ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

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

Band 60 · 1976

Vierte Serie - Vierundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 60

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung

von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 60 · 1976

Vierte Serie - Vierundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, 5204 Lohmar 1, Weegen, Amselweg 21
Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. Dr. Julius Aßfalg, 8 München 40, Kaulbachstr. 95/IV

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976
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

ISBN 3-447-01801-1

Gd 368

INHALT

J. Molitor, Die altgeorgische Version des Philipper-, Kolosser- und des 1. und 2. Thessalonicherbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht 1

Edmund Beck, Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan übersetzt und erklärt 24

Arthur Vööbus, Die Entdeckung neuer Urkunden für das liturgiegeschichtliche Schrifttum des Mōšē bar Kēphā 69

K. Samir S.J., Tableau de correspondance des manuscrits arabes du Sinaï et du catalogue de Murad Kamil . 76

R. Y. Ebied and M. J. L. Young, A Newly-discovered Version of the Arabic Sibylline prophecy. . . . 83

J. Madey, Background and History of the Present Schism in the Malankara Church 95

Otto F. A. Meinardus, Zwei Moskauer Wandmalereien : Die Belagerung von Konstantinopel 113

Otto A. F. Meinardus, Zwei Gottesmutter-Kalender-Ikonen der Staroobrjadtsy 122

Amanouil Pataq Siman, Die pneumatische Dimension der Eucharistie nach der Überlieferung der syrischen Kirche 131

J. Madey, The Eastern Churches in India. A Chronicle 152

Lutz Brade, Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Konai und Ishodad von Merv. 162

Mitteilungen : III. Nubiologisches Colloquium in Chantilly 172

Bericht über den wissenschaftlichen Nachlass von Paul Krüger 175

Recherches sur l'Orient Chrétien à l'Université catholique de Louvain 177

Personalia 179

Totentafel 181

Besprechungen 183

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. phil. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.

P. Dr. Edmund Beck OSB, 8354 Abtei Metten (Niederbayern).

Dr. Lutz Brade, Veilchenstraße 2, 5800 Hagen 1.

P. Dr. theol. Winfrid Cramer OSB, Abtei Gerleve, 4420 Coesfeld.

Prof. Dr. theol. Adelbert Davids, Berg en Dalseweg 39, Nijmegen, Holland.

R. V. Ebied and M. J. L. Young, The University of Leeds, Department of Semitic Studies, Leeds LS 529 JT, England.

Prof. Dr. theol. Wolfgang Hage, Hermann-Lönsstraße 10, 3553 Cölbe bei Marburg.

Dr. phil. Peter Heine, Wiss. Assistent, Philippistraße 13, 4400 Münster i. W.

Dr. phil. Nabil el-Khoury, Fichtenweg 19/010, 7400 Tübingen.

Dr. Guy Lafontaine, Premier Assistant à l'Université de Louvain, Rue de Profondsart 8, B-1342 Limelette.

Oberstudienrat Dr. Johannes Madey, Jahnplatz 6, 4790 Paderborn.

Prof. Dr. Otto Meinardus, Wittenbergstr. 4, 54 Koblenz 1.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. Josef Molitor, Weegen, Amselweg 21, 5204 Lohmar 1.

Prof. Dr. theol. C. Detlef G. Müller, Bergheimer Straße 25, 6900 Heidelberg 1.

Prof. Dr. phil. Marcell Restle, Auflegerstraße 4, 8000 München 83.

Prof. K. Samir SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I–00 185 Roma.

Dr. phil. Margot Schmidt, Wiss. Assistentin, Heinrichstraße 89, 8401 Großberg.

Dr. phil. Adel Y. Sidarus, Rua de Salitre 11-II°, Lissabon 2, Portugal.

Dr. Amanouil-Pataq Siman OP, 20 rue de Tanneries. F - 75 013 Paris.

Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60 302, USA.

Prof. Lic. theol. Dr. phil. Klaus Wessel, Nadistraße 18, 8000 München 40.

Gabriele Winkler, Mag. sc. rel. Lic. sc. eccl. or., Kurfürstenplatz 1a, 8000 München 40.

ABKÜRZUNGEN

ActaSs	=	Acta Sanctorum
AfO	=	Archiv für Orientforschung
AnaphSy	=	Anaphorae Syriacae
AnBoll	=	Analecta Bollandiana
AT	=	Altes Testament
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I² 1913, II² 1914, III² 1923, IV 1924, V 1932.
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	=	Biblische Zeitschrift
BKV²	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
Brightm	=	E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'archéologie copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CCL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
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 ²1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e 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
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThSt	=	Journal of Theological Studies
KWCO	=	Assfalg-Krüger, Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975

LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (²1957 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
OrChrAn	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSy	= L'Orient Syrien
OSt	= Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	= Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³1896-1913)
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. ²1847)
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	= 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
RvKart	= Revue de Kartvélologie (Bedi Kartlisa), Paris
SC	= Sources Chrétiennes, Paris 1947 ff.
ThGl	= Theologie und Glaube
ThWb	= G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Die altgeorgische Version des Philipper-, Kolosser- und des 1. und 2. Thessalonicherbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht

von

Joseph Molitor

Inzwischen wurden die gesamten Pavleni-Texte, namentlich die Gruppe AB (ältere Version 10./11. Jhdt.) vom Unterzeichneten zu Ende kollationiert und untersucht. Um durch eine Vielzahl der beigefügten Varianten, und sei es nur von AB, den Volltext nicht zu schwer lesbar zu machen, wurden wie im Vorjahr nur die Varianten von AB notiert, ohne dabei auf Einzelvarianten dieser ältesten Schicht einzugehen. Aber auch der Gesamtbefund von AB im Gegensatz zur Gruppe CD mahnt zur Vorsicht. Gemessen am syrischen Einfluss (syp und syh) kann auch die Tifliser Kirchenbibel von 1963 sich durchaus sehen lassen. Ist es nicht überhaupt bewundernswert, dass trotz des heute gesprochenen Neugeorgischen die altgeorgische Fassung von den Gläubigen im Gottesdienst gebilligt und bewahrt wird!

