heranzuziehen! Was mit den vortheodosianischen Triumphsäulen (S. 54) gemeint sein kann, weiß ich nicht, es sei denn, die Vorsilbe « vor » sei zu streichen, dann würde auch die Aussage stimmen. Auf Lat. 171 (S. 58) schläft der eine der beiden Soldaten, man kann sie also kaum als Kreuzwache ansprechen; die richtige Lösung scheint mir hier Dinkler gefunden zu haben: das Kreuz ist « Scheide zwischen Tod und Leben », verkörpert durch den zur Rechten des Kreuzes unter Sol sitzenden, aufblickenden Soldaten und den zur Linken unter Luna schlafenden. Die Rückführung der Gebeine der Apostelfürsten aus S. Sebastiano zum Vatikan bzw. zur Via Ostiense (S. 60 und 77) hat vielleicht nie stattgefunden, weil die Meinung ihrer Überführung nach S. Sebastiano auf einer Fehlinterpretation beruhen kann, wie Klausner zeigte; so apodiktisch, wie G. es tut, kann man sie heute nicht mehr behaupten: mehr als eine mögliche, von einem so bedeutenden Kenner wie A.M. Schneider hart bestrittene, Hypothese ist sie nicht; im Grunde bleibt die ganze Frage ein Rätsel (Klausner). Woher wissen wir, daß in konstantinischen Basiliken zwischen den Fenstern frontale Heiligenfiguren standen (S. 66)? G. macht das nicht einmal durch Spurenforschung deutlich, sondern behauptet es schlicht. Die Annahme, die Evangelistentondi in Istanbul stammten aus der konstantinischen Apostelkirche (S. 67), hat keinerlei Beweise für sich. Man kann es wohl kaum so sagen, daß Galla Placidia aus Ostrom kam und « Anspruch auf die weströmische Augustawürde » erhob, zumindest ist es unglücklich formuliert: sie hatte 421/22 vor ihrem Bruder Honorius zu ihrem Neffen Theodosius II. aus Ravenna fliehen müssen; seit Frühjahr 421 war sie Augusta; nach Honorius' Tode 423 und der Ausrufung des Johannes zum Kaiser anerkannte Theodosius das Erbrecht seines Veters, des Sohnes Gallas, und sandte Mutter und Sohn mit einem Heer nach Italien, wo sie die vormundschaftliche Regierung übernahm. Die Tatsachen klingen also sehr anders, bei G. liest es sich doch allzu sehr nach Anmaßung einer herrschsüchtigen Frau. Daß sie übrigens die « Wiederherstellung der Einheit des Imperium Romanum Christianum » erstrebte, ist angesichts ihrer erfolglosen Bemühungen, das auseinanderfallende Westreich zusammenzuhalten, eine erstaunliche Behauptung. S. Vitale in Ravenna ist nicht Justinians Palastkirche gewesen (ebd.), sondern eine vom Bischof von Ravenna und einem Bankier gestiftete Märtyrermemorie. Der Unterschied zwischen Mutter Gottes und Hl. Jungfrau ist mir nicht klar (ebd.), ich hielt bislang beides für Ehrennamen Mariae. Die *crux invicta* zu einem Bestandteil konstantinischer Apsisprogramme zu erheben (S. 81), scheint die Spurenforschung zu überfordern. Die Dinklersche Deutung von Lat. 171 (s.o.) legt sepulkralen Ursprung nahe (der schlafende Soldat kommt auch sonst häufig gerade auf älteren Darstellungen der *crux invicta* vor, z.B. auf dem Sarkophag in S. Valentino, Lat. 164, einem Stern-Kranz-Sarkophag in Arles u. einem in S. Sebastiano u. sogar auf dem fraglichen Stück in S. Ambrogio in Mailand). Daß die bischöfliche Verfassung der Kirche in konstantinischer Zeit neu gewesen wäre (S. 82), ist schlechthin falsch; sie geht ins 2. Jahrhundert zurück; und daß sie « die eigentliche Verwaltung des Imperiums ordnete » (S. 82f), kann nur Kopfschütteln hervorrufen: mehr als eine teilweise Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit und die Genehmigung der *provocatio* vom staatlichen zum bischöflichen Gericht hat Konstantin nie verfügt. Eine konstantinische Kirchenstiftung für Alexandria (S. 83) ist nicht überliefert, nur Lokaltraditionen, die einzelne Kirchen auf Helena zurückführen. S. Croce in Rom (S. 85) war kein Neubau, sondern die Adaption eines Palastraumes für den christlichen Kult, unterlag also anderen Baunotwendigkeiten; sie fand nicht 337, sondern um 350 statt, vielleicht durch Constantius II. Das Baptisterium der Marienkirche in Ephesos (S. 91) ist kein Oktogon im Sinne dessen bei S. Tecla in Mailand. Die Kreuzkuppelkirche wird sich schwerlich als konstantinische « kaiserliche Neuschöpfung » (S. 93) erweisen lassen. Das Johannes-Grab in Ephesos war kein « engräumiger Quadratbau » (S. 94), sondern ein quadratischer Zentralbau mit vier Eckstützen. Daß die

Apostelkirche in Konstantinopel das Vorbild für Bauten mit «schwingendem Außenumriß» war (S. 97), ist eine durch nichts zu erhärtende Vermutung.