Ad Philippenses Epistola Sancti Pauli Apostoli

(Pauli Apostoli liber (= epistola) ad Philippenses : AB + CD)

1,1 Paulus et Timotheus, servi Iesu Christi, omnibus sanctis per Christum Iesum, qui estis in Philippis (p'ilipe) cum (CD) episcopis et diaconibus : 2 Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum. 3 Gratias-ago Deo meo (AB; om CD) super omnem memor[iam] vestram; 4 semper in omnibus orationibus meis propter vos omnes cum-gaudio orationem facio[1], 5 propter participationem istam vestram in Evangelio illo a prima die hactenus (verb. us[que] ad hīc) 6 et propter hanc eodem-modo (= eandum) spem (cum-spe propter hoc (+ *ve* AB), quoniam (quia AB) qui

[1] vgl. syp : supplico.

coeperit inter vos opus boni (bonum AB), consummato (imp.) [usque] ad diem Domini nostri (om nostri AB) Iesu Christi[2]. 7 Sicut est ius (+ hoc AB) mihi consultare (= sentire) hoc (om hoc AB) propter vos omnes, quia <mihi-> in-memoria-estis mihi vos in-corde meo in ligaminibus (= vinculis) meis et in-oblocutionibus (= defensionibus) et in-confirmatione illa Evangelii, ut particip(es) mecum (mecum sitis participes AB) gratiae illius vos omnes sitis. 8 Quia (om quia AB) testis mihi est Deus, quomodo (+ *igi*) mihi-libet (= cupio) propter vos (ego ad-vos AB) omnes permisericordiā Christi Iesu. 9 Et hoc (hoc-quoque AB) oro, ut caritas ista (illa AB) vestra magis et amplius in-ubertate-sit cognitione (= scientia) et omni [at]tentione, 10 ut probetis vos melius (= meliora) (+ illud AB), ut sitis vos veri et inscandalizati [usque] ad (usque ad AB) diem Christi Iesu, 11 repleti fructu iustitiae per Iesum Christum (per Christum Iesum AB) ad-glorificationem et ad-laudationem Dei. 12 Scire vos (verb. vestrum) volo, fratres, quia propter me magis-adhuc ad-profectum propter Evangelium illud (Evangelii illius AB) missum-est. 13 Dum (Quoniam AB) adhuc ligamina haec mea permanifesta fierent (verb. operata-sunt pass. = facta sunt AB) per Christum in-omni hoc templo (= praetorio) et ad<versus> alios omnes, 14 et pluribus fratribus per Dominum, sperantibus (adj. = confidentibus) illis meis ligaminibus (propter mea ligamina AB), ampliore-modo audeo intimide verbum illud Dei loqui. 15 Quidam cum-invidia et cum-contraitione (= offensione), quidam (+ et CD) propter beneplacitum (= bonam voluntatem) – quoque (om quoque AB) Christum praedicant. 16* (= 17 : AB) Qui[dam] autem (om autem AB!) cum-contraitione (= cum-offensione) Christum annuntiant (passim-diffamant AB!) cum-immunditia, cogitant titulationes pervenire-facere ligaminibus his meis. 17* (= 16 : AB) Qui[dam] autem (om autem AB) cum-caritate : sciunt, quia ad-ablocutionem (= defensionem) Evangelii illius (propter Evangelium illud AB) sto ego[3]. 18 Nunc igitur quid? (+ Etsi AB) Omni (+ *ve*) notā (= modo), sive cum-causa sive cum-veritate (vel ad-veritatem AB), Christus praedicatur (+ AB + CD), (+ et AB) propter hoc gaudeo et gaudebo-quoque. 19 Quia (om AB) scio quoniam hoc (quia hoc AB) fiet (verb. operabitur pass.) mihi ad-vitalitatem vestra precatione et Spiritus Christi Iesu, 20 perexspectatione illa et spe mea, quia nihilo (= in nullo) pudet me (om me AB), sed omni audaciā, sicut semper et

---

[2] Domini nostri Iesu Christi = syp. — [3] sto ego = syp V 16. —

* Abweichende Verszählung von AB (auf 15 folgt 17 und dann erst 16) gegenüber der normalen Verszählung des griechischen Urtextes, der Tifliser Kirchenbibel (NT) von 1963 und von CD!

nunc-quoque glorificabitur (magnificabitur) Christus super carnes meas (= corpus meum) (in carnibus meis = in corpore meo AB), sive cum-vita sive cum-morte. 21 Quia mihi vita (ut-vita AB) Christus est, et mors —— adiectio. 22 Vita [4] haec autem (Si-igitur vita illa AB) [in-] carnibus his (om his instr. AB), hic est mihi fructus operis (hic est fructus operis illius mei AB), et quod (= quid) seligam, non scio (novi AB). 23 Apprehensus autem (om autem AB) sum (+ ego AB) ex duobus his : cupio (verb. cor mihi loquitur) exire et cum Christo esse magis (= plus) (+ adhuc AB) et (om et AB) melius perquam (= valde; om AB), 24 permanere autem in carnibus pernecessarium propter vos. 25 Et hoc cum-spe scio, quia (quoniam AB) permanebo et manebo vobis omnibus propter gubernationem (= progressum) vestram (om vestram AB) et gaudium illud fidei, 26 ut gloriatio ista vestra abundet per Christum Iesum [ad]versus me, meo illo [ad]ventu (verb. eundo rursum) ad<versus> vos. 27 At digne solum Evangelii illius Christi ambulate, ut sive (etsi AB) ambulavero et videro vos, sive longe fuero et audivero propter vos, quoniam (quia AB) statis vos uno spiritu et una mente et (om et AB) collaboratis (concuratores estis) fidei illi (fide illa AB) Evangelii, 28 et non horrescitis (ne horrescatis AB) in-nullo (instr.) ex (= ab) hostibus illis, quae (+ *igi*) est ad eos (= eis) nota per[d]itionis, nobis autem — vitae (vita AB); et hoc per Deum. 29 Quia vobis gratificata-est (= donata-est) propter Christum non modo ad<versus> eum fides, sed propter illum etiam (verb. -quoque) passio. 30 Idem certamen habete[5], quod vidistis mecum et nunc auditis per (= propter) me.