Um nicht den Anschein ausschließlichen Mäkels zu erwecken, sei herausgehoben, was bes. zusagt: die Deutung des Triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom (S. 69), der neue Sinn, der der Szene der «Arbeitszuweisung» abgewonnen wurde, und die durchaus erwägenswerte neue Erklärung der «Verleugnungsansage» (S. 101) aus der «römischen Heeresordnung», die den Sinn dieser arg gequälten Szene aufhellen könnte.

Das III. Kap. heißt «Die theodosianische Zeit» (S. 121-183) und umfaßt die Periode vom Kaisertum Theodosius' I. bis zum Königtum Theoderichs. Dazu eine kleine Datenkorrektur zu den erste Zeilen: Theodosius wird 392 Alleinherrscher, nicht 391, die heidnischen Kulte werden nicht 382 verboten und das Christentum 391 durch Theodosius zur Staatsreligion erklärt, vielmehr erheben es Gratian, Valentinian II. und Theodosius im Religionsedikt von 380 zur allein gültigen Reichsreligion, verbietet Theodosius 381 den Übertritt zum Heidentum und legt Gratian 382 den Titel «pontifex maximus» ab. G. schildert dann kurz die heidnische Oberschicht Roms und ihren Gegenspieler Ambrosius von Mailand, kennzeichnet knapp, aber treffend die veränderte kulturelle und kirchliche Situation, betont das Zurücktreten Roms und das Aufblühen Triers (das ja eigentlich 392 bereits zu Ende war) und Konstantinopels, die neue Kaiseridee und ihre Ikonographie, streift die Porträtplastik, die Münzikonographie, die Bedeutung der *crux hastata* und der christlichen *Victoria*, um sich dann der christlichen Kunst zuzuwenden. All das ist richtig, nur vielleicht etwas zu andeutend, zu wenig ausgeführt für Uneingeweihte. Umso ausführlicher ist dann der Versuch, die christliche Kunst eines für sie so bedeutenden Jahrhunderts ideengeschichtlich zu erfassen, für den voll und ganz das Gleiche gilt wie für das vorausgehende Kap.: es ist bestechend, wenn auch unsystematisch vorgetragen, erstaunlich reich an Einzelwissen und sicher in vielen, ja den meisten Zügen der Gesamtschau richtig. Da gedruckte Vorarbeiten G.s zu dieser Periode nicht vorliegen, wird man dankbar sein für das, was er zu sagen hat, auch wenn man nicht immer zustimmen kann, weil er immer anregend ist und neue Fragen stellt.

Auch hierzu sind einige Zweifel anzumelden. Es klingt S. 126, als sei das Kreuz bereits im 5. Jahrhundert auf das kaiserliche Diadem gesetzt worden; das geschah aber erst im späten 6. Jahrhundert, vor Tiberios (578-582) läßt es sich nicht nachweisen (unsere sicherste Quelle ist dafür die Münzglyptik). Wenn G. S. 149 das Diadem der Licinia Eudoxia als ein Kreuz tragend nennt, so kann das wohl nur ein Irrtum sein, ihre Medaillons zeigen ein sternförmiges Juwel. Die Datierung der Fragmente von Weinlaubsäulen mit Szenen in Istanbul in die «Zeit des jungen Theodosius» (II.) scheint allzu früh (S. 130), ebenso dürfte «um 490» für die Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna (S. 187) um etwa 30 Jahre zu früh angesetzt sein. Sehr fraglich ist, ob S. Croce in Ravenna eine Basilika war (S. 147), nach den Resten und den Ergebnissen verschiedener Grabungen war es eine kreuzförmige Hallen- oder Saalkirche; das von G. als Pendant zum «Mausoleum der Galla Placidia» geforderte zweite Oratorium ist m.W. archäologisch nicht nachgewiesen; da das Laurentius-Oratorium ein späterer Anbau ist, ist es auch keinesfalls unbedingt zu fordern. Übrigens ist G.s Hinweis auf die Prozession in S. Apollinare Nuovo ungenau: nur Martin trägt den Purpurmantel, Laurentius hingegen eine goldene Tunika, und ein «kaiserliches Diadem» halten nicht nur diese beiden, sondern auch Clemens und Polykarp, während bei Hippolyt, Paulus, Gervasius, Protasius und Felix die Form der *coronae* dem sehr nahe kommt; Martin und Laurentius sind also vor ihren Genossen nicht durch ihre *coronae* ausgezeichnet. Die judenchristlichen Gemeinden und ihre Breiträume in Mesopotamien und Kleinasien sind eine kirchengeschichtliche Unmöglichkeit (S. 150), echte Judenchristen gab es seit dem späten 1. Jahrhundert nur im Transjordangebiet. Die Konzilskirche von Ephesos war keine Kuppelbasilika (S. 153), erst ihre Nachfahrin des späten 6. oder 7. Jahrhunderts bekam diese Gestalt. Das Kästchen von Pola schließlich (S. 186) halte ich nicht

für werkstattgleich mit den Londoner Passionstäfelchen und ihren Verwandten, sondern für römisch.

Während leider die oströmische Plastik allzu knapp weggekommen ist (es fehlen z.B. so wichtige Stücke wie die Fragmente in der Dumbarton Oaks Collection und im Wellesley College, die Platten von Taşkasap und die Stücke in Bursa), sind die Bemerkungen über die figürliche Bauplastik in Konstantinopel (S. 130) ein wertvoller Hinweis, durch den man sich an Gregor von Nazianz (or. 18, 39) und seinen Hinweis auf Plastik in einer Kirche erinnert fühlt.

Das beste Kap. ist das IV. : « Das justinianische Zeitalter » (S. 191-227), das sehr konzentriert, von wenig Abschweifungen durchbrochen, aus einem Guß und gut formuliert ist. Es gelang G., diese überaus wichtige Zeit (bis zum Ende des 6. Jahrhunderts) in den Griff zu bekommen. Anzumerken ist, daß die Genese der Kreuzkuppelkirche auf S. 200 im krassen Widerspruch zu S. 93 dargestellt wird : war sie dort ein kaiserlicher Schöpfungsbau (Trier), so entsteht sie hier « in Wechselwirkung mit Bauideen der iranischen Feuerheiligtümer ». Diese, zuletzt wohl von K. Erdmann vertretene, These geht einseitig vom Grundriß aus und beachtet nicht, daß beim Feuerheiligtum vier Tonnen parallel zu den Außenmauern die Kuppel umziehen, bei der Kreuzkuppelkirche aber von der Mitte der Außenmauern vier Tonnen zur Kuppel stoßen und sie tragen, was eine völlig andere Raumlösung ergibt. Die Koimesis-Kirche von Nikaia gehört einem anderen Bautyp an und sollte hier nicht hineingemengt werden. Der Umbau der Grabeskirche von Bethlehem (S. 201) scheint nicht justinianisch zu sein, sondern spätes 5. Jahrhundert (M. Restle). Angesichts der Erhaltung heidnischer Tempel und der tausendjährigen Vorgeschichte Konstantinopels kann man nicht sagen, die Stadt habe « keinerlei heidnische Vergangenheit » gehabt, und daraus Folgerungen ableiten (S. 203). In einer Datierungsfrage wird man G. nicht zustimmen wollen, wenn er nämlich die Erzengel in S. Apollinare in Classe ins 7. Jahrhundert setzt (S. 210).

Den Abschluß bildet das kurze V. Kap. : « Das Ende — die Dynastie des Heraklius » (S. 229-241), in dem G. auch mit manchen wichtigen Erkenntnissen auf die Ikonen zu sprechen kommt und das Phänomen des Silbers mit seinen heidnischen Motiven klug ausleuchtet. Das Kap. steht auf der Höhe des IV. Hier möchte ich nur bezweifeln, ob die Bischöfe in S. Apollinare in Classe wirklich mit den Mosaiken der Mitte des 7. Jahrhunderts gleichzeitig sind, die übliche Datierung ins 6. scheint mir richtiger (S. 240), auch wenn ihre Spätdatierung noch so schön in das von G. gezeichnete Bild der Ikonenmalerei paßt. Ebenso ist die absolute Sicherheit, mit der Castelseprio (S. 239) als herakleianisch hingestellt wird, nicht angebracht — so weit ich sehe, neigt heute die überwiegende Mehrzahl der Forscher dem 8. Jahrhundert zu, wenn nicht gar erst dem 9. Jahrhundert.

Das Buch ist anregend und spannend, wenn es auch oft zum Widerspruch reizt. Wer G. je im Kolleg gehört hat, fühlt sich lebhaft an seine Vortragsart erinnert — wer ihn nur aus seinen Büchern kennt, wird erstaunt und vielleicht sogar erschreckt sein über die mangelnde Systematik, die Fehler, die betonte Sicherheit des Wissens nicht selten gerade da, wo wir leider keineswegs so Sicheres wissen. Beide Arten von Lesern aber wird der sehr zwiespältige Eindruck verwundern, mit dem sie das Buch aus der Hand legen, weil sie sich der Lücken und Schwächen immer wieder bewußt werden müssen, wenn sie gerade eine überzeugende Stelle hinter sich gebracht haben. Man schwankt zwischen Bewunderung und Enttäuschung ständig hin und her. Und selbst die, die den Lehrer und Forscher Gerke mit all seinen Meriten trotz all seiner Schwierigkeiten geachtet haben, selbst wenn sie andere Wege suchten, können sich dem Eindruck nicht entziehen, daß ihnen hier nicht die Summe eines Forscherlebens geboten wird. Woran liegt das ?