2,1 Quanto quid (= Si qua) consolatio est per Christum et quanta consolatio caritatis, (+ et AB + CD) quanta quid (= si qua) participatio spiritūs, quanto quid (= si qua) permisericordia et misericordia, 2 implete (consummate AB) gaudium meum, ut idem consultetis (= cogitetis et eandem) caritatem habeatis; uno-spiritu et una consultatione (= uno-sensu) estote; 3 nihil contraitione (= offensione) vel (ne-quoque = neve AB) arrogantiā, sed cum-humilitate invicem amplior(es) (unus-uni amplius AB) ad-numerate (imp. impers. AB) singulos (om AB) (vos)metipsos. 4 Ne quod suimetipsius solum unusquisque vestrum quaerat, sed [quod] proximi-quoque singulus vestrum. 5. Haec consultatio consultetur (imp.) inter vos, quae (+ *igi*) per Christum Iesum. 6 Qui (+ *igi*) imago Dei fuit, non ut-rapinam arbitratus-est (verb. adnumeratus-est) esse illum (= se) (semetipsum AB) aequalem Deo (gen.), 7 sed semetipsum <se->humiliavit (pusillum-fecit AB) et imaginem servi (servitutis AB) accepit (sibi-in<tro>duxit AB)

---

[4] vita = syp. — [5] vgl. syp : ut sustineatis agonem.

et similis hominibus factus-est (verb. operatus-est pass.) et imagine inventus-est (factus-est; verb. operatus-est pass. AB) sicut homo; 8 <se-> humiliavit semetipsum et factus-est (verb. operatus-est pass.) ille obtemperans usque ad-mortem et morte illa (morte-adhuc AB) crucis. 9 Propter hoc Deus ampliore-modo exaltavit [illum] et <ad>donavit illi nomen supernum magis [quam] omnia nomina, 10 ut ad<versus> nomen Iesu Christi omne genu [in]clinetur caelestium (verb. <eorum> [qui] <super>caeli) et terrenorum (= terrestrium) et infernorum (verb. <eorum> [qui] inferni), 11 et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus ad-glorificationem Dei Patris. 12 Unde-quoque (= itaque) (Nunc autem AB), dilecti mei, sicut (+ *ege*) omnino (+ *ve*) obtemperantes (part. pass. !) estis (= oboedistis) ne (= non) solum in-itu illo meo (= in praesentia illa mea), sed nunc magis (= plus) adhuc in-longe (adv.) [ab]sentiā hac (AB illā) mea cum-timore et cum-tremore vestro (verb. suo) vitam (= salutem) operamini (imp.)[6]. 13 Quia Deus est, qui conficit (= operatur) ad-vos (= in vobis) (vobiscum AB + CD) voluntatem-quoque (= etiam velle) et subsidium (= perficere)-quoque propter beneplacitum. 14 Omne (+ *ve*) (= omnia) operamini (= facite) praeter murmur (= sine murmuratione) et cupidinem (verb. cordis verbum) (= et cupidine), 15 ut sitis inculpati (integri AB) et insontes et (om AB + CD) liberi (= filii) Dei, non-inquinati inter generationem pravam et perversam, per (= inter) quos [ap]parebitis (ut [ap]pareatis AB), sicut luminaria (verb. aurorae) in mundo (verb. regione). 16 Verbum vitae habete ad-gloriationem meam in-die illa Christi, quia non ad-vanum currebam nec <per>laboravi. 17 Sed (om sed AB) etsi sacrificor (it.) super hostiam illam (in-hostia illa AB) et hostiam (propter hostiam AB) fidei vestrae, gaudeo et gaudebo-quoque cum vobis omnibus. 18 Isto-eodem-modo et (om et AB) vos-quoque gaudete et mecum gaudete. 19 Spero autem per Christum Iesum Timotheum-quoque cito transmittere ad-vos, ut ego-quoque bono-animo agnoscam propter vos. 20 Quia neminem habeo alium <quem> uno-corde (= unanimem), qui <-forte> propter vos cordate (= sincere) sollicitus-sit (aor.). 21 Quia omnes quae-sua [sunt] (quod-suum [est] AB) quaerunt et non Christum Iesum. 22 Probationem autem illam eius agnoscitis (scitis) (it.), quia sicut patri liber (= filius), isto[-modo] (= sic) servivit mecum in-Evangelio. 23 Huius (= hunc) igitur (om igitur AB) spero transmissionem (= transmittere), quando perspexero [7] [quae] meimet-ipsius ex illa[8]. 24 Spero autem in-Domino, quoniam ego-quoque cito

---

[6] vgl. syp : operamini operationem vitae vestrae. — [7] vgl. syp : quando vidi. — [8] Verlesung oder Hörfehler : statt ἐξαυτῆς nun ἐξ αὐτῆς !

veniam. 25 Ut-melius (+ *re*) (= meliorem) adnumeravi Epaphroditum fratrem meum (nostrum AB) et coadiutorem et commilitonem meum, vestrum autem (om autem AB) apostolum et ministrum meum usualium meorum (= necessitatis meae)[9] mittere (verb. missionem c. gen.) ad-vos, 26 exunde (= quoniam) (quia AB) desiderans-quoque fuit (om-quoque fuit AB) vos omnes videre[10] et sollicitus-erat, quia audiebatis (audivistis AB), 27 quoniam <per>aegrotavit usque ad mortem; sed Deus commisertus-est illius et (om et AB) et non (+ tamen CD) solum illius, sed mei-quoque, ut non (= ne) tristitia super tristitiam mihi-<per>adiuncta-esset. 28. Perfestinanter (festinanter AB) igitur (om igitur AB) transmisi istum, ut videatis istum (om istum AB) et rursum gaudeatis, et ego non-maestus sim. 29 Excipite istum per Dominum omni gaudio, et tales-istos (verb. istiusmodi) (tales-illos AB) ut-honestos prehendite (= habetote). 30 Quia propter opus Christi [usque] ad (usque ad AB) mortem [per]venit proprehendere (= seproicere) spiritu, ut imploret (consummaret AB) vestrum illud <per>defectum (= deminutum) [ad]versus me <quod> ministerii.

3,1 Abhinc (= de cetero), fratres, gaudete per Dominum. Idem transcribere vobis non segnitia est et vobis cautio est[11]. 2 Cavete ex (= a) canibus illis, cavete ex (= a) malis illis operariis, cavete ex (= a) concisione (+ illa AB + CD), 3 quia nos sumus circumcisio (circumcisiones AB) illa (om illa AB), qui (+ *ese*) spiritu Dei ministramus et gloriamur per Christum Iesum et non in carnibus (= in carne) speramus, 4 etsi habeo (et ego habeo etsi AB; et etsi habeo ego CD) ex carnibus spem. Si-igitur aliquis (= quidam) cogitabit ad-aliam (+ quandam AB) spem carnium (carne AB + CD), ego magis- (= plus) adhuc : 5 Circumcisionem recepi (circumcisione : om recepi AB, circumcisio CD) [qui] ([quae] CD) octo die(rum), ex-generatione Israel<is>, ex tribu Beniamin, Hebraeus ex Hebraeis, lege Pharisaeus. 6 Cum-invidia (= aemulatione) persequebar Ecclesiam Dei (om Dei AB + CD) et iustitiã legis fui ego inculpatus. 7 Sed quod[cumque] fuit mihi adiectio, hoc mihi adnumeratum-est propter Christum ad-amissionem. 8 Sed et (om et AB) adnumeravero quoque omne (+ *ve*) (= omnia) ut-amissionem (mihi-quoque omne (+ *ve*) adnumeratum est ut-amissio AB) propter transabundantem (exuberantem AB) illam cognitionem (= scientiam) Christi Iesu Domini mei, propter quem ex omni (= omne) amisi et mihi-adnumeratum-est illud ut-rudera (sg. = pl.), ut Christum mihi adiciam (= lucrifaciam), 9 et inveniar in illo, ut non habeam meam iustitiam ex lege, sed fide (+ Iesu AB) Christi,

---

[9] vgl. syp : usũs mei (= necessitatis meae). — [10] + videre syp. — [11] vgl. syp : quia vos cautos-reddunt.

[quae] per Deum illa iustitia cum-fide (+ illa AB), 10 ad-agnoscendum eum (illum AB) et potentiam illam surrectionis (= resurrectionis) eius et participationem illam passionum (+ illarum AB) eius configuratum-fieri (configuratus-fiam AB) morti illi eius, 11 ut ullo-modo [per]veniam ad-surrectionem (= resurrectionem) illam-quoque (-quoque illam AB) mortuorum (ex-mortuis AB), 12 non-tamen, quoniam (om quoniam AB) nunc (+ *ve*) a-me-receptum-est, aut si (= aut fortasse) nunc (+ *ve*) perfectus factus sum; persequor autrm (om autem AB) (isto[-modo] AB) (= sic), ut [ob]-veniam (= comprehendam), quo (= in-quo)-quoque [ob]ventus factus-sum (verb. operatus-sum *pass.*) (praecautus (= prehensus)-sum AB) per Christum Iesum. 13 Fratres, mihi iam-non adnumeratum-est (= ego iam-non adnumeravi) meipsum protinus (adv.)-venisse; unum autem hoc: post[erius] illud (posterum illud AB) obliviscor et [ad-] ante[rius] illud me-extendo 14 et (om et AB) cum-cautione persequor coronam illam[12] <super>caeli vocationis (verb. citationis) Dei per Iesum Christum. 15 Quanti (= quicumque) (+ *ese* AB) igitur (om igitur AB) perfecti sumus, hoc consultabimus (= consultemus); et si aliud quid-nam consultabitis (consultabimus AB), et illud-quoque Deus manifestabit (+ *ve*) (manifestet (+ *ve*) AB) vobis. 16 At, [ad-]quod (+ *ese*) [per]veniebamus, idem consultemus et super eundem ordinem maneamus. 17 Imitatores (coimitatores AB) mihi (verb. ad-me) estote (verb. operemini), fratres, et spectate [eos], qui (+ *igi*) hoc-modo (= ita) ambulant, sicut (+ *ese*) sumus nos nota (= forma) vobis. 18 Quia multi quidem ambulant, propter quos multipliciter loquebar vobis, nunc autem cum-flendo nuntio vobis propter inimicos illos Christi crucis (crucis Christi AB), quorum perfectio (= finis) per[d]itio est, 19 quorum Deus venter est et gloria — in pudore eorum [13], qui [quod-] terrae (= terrenum) consultant. 20 Nostra autem urbanitas (commoratio AB) in caelis est, unde (+ *igi* AB)- quoque vivificatorem[14] exspectamus, Dominum Iesum Christum, 21 qui <de>transmutabit carnes has (= corpus hoc) humilitatis nostrae, ut sint (scil. carnes!) illae configuratae carnibus illis (= corpori illi) gloriae suae (verb. eius) secundum subsidium virtutis suae (verb. eius) (+ et AB) subdere ei omne.

4,1 Unde-quoque (Abhinc AB), fratres mei dilecti et (om et AB) desiderabiles, gaudium (pl. t.) et corona (pl. t.) mea, hoc-modo (= ita) firmiter state per Dominum, dilecti! 2 Evodiam oro et Syntychen oro, ut (om ut OT) idem consultent (consultate AB) per Dominum; 3 utique, oro te-quoque, germanum (verb. unum cor!) comparem (verb. coniugem!), excipe istas,

---

[12] vgl. syp : et curro obviam vexillo. — [13] in-pudore eorum = syp. — [14] vivificatorem = syp.

quae (+ *ege*) in-Evangelio illo concuratores (= concuratrices) factae-sunt (verb. operatae-sunt pass.) mihi una-cum Clemente et (om et AB) aliis coadiutoribus meis (coadiutores illi mei et alii AB), quorum nomina scripta sunt[15] (om scripta AB) in-libro illo vitae. 4 Gaudete semper per Dominum, rursum (deinde AB) loquor (= dico) : gaudete. 5 Humilitas ista vestra manifesta esto (= sit) omnibus hominibus. Dominus prope est. 6 Ne [cui]-iam (ne-cui AB) solliciti-sitis, sed omni oratione et precatione cum-gratiarum-actione petitiones istae vestrae notae sint (sunto imp.) ad<versus> Dominum. 7 Et pax Dei, quae in-abundantia-est omnibus mentibus (verb. cogitationibus) (= exsuperat omnes mentes), circumsaepiat (imp.) (perfirmet (= confirmet) imp. AB) corda vestra et mentes vestras per Christum Iesum. 8 Abhinc, fratres, quantum (quid + *igi* AB) est verum, quantum (quid + *igi* est AB) honestum (bonum AB), quantum (quid + *igi* est AB) iustum, quantum (quid + *igi* est AB) dilectum, quantum (quid + *igi* est AB) laudabile (verb. laudatio), quantum (om AB) gratum et quantum (om AB) laudatum, hoc consultate. 9 Quod<cum>que (+ *igi*) didicistis et accepistis et vidistis mecum, illud (+ quoque AB) operamini (imp.) et Deus pacis sit vobiscum. 10 Pergavisus-sum autem (om autem AB) per Dominum magn[oper]e, quia nunc (+ *ve*) istic germinati estis ad-me-versus consultare (= sentire), quod-<cum>que (+ *igi*) consultabatis (= sentiebatis), retardabamini autem (inoccupati-eratis autem-quoque AB). 11 Non-tamen propter indigentiam (= penuriam) quiddam loquor vobis, quia ego didici : in quibus sum (in quo [sum] AB) ut satis (= sufficiens) sim (om ut : satis-sum ego AB). 12 Novi humiliari-quoque et novi transabundare-quoque ad<versus> omnia et in omni assuetus sum : saturari et fame laborare, abundare et <per>deficere. 13 Omne (+ *ve*) (= omnia) possum (verb. potentia-mihi-est) per confortantum me Christum (per illum, qui (+ *igi*) confortavit me AB). 14 At (Hoc-quoque autem AB) bene fecistis, quia[16] communicavistis tribulationibus his meis. 15 Hoc autem vos-quoque scitis, Philippenses, quia in-initio illo Evangelii, quando prodivi (= exivi) e-Macedonia, nec una ecclesia communicavit me[cum] in verbo (= ratione) (om in verbo AB) propter commodationem et receptionem, at solum (om solum AB) vos unice. 16 Quia ad-Thessalonicam-quoque autem semel et bis-quoque ad-usuale (= usum) meum mihi missitavistis. 17 Non-tamen quia (om quia AB) dationem quaero, sed quaero fructum illum, qui abundat ad-nomen vestrum. 18 Habeo ego omne (= omnia) et mihi-in-ubertate-est (= abundo); et (om et AB) repletus sum receptione ex (= ab) Epaphrodito per vos spiritu

---

[15] vgl. syp : scripta-sunt. — [16] vgl. syp : qui (= quia).