Wer, wie der Rez. vor fast einem Menschenalter, die Entstehung von Büchern G.s miterlebt hat, kennt seine Arbeitsweise. Der erste Entwurf wurde in einem Zuge niedergeschrieben, sprudelte aus seinem überquellenden Temperament und war lebendig, voller hingeworfener geistreicher Bemerkungen wie voller Ungenauigkeiten, ließ eigentlich keinen Neben- und

Abweg aus, verlor sich hier in Einzelheiten und ging dort über Dinge, die der Nachprüfung bedurften, hinweg. Dann begann die Überarbeitung, der ersten folgten nicht selten noch in Korrektur und Umbruch sehr tief eingreifende weitere. Sich der Vorläufigkeit des Entwurfes vollauf bewußt, prüfte G. alle Einzelheiten, alle Zitate (oder ließ sie durch seine Schüler nachschlagen), straffte die Anordnung, systematisierte das Hingeworfene, baute wieder und wieder um, fügte zu, strich heraus, schrieb ganze Abschnitte, ja Kapitel neu. Die Entstehung eines Buches war für ihn nicht mit dem Manuskript abgeschlossen und der Rest nur editorische Technik, vielmehr ging er bis zum Ausdruck des Umbruches schöpferisch weiter, gewiß für die Verleger keine angenehme Methode, für den Autor aber eine Notwendigkeit, um die Fülle seiner nach allen Seiten strebenden und nicht selten wuchernden Gedanken in eine geordnete Form zu zwingen, die vor ihm selbst und vor dem Leser bestehen konnte. Ob ihm das immer gelang, ist umstritten, daß er es heißen Herzens und ehrlichen Willens erstrebt hat, unbestreitbar.

Allem Anschein nach haben der Hrsg. und seine Mitarbeiter diese Arbeitsweise nicht gekannt, zumindest haben sie aus ihr nicht die selbstverständlichen Konsequenzen gezogen. Der Hrsg. spricht in seinem Vorwort von der «konzentrierten Fertigstellung des Manuskriptes» und schreibt: «In einem letzten Anlauf wurde die Arbeit bewältigt» (S. 5). Das zeigt deutlich, daß dieses Buch so entstand, wie wir oben skizzierten. Was der Hrsg. in der Hand hatte, als G. starb, war der Rohentwurf. Nun hätte die Durcharbeitung, endgültige Formulierung und Ordnung folgen müssen. Da der Tod G. diese Aufgabe aus der Hand nahm, wäre es Sache des Hrsg.s und sorgfältig ausgewählter, sachkundiger Mitarbeiter gewesen, sie zu übernehmen. Das geschah nicht, nicht einmal dem auch nur oberflächlich Fachkundigen auffallende Irrtümer und Erinnerungsfehler wurden berichtigt, die verba magistri waren offenbar sakrosankt und wurden «als sein Vermächtnis der Öffentlichkeit übergeben».

Zur Erhärtung dieses Vorwurfs seien einige gravierende Beispiele angeführt: auf S. 12 (ebenso S. 43, 63 und 108) wird das Toleranzedikt von 311 Licinius zugeschrieben, statt dem ältesten und allein zuständigen Galerius, also dem unbedeutendsten Mitglied der letzten Tetrarchie; auf S. 53 liest man von der Darstellung der christlichen Kaiseridee auf Kontorniaten, die wir seit A. Alföldis Arbeit als Propagandamittel des heidnischen Senates von Rom kennen — gemeint sind Medaillen; auf S. 60 (ebenso S. 63, 83 und 85) wird der Lateransbasilika Konstantins ein Querhaus zugeschrieben, obgleich Grabungen nachwiesen, daß es ein solches nicht gab; S. 84 wird der römische Kern des Trierer Domes als konstantinisch bezeichnet, obwohl er später richtig dem gratianischen Umbau zugewiesen wird; ebd. entsteht durch unglückliche Formulierung der Eindrücke, als sei die heutige S. Agnese f.l.m. konstantinisch; S. 80 stellt das Christus-victor-Mosaik der Capella arcivescovile in Ravenna hinter den Altar, später wird es richtig als im Vorraum befindlich bezeichnet; S. 83 werden die konstantinische Grabeskirche und die Geburtskirche unter den Querhausbasiliken aufgezählt, obwohl spätere Ausführungen G.s das widerlegen; auf S. 100 steht «Stuck», wo es «Tuff» heißen muß; S. 108 findet sich die scheußliche Form «Cherubinen»; S. 121 wird Rom als weströmische Residenz bezeichnet, das war Mailand; S. 135 begegnet die unmögliche Formulierung «genischte Apostel» für Apostel in Nischen (nach G.s sonstiger Verwendung von «genischt» ergäbe sich hier, daß die Apostel durch Nischen erweitert wurden); S. 141 stehen als Regierungsjahre des Honorius 418-422, er war von 395-423 Kaiser; Bauherr von S. Sabina war nicht der römische Bischof (S. 144), sondern der Presbyter Petrus; S. 171 werden die «Trompen» (so statt Pendentifs) der H. Sophia in Konstantinopel mit den vier Wesen geschmückt, es finden sich dort Cherubim; das S. 177 erwähnte Berliner Petrus-Fragment stammt nicht von einem Sarkophag, sondern von einer Schrankenplatte; S. 180 wird als Kaiser des Diptychon Barberini Anastasius erklärt, S. 187 Justinian für möglich gehalten; das Diptychon gilt S. 188 als Einband einer Kaiserbibel, einige Zeilen später als Einband einer Kriegsgeschichte; S. 202 wird die Johannes-Kirche in Ephesos trotz ihrer sechs Kuppeln als «älteste Fünfkuppelkirche der Welt» bezeichnet (gemeint ist etwas