(= halitu) aromae (verb. aromationis), hostiā illā sacrificatā, gratā Deo (verb. Dei). 19 Deus autem meus impleat (imp.) omne usuale (= necessarium) vestrum secundum divitias (sg. !) suas (verb. eius) cum-gloria per Christum Iesum. 20 Deo autem et Patri nostro gloria de-aeternitate [usque] ad aeternitatem. Amen (amin) (amen AB). 21 Salutate vos omnes sanctos[17] per Christum Iesum. Salutant vos [qui] mecum fratres. 22 Salutant vos omnes sancti, magis-adhuc [qui] domūs illius Caesaris ([qui] ex domo illa Caesaris AB). Gratia Domini nostri Iesu Christi cum spiritu vestro. Amen (amin). (Amēn (amen) AB.

Ad Colossenses Epistola Sancti Apostoli Pauli

(Pauli Apostoli liber (= epistola) ad<versus> Colossenses)

1,1 Paulus, Apostolus Iesu Christi (Christi Iesu AB) voluntate Dei, et Timotheus frater, 2 in Colossis (kolase) sanctis et credentibus fratribus (+ [qui] AB) per Christum Iesum[1] : 3 Gratia vobis et pax per Deum, Patrem nostrum et Dominum nostrum Iesum Christum (om et Dominum nostrum Iesum Christum AB). Gratias-agimus Deo et Patri Domini nostri Iesu Christi (om Iesu Christi AB), semper propter vos (= pro vobis) oramus (semper oramus propter vos AB). 4 Audivimus[2] fidem istam vestram (Quia audivimus fidem istam vestram AB) ad<versus> Christum Iesum et caritatem[3] (+ istam vestram AB) ad<versus> omnes sanctos 5 propter spem illam praeparatam (quae praeparata est AB) propter vos in caelis, quam (+ *igi*) praevie audistis in verbo illo veritatis Evangelii, 6 quod (+ *igi*) (+ *ege* AB) pervenit vobis (ad-vos), sicut (+ et AB) in omni regione (= mundo) et (om et AB) est fructuosum et accrescens, sicut (+ *ege*) inter vos, <ex>unde a-die (= ex qua die) audivistis et agnovistis gratiam illam Dei cum-veritate, 7 sicut (+ *igi*) didicistis ex (= ab) Epaphra dilecto meo conservo, qui (+ *igi*) est fidelis ad<versus> vos minister Christi, 8 qui-quoque scire-fecit nobis vestram istam caritatem spiritu. 9 Propter hoc nos-quoque, <ex>unde (unde AB) a-die (= ex qua die) audivimus, non cessamus propter vos orando (= orare) et petendo (= petere), ut impleamini cognitione voluntatis eius, omni sapientiā et animadversione (= intellectu) spiritali, 10 ut ambuletis[4] vos digne Deo (gen. !) in-omni (+ *ve*)

---

[17] omnes sanctos = syp.

[1] + Iesum = syp. — [2] vgl. syp : ecce postquam audivimus. — [3] om quam habetis = syp. — [4] ut ambuletis = syp.

beneplacito omni opere bono fructuosi et accrescentes in-cognitione (cognitione AB) Dei, 11 omni potentiā confortati secundum firmitatem (firmitate AB) gloriae[5] eius, ad<versus> omnem patientiam et longanimitatem (omni patientia et longanimitate AB) cum-gaudio, 12 gratias-agite Deo et (om Deo et AB) Patri[6], qui dignos fecit nos in-portione illa habitationis (= hereditatis) sanctorum in lumine, 13 qui (+ *igi* AB) salvavit nos ex potestate illa tenebrarum (pl. t.) et transmutavit (trans[tulit] AB) nos in-regnum filii sui (verb. eius) dilecti, 14 ex quo habemus nos (om nos AB) persalvationem sanguine eius et remissionem peccatorum nostrorum, 15 qui (+ *igi*) est imago Dei invisibilis, primogenitus omnium creatorum[7]. 16 Quia per illum creatum-est omne (+ *ve*) (= omnia) (om *ve* AB) in caelis et super terram, visa (pl. v. visum = visibilia) et non visa (= invisibilia), aut <si> throni aut <si> dominationes, sive principationes, sive potestates : omne (+ *ve*) (= omnia) per illum et ad<versus> illum creatum-est. 17 Et ille ipse est ante omnes, et omne (+ *ve*) (= omnia) per illum confirmatum-est. 18 Et ille ipse est caput corporis illius (om corporis illius AB) Ecclesiae, qui est initium, primogenitus a-mortuis, ut sit ille ipse in omni princeps; 19 quia in-illo gratum-fuit (= complacuit) omnem (+ *ve*) plenitudinem <per>-habitare 20 et per illum reconciliare (verb. [in]struere omne ad<versus> eum (= in ipsum), pacem-fecit[8] sanguine illo crucis eius, sive super terram, sive in caelis. 21 Et vos aliquando fuistis alieni-facti[9] et inimici mente (verb. cogitatione) vestra in operibus illis malis (ex operibus malis AB) : 22 nunc autem reconciliavit (+ vos AB) corpore illo carnium (pl. t.) eius per mortem (et ex morte AB) et praestitit (ut praestaret AB) vos ut-sanctos (sanctos AB) et ut-integros (integros AB) et ut-inculpatos (inculpatos AB) coram illo, 23 si-igitur manebitis (manetis vos AB) super fidem fundati et confirmati et immobiles (et neve commoveatis vos AB) ex (= a) spe (+ illa AB) Evangelii, quod (+ *igi*) audistis, praedicatum inter (ad<versus> AB) omnem creaturam (verb. creatum) (omnia creata AB) subter caelo, cuius factus-sum (verb. operatus-sum pass.) ego, Paulus, minister. 24 Nunc gaudeo (+ ego AB) in (in- AB) passionibus illis propter vos et consummo <per>-defecta illa tribulationum Christi carnibus meis propter corpus eius, quod est Ecclesia, 25 cuius factus-sum (verb. operatus-sum pass.) minister curatione (+ illa) Dei, qui commodavit mihi ad<versus> vos (quae commodata est mihi propter vos AB) consummare verbum Dei, 26 mysterium illud, absconditum a saeculo et a generationibus, nunc autem manifestatum-est

---

[5] gloriae = syp. — [6] vgl. syp : gratias-agite Deo Patri. — [7] omnium creatorum = syp. — [8] vgl. syp : et pacem-egit. — [9] vgl. syp : alieni fuistis.

sanctis eius, 27 quibus (+ *igi*) voluit Deus scire-facere, quid (+ *igi*) est (= quae sunt) divitiae (pl. t. !) gloriae mysterii illius inter Gentiles (= Gentes), quod est Christus inter vos (cum vobis AB), spes illa gloriae, 28 quem (+ *ese*) nos praedicamus, docemus[10] omni homini et erudimus omnem hominem omni sapientiā, ut praestemus omnem hominem per Christum Iesum[11]; 29 propter quem-quoque (om-quoque AB) laboro et contendo secundum subsidium eius, obvenientem (= efficientem) inter me potentiā (quod subsidium facit mecum potentiā eius (= sua) AB).

2,1 Quia volo scire vos (vos ut sciatis AB), quale (quantum AB) certamen habemus (habeo AB) propter vos et propter Laodicenses illos et quanti (qui AB) non viderunt os (= vultum) meum carnaliter, 2 ut consolatione-affecta fiant (verb. operentur pass.) corda eorum, accomodati (+ fuistis AB) cum-caritate ad<versus> omnes (sg.) divitias (pl. t.) cordis-plenitudinis animadversionis, ad-cognitionem in-mysterio illo (= mysterii illius) Dei et Patris et Christi (om et Christi AB), 3 in quo sunt omnes thesauri sapientiae et cognitionis (= scientiae) absconditi. 4 Hoc autem loquor (= dico), ne <ali>quis contemptibiles-faciat vos verbo superabundantiae; 5 quia (om quia AB) etsi longe-a carnibus (= corpore) absum, sed spiritu vobiscum sum; gaudeo et specto[12] (gaudeo, quia specto AB) vestram istam (illam AB) ordinationem (= ordinem) et firmitatem istam ad<versus> Christum fidei vestrae (fidem vestram AB). 6 Sicut (+ *ege*) didicistis (verb. a-vobis-doctum-est) Christum Iesum Dominum (per Christum Iesum AB), in illo (+ quoque AB) ambulate, 7 fundati et exaedificati (+ et AB) super illum et (om et AB) confirmati fide, sicut (+ *igi*) didicistis, abundate in illo (om in illo AB) cum-gratiarum-actione. 8 Cavete[13], ne aliquis (= quis) sit captivum-ducens vos sapientiae-diligentiā (= philosophiā) (+ illa AB) et vana deceptione secundum magisterium illud (om illud : magisterio AB) hominum, secundum ordines illos (om secundum : ordinibus illis AB) huius regionis (= mundi) et non per Christum, 9 quia in illo perhabitans est omnis plenitudo Deitatis carnaliter (= corporaliter). 10 Et estis vos in illo repleti, qui (+ *igi*) (quia ille AB) est caput omnis principationis et potestatis, 11 quo-quoque (ad-<versus> quod-quoque AB) circumcisi-estis circumci[si]one illā <cum->manu non-facta, exuitione (= exspoliatione) illā corporis illius (om illius AB) carnium illarum (= carnis illius) (carnium vestrarum = carnis vestrae AB) circumcisione (+ illa AB) Christi. 12 Cum illo sepulti-estis baptismo (verb. luminis-[ac]ceptione) illo, quocum quoque surrexistis fide illa (om illa

---

[10] vgl. syp : et docemus. — [11] + Iesum = syh; vgl. syp : in Iesu Christo. — [12] vgl. syp : et gaudens sum (= gaudeo) et videns sum (= video). — [13] vgl. syp : vigilate.

AB) subsidio Dei, qui (+ *igi* AB) suscitavit illum a-mortuis. 13 Et vos-quoque (om quoque AB) mortui (quia mortui AB) fuistis in (om in AB) offensionibus et circumcisione illa (om illa AB) carnium vestrarum (pl. t. = carnis vestrae), cum illo revificavit vos (vos-revificavit + et AB) remisit nobis[14] omnes offensiones. 14 Et [ex]terminavit propter nos cum-manu scriptum (= manuscriptum) cum-praecepto (praecepto AB), quod fuit adversum nos et illud sustulit in-[medio] et affixit[15] (+ illud) cruci, 15 exuit (perf.) principationes illas (om illas AB) et potestates et (om et AB) fecit (verb. operatus-est) illos (om illos AB) cum-audacia (audaciā AB) et (om et AB) confudit illos in illo. 16 Ne-forte quis igitur (om igitur AB) scrutetur (= iudicet) vos cibo et poculo (= potu) vel (et AB) in-parte (verb. separatim) diei-festi, vel neomeniā (verb. mensis capite) (vel propter neomeniam AB), vel sabbatism(is) (instr.), 17 quae (+ *igi*) est umbra (nota AB) futurorum (verb. alterorum) illorum; (18!) carnes (= corpus) autem Christi. [18] Ne quis vos devincat (verb. vobis victor fiat), si vult (fut.) (si quidem vult (= volet) AB) humilitate et ordine angelorum, quod (+ *igi*) (= quae) non vidit, scrutabitur in-vanum (placebit et frustra inflatus erit AB) mente (verb. cogitatione) illā carnis suae (pl. t.), 19 et non praecavebit (= servabit) (+ ille AB) caput, ex quo omne (= totum) corpus, ex [corporis-] confirmatione et artubus confectum (+ est AB) et adunatum (praecautum AB) crescit (it.) in-incremento illo Dei. 20 Si-igitur mortui-estis cum Christo ex (= a) materiis (= elementis) (ex ordinibus illis AB) huius regionis (= mundi), cur adhuc sicut vivi (= viventes) in regione (= mundo) sapitis? 21 »Ne propinques, neque gustum-videas (= gustes), neque attinges«, 22 quod (+ *igi*) est omne (+ *ve*) (= quae sunt omnia) ad-corruptionem uso illo secundum mandatum illud et magisterium hominum? 23 Quod (+ *igi*) est, quasi verbum quiddam habet sapientiae cum-voluntate illā (= voluntario illo) (om illā = illo AB) ordine et humilitate et ineptitudine carnium (= corporis) non-tamen honore quodam ad-saturationem carnis (pl. t.).