Richtiges : sie ist der erste der Bauten in Kreuzform mit Kuppelreihung); ebd. wird die Apostelkirche in Konstantinopel als Kreuzkuppelkirche bezeichnet, dieser terminus aber bezeichnet den Bautyp, den G. als quadratischen Neunraumbau anführt; Grabeskirche und Anastasis sind identisch (S. 206), gemeint ist im zweiten Fall die Himmelfahrtskirche; die Vollbilder im Rabbula-Codex (ebd.) bringen weder die *missio apostolorum* noch das Apostelkonzil (dann wären es fünf), sondern die Zuwahl des Mathias, die man sich schwer als Kopie eines Apsisbildes vorstellen kann, wogegen auch die abweichende Komposition spricht; die palästinensischen Ampullen (S. 207) sind aus Blei bzw. Zinn, nicht aus Silber (auch wenn A. Grabar sie für silbern erklärt); den Vierstromberg kann ich auf ihnen nicht entdecken, nur kleine Schollenhäufchen = Golgatha; im Mosaik von S. Michele in Affricisco ist der Thron nicht in der Apsis, sondern im Schildbogen (S. 216); aus Sinope kommen nicht zwei Purpurcodices (S. 224), sondern ein Fragment (die Wiener Genesis wurde in Italien erworben); auf der Emmanuel-Ikone des Sinai-Klosters ist Christus nicht als Gottvater dargestellt — was eine unvorstellbare Häresie wäre! —, sondern als « Alter der Tage » (S. 236); daß es nie breitformatige Ikonen gab (S. 236), wird S. 239 durch die Kiewer Sergios und Bakchos-Ikone widerlegt; S. 238 wird von Trompen gesprochen, wo gab es die in vorikonoklastischer Zeit? Ebd. muß es statt Asturius (Consul 449) Anastasius heißen; eine Mutter-Sohn-Ikone in Berlin kenne ich nicht (S. 239), gemeint ist wohl die ziemlich zerstörte im Sinai-Kloster oder das Stück in Kiew; den hl. Hosolomos (ebd.) konnte ich auf frühen Sinai-Ikonen nicht finden, gemeint ist wohl der hl. Theodoros als Gegenstück zum hier genannten Georg.

Hätten diese Fehler, ohne damit dem Gedankengang oder dem Wort des Autors Gewalt anzutun, leicht durch Nachschlagen ausgemerzt werden können, so hat man, statt das zu tun, nicht einmal sorgfältig Korrektur gelesen : S. 43 muß es statt « Decken » « Deckeln » heißen, S. 47 statt *hoestas* — *honestas*, S. 48 statt *Caecilie* — *Caecilii*, S. 152 *Siwri Hissar* statt *Liwri Hissar*, S. 179 *Aelia Flacilla* statt *Aeliafraccila*, S. 184 *Felix* statt *Phoenix*, S. 234 *Alazoneia* statt *Alazonei*; auf S. 203 läßt ein falscher Doppelpunkt aus Papst Felix IV. einen syrischen Heiligen werden; Höhepunkt der korrektorischen Bemühungen aber ist wohl die Geburtskirche in Jerusalem in der Unterschrift zu Fig. 8. Mit den Bildverweisen am Rande steht es nicht viel besser : auf S. 41 fehlt er für den Sarkophag von Velletri, auf S. 238 zur Marien-Ikone vom Sinai und auf S. 239 zur Kiewer Sergios und Bakchos-Ikone; auf S. 118 muß es 68 statt 168 heißen, auf S. 124 19 statt 21; an falscher Stelle stehen sie z.B. auf S. 67 und 171.

Man kann einem Autor, der sich nicht mehr wehren kann, kaum einen größeren Bärenienst leisten, als das hier geschehen ist — und seinem von ihm geliebten Fach auch nicht! Der oberflächliche Betrachter wird alle diese Dinge zum « Vermächtnis » Gerkes zählen. G. war zeit seines wissenschaftlichen Lebens umstritten und war m.W. stolz darauf. Er war einer der Pioniere seines Faches und ein großer Anreger auch da, wo man ihm nicht folgen konnte. Er verbiß sich in seine Ideen und setzte wohl manchmal die Gewichte falsch. Aber er war nie ein Pfuscher — und gerade als ein solcher könnte er hier angesehen werden. Und was soll der Laie, was der Anfänger tun, um unter diesem Treibsand des Irrtümlichen, Falschen, Unkorrigierten das hier und da immer wieder aufblitzende Gold seiner Erkenntnis, das sein echtes Vermächtnis ist, zu finden?

Vergleicht man diese Herausgabe des letzten Buches G. mit der peinlich exakten Edition des letzten Halbbandes der Hauck'schen « Kirchengeschichte Deutschlands » durch H. Böhmer (1920), so kann man sich trüber Gedanken kaum erwehren. Damals ging man behutsam und ehrfurchtsvoll vor, als ein Schüler und Fachgenosse die Herausgabe vorbereitete und durchführte, der Autor selbst hätte es nicht besser machen können.

Im vorliegenden Fall aber wollte man dem Toten ein Denkmal mit seinem letzten Werk setzen und hat nicht gemerkt, daß man nur das Baumaterial für dieses Monument vor uns ausschüttete. Das ist umso peinlicher, als die Reihe « Kunst der Welt » sich an eine interessierte,

aber nicht fachkundige Öffentlichkeit von «Laien» wendet und dieser Band nicht zu deren genauer Unterrichtung beiträgt, sondern eher verwirrt.