3,1 Si-igitur cum Christo surrexistis, [quod] <super>caeli quaerite, ubi-quoque (+ *igi*) Christus est a-dextera Dei sedens. 2 [Quod] <super>-caeli consultate et ne [quod] terrae. 3 Quia mortui-estis, et vita vestra abscondita est una-cum Christo Deo. 4 Quando Christus manifestus-erit, vita illa nostra, tunc vos-quoque cum illo manifesti-erimus (= manifestabimini) cum-gloria. 5 Mortificate igitur (om igitur AB) membra (+ ista AB) vestra [quae] super terram: fornicationem, immunditiam, passionem (= vexationem) (passiones = vexationes AB), concupiscentiam malam (concu-

[14] vgl. syp: et remisit nobis. — [15] et affixit = syp.

piscentias malas AB) et (om et Aᵬ) avaritiam, quae est idolorum-ministerium, 6 propter quae (quod AB) pervenit (praes.) (pervenit it. AB) ira Dei super progenies illas (= filios illos) inoboedientiae, 7 in quibus (+ *igi*) (om *igi* AB) vos-quoque ubicumque (= aliquando) vos-vertebatis, ubi (+ *igi*) vivebatis in illis (in illa AB). 8 Nunc autem (om autem : Nunc en AB) seiungite (= deponite) vos-quoque omnia (verb. omne + *ve*) : iram, cordis-furorem, improbitatem, blasphemiam, turpe verbum (= turpem sermonem) (despicibilitatis verbum AB) ex ore vestro. 9 Ne mentiamini unus alterum, exspoliate[16] veterem illum hominem una-cum operibus eius (= suis). 10 Et induite (verb. vos-convestite) novam illam renovatam cognitionem (= scientiam) similiter imagini illi (= secundum imaginem illam) creantis eum, 11 ubi (+ *igi*) non est Gentilis et Iudaeus (huria), circumcisio et incircumcisio, Barbarus, Scytha, servitus, (+ et AB) libertas (verb. nobilitas), sed omnino et (om et AB) in omni Christus (+ est AB). 12 Induite (verb. vos-convestite) igitur, sicut electi Dei, sancti et (om et AB) dilecti, <per>misericordiam, exceptionem, bonitatem, humilitatem, mansuetudinem (om mansuetudinem AB), longanimitatem. 13 Sustinete invicem et gratificamini (= gratiam-facite) vobismetipsis[17], si-igitur quidam habebit propter quendam culpam. Sicut (+ *igi*) Christus (Dominus AB) gratificatus-est vobis, isto[-modo]-quoque gratificamini illis (= gratos-facite illos). 14 Et super hoc omne caritas, quae (+ *igi*) est firmitas perfectionis. 15 Et pax illa Dei (Christi AB) perfirmetur (imp.) in cordibus vestris, ad<versus> quam (= in qua)-quoque (+ *igi*) (om *igi* AB) vocati (verb. apparere-facti) estis una carne (= in uno corpore), et gratiam-tradentes (= grati) estote. 16 Et verbum illud Christi perhabitans esto vobiscum diviter (= abundanter) omni sapientiā; docete et erudite[18] vosmetipsos psalmis (+ laudibus AB) et hymnis et[19] elogiis (= laudationibus) (om et elogiis AB) spiritualibus, una-cum (om una-cum AB) gratia cantate[20] in cordibus vestris Domino (Deo AB). 17 Et omne (+ *ve*), quod[cum]que facite (verb. operamini) verbo vel opere, omne (+ *ve*) (= omnia) nomine Domini Iesu, gratias-agite Deo et Patri per illum. 18 Uxores subditae estote suis (= vestris) maritis (maritis suis = vestris AB), sicut (+ *igi*) gratum est [per] Dominum. 19 Mariti diligite <verb. cari-estote> uxores suas (= vestras) et ne <per>amari-fiatis ad<versus> illas. 20 Liberi subditi-estote parentibus vestris in-omni (+ *ve*) (= in omnibus), quia hoc est gratum per Dominum (Domino (verb. Domini) AB). 21 Patres, ne sus-

---

[16] vgl. syp : sed exspoliate. — [17] vgl. syp : et sitis sustinentes invicem (verb. unus uni) et dimittentes invicem. — [18] vgl. syp : et sitis docentes et exercentes. — [19] + est = syp. — [20] vgl. syp : sitis cantantes.

censere-faciatis liberos (= filios) vestros, ne (verb. ut-non) premantur. 22 Servi oboedite (subditi-estote AB) omni (+ *ve*) (= in omnibus) carnalibus dominis vestris (om vestris AB), ne (= non) solum coram oculis cum oculorum-[ac]ceptione, sicut (= quasi) hominum adulatores, sed simplicitate (explicatione AB) cordis timeatis Deum. 23 Et omne (+ *ve*) (+ *igi* AB), quod[cum]que (om quod[cum]que AB) facietis (verb. operabimini), sicut [quod] Domini et ne (= non) sicut [quod] hominum. 25 Et (om et AB) scitote[21], quia per Dominum recipietis redditionem (= retributionem) (+ *igi* AB) habitationis (= hereditatis) illius vestrae, quia (om quia AB) Domino Christo servitis[22] (servite AB). 25 Qui (+ *igi*) autem vexans erit (= iniuriam-faciet), ei-reddetur (reddetur illi AB), quod[cum]que (+ *igi*) vexavit (= inique-egit) et non est oculorum-[a]peritio (= personarum-acceptio).