Was wäre zu tun? Sollte irgendwann eine Neuauflage nötig sein, müßte ihre Herausgabe einem Sachkenner mit dem klaren Auftrag übertragen werden, unter Beseitigung entstellender Fehler und vorsichtiger Umordnung des Stoffes bei weitestgehender Bewahrung des Originals das nachzuholen, was durch G.s Tod und die falsche Pietät der Editoren unterblieb. Unter G.s jüngeren Schülern wäre, falls sich kein älterer Fachgenosse findet, sicherlich mancher, der das hervorragend könnte und als Dankestat für den Lehrer auch täte. Dann würde aus diesem opus postumum ein wirkliches Vermächtnis. Der positive Gehalt des Buches wäre das wert.

Klaus Wessel

Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. Herausgegeben von K. Wessel unter Mitwirkung von M. Restle. Lief. 1 : Abendmahl — Ani; Lief. 2; Ani-Armenien; Stuttgart, A. Hiersemann, 1963, in- 4^o, je Lief. DM. 30.

It is to the credit of K. Wessel and M. Restle to have inaugurated the edition of the long desired «Dictionary» of Byzantine Art which is planned in four volumes, each containing eight fascicles totaling 640 pages. Each volume will appear in two to three year intervals.

From the first fascicle it appears that RBK. will allot considerable space to provinces and countries on the peripheries of the Eastern Roman empire subjected to its political-cultural influence in various degrees (e.g. Armenia).

Among the major articles contributed by the German and foreign scholars are *Egypt, Alexandria* (by M. Krause), *Abendmahl, Altar* (K. Wessel), *Apolonia* (J.B. Ward-Perkins), *Aquileia* (P.L. Zovatto), *Achtamar, Ani*, and *Armenia* (A. Katchatrian). It is fortunate to see that short-lived Antioch, which in «Encyclopedies» and «Dictionaries» did not enjoy the attention it deserves among the Metropoles of Antiquities, this time found honorable place in RBK, due to G. Downey's excellent article (178-209). This very informative article is based on the findings of the Princeton Expedition (from 1932 to 1939) of which Professor Downey has unique, first hand knowledge. It contains a brief historical and topographical account of the city and a concise description of the early Christian sacral architecture in the Metropole and its vicinities; the Constantinian «Domus Aurea», the Church of the St. Babylas in Kaoussié (379-380), and the Martyrium in Seleucia Pieria (479-491). However, the largest space is given to profane structures and floor mosaics. The overwhelming majority of the illustrations (plans, diagrams and topographic maps) employed in this article are of good quality (which is not consistently carried in BRK) and derive from Princeton Publications. This carefully prepared study does not neglect the silver work nor early Christian architectural sculpture. It is only regrettable that the scope of the discussed material does not go beyond 542. Despite the fatal material and political calamities in Antioch (525 to 542) after this date numerous significant churches were built, which should have been included in the study. For instance, in 541-551 on the Miraculous (Wondrous) Mountain, was built a large portion of St. Symeons (Stylites the Younger) Monastery. It is known through literary sources (Van der Ven, *La Vie Ancienne de St. Symeon Stylite le Jeune* (1962); *Acta SS. Maii. V.* 403-431), as well as through archaeological inquiries (CRAc Inscr. [1933] 343-348; *Inst. Mitt.* 15 (1965) 228 ff.). The Monastery of St. Barlaam on Mt. Kasios built in the late Justinian period (*Ist. Mitt.* 15 (1965) 218 ff.). The church, St. George, north of Seleucia Pieria, or those built after the conquest of Antioch by Byzantines (969) e.g. near Suruthme built in the second quarter of the eleventh century (*Ist. Mitt.* 15 (1965) 238 ff.).

The late fifth or early sixth century as a date for the Chalice of Antioch seems to me more reasonable than proposed fourth to fifth century (202).

The first of the three articles, dealing with Armenian art (all entrusted to A. Katchatrian), *Achtamar* (28-40) is exclusively devoted to the Church of the Holy Cross (built 915-921). The second article deals with *Ani* (158-170) which was brought to light by sixteen archaeological campaigns carried out by N. Marr. K.s. Chronological enumeration of architectural structures is not sufficient for the proper understanding of the complex image of *Ani*. Much would have been gained if K. had stressed the three clearly detectable diverging periods, which are distinguishable from each other by an almost peculiar clarity (style, form, building-technique, purpose). Marr, time and again distinguished in *Ani* three distinctly divided cultures, each of them unrelated to the previous culture, developing anew and demonstrating a new cultural, economical and political background unrelated to the preceding culture (*Ani* [1934] 5). For this very reason the secular and utilitarian architecture of the city (Caravansarays, baths, cisterns, hospices) wall paintings and pottery, neglected by K. are of great significance. On the other hand despite the extensive labor of Marr (Excavations of 1892, 1893, 1904-1916) numerous key problems of Ani (recognized by Marr, himself) remain still unsolved, which hampers the exhaustive evaluation of this site. Nevertheless, some mistakes could have been avoided, for instance, the Palast Church on the Citadel in Ani was not built in 622 as stated (163) but between the tenth and eleventh century (I. Orbeli, in *Khristianskij Vostok* I-1 p. 81 ff.; Jacobson, *Očerki po istorii Arm. Zodčestva* (1950) 63); furthermore, it was not planned originally as a church but reconstructed from one of the main halls of the Camsaracan Palace (Jacobson, 63). The Cathedral of Ani, built during the epoch of the Kings (989-1001) cannot be dismissed with one short sentence (168), because this cruciform domed church with four free standing piers, with its overwhelming masses, imposing appearance of forms, huge blind arcades and paired triangular recesses is of singular significance and almost without analogy in Armenian architecture. Likewise it is essential to mention repairs, alterations, additions and the collapse of the dome in 1319, which considerably changed the original appearance of the cathedral (Marr., *Ani* 118-119). K.s. article abruptly ends with the mention of the Apostle Church, built 1215 by the merchant, Tigran Honenz (169). Had he mentioned the events of 1319 the decoration of the Church of the Saviour in 1432 (Marr, *Ani* 117) the mint and the production of artifacts which display a strong Islamic, especially Seljuk taste (Marr, *op. cit.*, 11, 35, 44; Orbeli, *Putevoditel* 45; Strzygowsky I 298) he could have placed the entire picture of Ani into sharper focus.

Some of K.s statements in regard to Armenian architecture (S.v. *Armenien*) are essentially untrue: On p. 316, one reads, «Während der arabischen Herrschaft von 654 bis 861 ruhte die Bautätigkeit in A. Aber im 9. Jh. wurden in den westlichen Gebieten A.s wichtige Kirchen gebaut, in denen byzantinische u. georgische Elemente, die die Traditionen des 7. Jh.s fortsetzten u. ihrerseits die Baukunst sowohl A.s als auch Georgiens beeinflussten, sich mischten. Hierzu gehören in der Provinz Taiq die Kirche von Bana (881-923) im Typus von Zwartnotz u. die Kirche von Oschque (958-61) im Typus der Kuppelbasilica mit zwei seitlichen, dreigeteilten Apsiden u. im Nordwesten von Erzerum die oktagonale Kirche von Warzahan (Abb. 16, 10. Jh.)».

First of all, the assumption that during the Arabic domination in Armenia architectural activities «ruhte» does not seem to coincide with reality; for instance, according to the Historian, Kirakoz Gandzakeci, in 717-728 Catholicos John Odzuneci (surnamed the Philosopher) built a large church in Odzun (now Uzunlar near Sanain) (*Deux Historiens Arméniens*: Kiracos de Ganzac et Oukhtanes d'Ourkha, M.F. Brosset, 1-re livr. SPbg (1870) 36; G. Tschubinaschwili in *Encyclopedia of World Art* I (1959) 718, further abbreviated EWA). Bishop John (ninth-century) mentions the Aramus Church (of Djvari type) built by the Bishop David in 728-741 (D. Lisitsian in *Bull. Kavk. Ist. Arch. Instituta* No. 5 (1929) 11f.; Tschubinaschwili in EWA I. 721) and the small domed church (of Croix libre type) of the Virgin in Talin built

at the end of the seventh century (V. Arutiunian, S. Safarian, Pamjatniki Armjanskogo Zodčestva (1951) 45) or early eighth century (G. Tschubinaschwili EWA I. 721; K. himself dates it 689 p. 315). To begin the postarabic period of A. architecture with the Churches of Bana and Oshki (K. = Oschque) is a serious mistake not only because for this period symptomatic architectural forms evolve in the *Kuppelhalle* (Strzygowsky I. 188 - V. Arutiunian, S. Safarian. *op. cit.*, 17) which is rapidly gaining ground and completely dominates as the final architectural form in the twelfth and thirteenth century. (Tschubinaschwili EWA I. 722), but because these churches are not Armenian but Georgian (on this account the main source remains E. Takaishvili MAK XII (1909) 88-117; *Ibid.*, Arkheologičeskaja Ekspeditsia 1917 go goda v iužnie provincii Gruzii (1952) 45-67, which to K. apparently is unknown). Besides the date of Oshki (958-961) which is based on Ktitors inscription (E. Takaishvili, *Arkh. ekspeditsia*. 57 f.) should be interpreted only as early period of the construction, which was dragged possibly through the whole century. The church received the frescoe paintings in 1036 (fragments of which accompanied by beautiful Georgian inscriptions still remains). I examined this church in 1964 and found that some of the portions e.g. the domes cylinder have never been really completed.

It is regrettable that some significant articles, such as Achteckbauten, Adrianople, are omitted and cross-word reference is lacking. The material is not always distributed in accordance with the importance of the subject; for instance, to Achtamar (28-40) and Alexandria (99-111) the same amount of space is allotted. Inaccuracies in spelling and various minor shortcomings are frequent, such as : « Mengalopsycheia » (185) « Voznesenija Gospodija » (270). By the way, this church at Zromi (= Tsromi) is dedicated to « Kovlademida » (Wakhushti *Geography* (1941) 58), and its German equivalent is « Allerheiligen » (G. Tschubinaschwili, Zromi Kirche (1934) 5). The plan of the Cathedral at Ani is reproduced twice (163, 318), once upside down. The bibliography of the article on Achtamar is missing : I. Orbeli : O pervonačalnoj forme Kupola Akhtamarskogo Khrama in Zap. Vost. Otd. Rus. Arkh. Obščestva XXV (1921) 293-300; A. Sakisian in AB XXV (1934) 346-357; u. Ispiroglu « Die Kirche von Akhtamar » (1963) to which the excellent monograph of S. Der Nersessian « Aght'amar » (1965) should be added.

W. Djobadze

Johann Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 93 (Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1965) X und 87 Seiten, Gzln., DM 21,-.

Der Verfasser, Ordinarius für Judaistik an der Universität Köln, hat mit dieser Studie ein vieldiskutiertes und umstrittenes Thema im Angriff genommen : Seit langem bemüht sich die alttestamentliche Wissenschaft um die Fragen der Entstehung, der Funktion und der Beschaffenheit der israelitischen Bundeslade.

Maier bietet eine Art von « Entmythologisierung » der Bundeslade, — dies nicht etwa leichtfertig und vorschnell, sondern auf Grund einer eingehenden kritischen Analyse der alttestamentlichen Quellen. Für die die Lade betreffenden Stellen im « Hexateuch » [Nm 10, 29-36; 14, 44; Ex 33, 1-17 (23); Jos 3 f.; 6] stellt der Verfasser fest, sie seien alle so spät, « daß sie weder für die Herkunft und das Alter noch für den Charakter des Ladeheiligtums der Frühzeit etwas besagen können » (39). Einen Quellenwert haben sie lediglich für die späte Königszeit, für die Intentionen der Jerusalemer Hof- und Tempeltheologie. Auch die Vorstellung der Priesterschrift, daß Lade und Zeltheiligtum zusammengehören, ist eine nach rückwärts gewandte Erklärung, die sich an dem Vorbild der Tempelsituation ausrichtet. Der Verfasser spricht sich für die Behälterhypothese aus, d.h. dafür, daß die Lade im Tempel zu Silo als Behälter

für das Bundesdokument oder Bundessymbol eines Stämmebündnisses angefertigt und als solches im Tempel deponiert worden war (58 f.). Maier denkt dabei auch an die Möglichkeit, daß die Lade als Behälter des Bundesschatzes im Sinne einer zentralen Rüstungsfinanzierung diene. Auch im salomonischen Tempel hatte die Lade « keinerlei sakraltechnische Funktion » — Thron oder Thronschmel Gottes — (69), wie auch der Tempel nicht für die Lade erbaut worden war. Positiv versteht der Verfasser ihre Funktion zweifach : einmal als Zeugnis der Legitimation der Dynastie, wie sie durch die Taten Gottes an Israel erwiesen worden ist, und zweitens als Zeichen der Identität des über den Cherubim im Tempel thronenden Gottes mit dem « Gott der Zebaoth », d.h. der beiden Heerbanne [(Nord-)Israels und Judas], also Gesamtisraels (70). In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob man in der Königszeit in der Lade nicht auch bestimmte Dokumente (Dynastieorakel, Königsvertrag) aufbewahrt haben könnte; zumindest weisen die Begriffe *b'rit* und *'edūt* auf eine derartige Möglichkeit hin. Die deuteronomische Reform deutete die Lade schließlich « von einem Symbol des Bundes zwischen Jahwe und der Dynastie zum Behälter des Sinaigesetzes » (Dt 10, 1-5) um (75). Eine kultische Verwendung der Lade kann der Verfasser in den Quellen nicht — auch nicht anlässlich der deuteronomischen Reform — nachgewiesen finden.

Bei der Kompliziertheit der Materie liegt es auf der Hand, daß Maier nicht alle Probleme lösen konnte und wollte. So würde man vielleicht gerne etwas mehr zur Überführung der Lade nach Jerusalem unter David hören. Zudem könnte man fragen, ob der religionsgeschichtliche Aspekt genügend berücksichtigt worden ist. Maiers gründliche Studie hat aber das unbestreitbare Verdienst, das Ladeproblem neu aufgerollt und damit einen wesentlichen Beitrag zur weiteren Diskussion geleistet zu haben. Die einschlägige Literatur wird in einem solchen Ausmaß verzeichnet, daß man sich hier verlässlich orientieren kann. Hervorgehoben seien auch die zwei schönen Exkurse über « Jahwe (Gott der) Zebaoth » (50-53), d.h. ursprünglich : Jahwe der beiden vereinigten Heerbanne (Nord-) Israels und Judas, und über die liturgische Prädikation Jahwes als *yōšēh hak-k'rubīm* (53 f.).

Es ist nur bedauerlich, daß wir der äthiopischen Tradition nicht mehr Glauben zu schenken vermögen : Nach ihr wäre die Bundeslade schon zur Zeit Salomons aus dem Tempel zu Jerusalem entführt und nach Äthiopien gebracht worden, wo man sie noch heute in der Kirche Maria Sion zu Aksum aufbewahrt glaubt, — während die Lade in Jerusalem eine stillschweigend angefertigte Kopie, also eine Fälschung, sei. Die alttestamentliche Wissenschaft wäre damit von mancherlei Problemen befreit.

Ernst Hammerschmidt