4,1 Domini (Et Domini AB) isti, ius (= iustum) et aequale tradite servis illis; scite (= scitote), quia vos-quoque Dominus (+ *ve*) (om + *ve* AB) vobis-erit in caelis. 2 Orationi attendite (verb. percavete) et (om et AB) vigilate in illa, gratias-agite[23], 3 orate[24] cum illo (= simul) et (om et AB) propter nos-quoque, ut Deus patefaciat nobis ianuam verbi ad-loquenda (= loqui) mysteria illa Christi, propter quod prehensus sum, 4 ut permanifestem illud, sicut (+ *igi*) fas-est mihi loqui. 5 Cum-sapientia vos-vertite ad<versus> externos (verb. [quos] extra illos), (+ et AB)tempora experimini (imp.)[25]. 6 Verbum vestrum semper gratiā (= in gratia) sicut sale permixtum sit, ut sciatis (noveritis-forte AB), quomodo (+ *igi*) paraptum-est vobis singuli (= uniuscuiusque) verbi-responsio (= unicuique verbum respondere) quomodo (+ *igi*) singulo dignum-est verbum respondere (verb. verbi-responsio AB). 7 Propter me omne (+ *ve*) (= omnia) scire-faciet vobis (omne vobis-scire-faciet AB) Tychicus (twik'ikos), dilectus frater et fidelis minister et conservus (+ noster AB) per Dominum, 8 quem (+ *igi* AB) transmisi ad-vos eodem-modo (om eodem-modo AB) propter hoc, ut agnoscat[26] propter vos (animadvertat vestra AB) et consoletur corda vestra, 9 cum (una-cum AB) Onesimo (onesime), fideli et dilecto fratre, qui (+ *igi*) est ex vobis; omne (+ *ve*) (= omnia) hīc (om hīc AB) scire-faciet vobis (scire-faciet [quod] hīc AB). 10 Salutat vos Aristarchus (aristark'os), concaptivus meus, et Marcus (markoz) patris-fratris pusio (= consobrinus) Barnabae (barnaba) — propter quem accepistis mandatum : si-igitur ibit ad-vos, excipite illum, — 11 et Iesus (iesu), cui (+ *igi*) (om *igi* AB) dictum-est [nomen]

---

[21] et scitote = syp. — [22] vgl. syp : Domino enim Christo servite. — [23] vgl. syp : et sitis vigilantes vos in ea et gratias-agentes. [24] vgl. syp : et orantes. — [25] vgl. syp : et emite tempus (kairon !) vestrum. — [26] agnoscat = syp.

Iustus (iustos; AB : iostos), qui (+ *igi* AB) fuerunt <qui> ex circumcisione; hi solum adiutores sunt mihi propter regnum (verb. regnationem) Dei, qui facti-sunt (verb. operati-sunt *pass.*) mihi consolatores. 12 Salutat vos Epaphras (epap'ra), [qui] ex vobis, servus Christi[27] (+ Iesu AB), semper contendit (praes.) propter vos in orationibus eius (= suis), ut firmiter stetis perfecti et impleti omni voluntate Dei (et bono animo voluntate Dei AB). 13 Quia (om quia AB) testificor illi (= ei) quoniam (quia AB) habet (+ ille AB) aemulationem (verb. invidiam) caritatem ingentem (ingentem caritatem AB) propter vos et propter Laodicenses illos et Hierapolienses. 14 Salutat vos Lukas (luka), medicus dilectus, et Demas (dema). 15 Interrogationem (= salutem) dicite Laodicensibus illis fratribus et Nymphae (nump'a) et per [singulos] domūs (verb. ad-domum ad-domum) eorum (et [quibus] domūs illius AB) conciliis (= Ecclesiae). 16 Et quando legeritis (fut. II.) vos librum hunc (= epistolam hanc), isto [-modo] (= sic) facite, ut in-Laodicensium (lavdikeli)-quoque Ecclesiā legatur, et a-Laodicia-rursum (et a-Laodicensibus rursum AB), ut (om ut AB) vos (+ *ve*) legatis (legite AB). 17 Et dicite Archippo (ark'ipos) : Cave ministerium illud (istud AB), quod accepisti per Dominum, ut illud consummes. 18 Salutatio (verb. interrogatio) manu mea Pauli (verb. [quae] Pauli). Recordamini (imp.) ligaminum meorum [28]. Gratia vobiscum. Amen (amin; AB : amen).

Ad Thessalonicenses Epistola Sancti Apostoli Pauli Prima

(Pauli Apostoli liber (= epistola) ad<versus> Thessalonicenses [Prima])

1,1 Paulus et Silvanus (siloane) et Timotheus (timot'e) Ecclesiae Thessalonicensium per Deum Patrem et Dominum Iesum Christum : Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum (et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo AB). 2 Gratias-agimus Deo semper (om semper AB) propter vos omnes (om omnes AB), memor[ia]m vestram (= vestri) (om vestram AB) facimus[1] in orationibus nostris. 3 Indeficienter (= sine intermissione) recordamur vestrorum illorum (istorum AB) operum fidei et molestiae caritatis et patientiae illius spei Domini nostri Iesu Christi coram Deo et Patre nostro. 4 Scitis, fratres dilecti Dei, electionem istam vestram, 5 quia Evangelium hoc. nostrum non fuit ad<versus> vos cum-

---

[27] om Iesu = syp. — [28] ligaminum meorum = syp. — [29] + Amen = syp.

[1] vgl. syp : et memoriam-facimus vobis.

verbo solum (non solum verbo AB), sed potentiā-quoque et Spiritu sancto et cordis-plenitudine multā, sicut (+ *igi*) (+ *ege* AB) novistis, quales facti-sumus (= fuimus) nos [ad]versus vos propter vos. 6 Et vos imitatores mihi (nobis AB) facti-estis (= fuistis) et Domini, et (quia AB) excepistis[2] verbum illud in tribulatione multa gaudio Spiritus sancti, dum adhuc (quoniam AB) facti-estis (verb. operati-estis pass.)-quoque vos nota (= forma) omnibus illis credentibus, qui sunt in Macedonia (makedonia) et Achaia (ak'aia). 8 Quia per vos diffusum-est (dispansum-est = divulgatum-est AB) verbum illud Domini non solum in Macedonia et Achaia, sed in-omnibus locis fides (+ ista AB) vestra ad<versus> Deum egressa-est (diffusa-est AB), donique (= ita ut) (quoniam AB) nihil-iam (iam non quid AB) necesse-est (= -sit), nobis loqui quiddam (= quicquam). 9 Isti a-se (= ipsi) vobis- nuntiant propter nos, quálem (quem AB) introi[tum] habebamus ad<versus> vos, et (om et AB) quomodo (+ *igi* AB) conversi-estis ex (= ab) idolis ad-<versus> Deum (om ad<versus> Deum AB), servire Deo vivo et vero, 10 et exspectare (verb. ad-exspectationem(Filium (gen.) eius a-<super>caelo, quem (+ *igi*) (om *igi* AB) suscitavit a-mortuis, Iesum, salvatorem nostrum ex (= ab) ira illa veniente.

2,1 Quia (om quia AB) vos a-se<ipsis> (= ipsi) scitis, fratres, introitum illum nostrum ad<versus> vos, quia non ut-vanum quid fuit; 2 sed praevie passi-sumus et insultavimus[3], sicut (+ *igi*) scitis, in Philippis (p'ilipe), permanifestati-sumus per Deum nostrum loqui ad<versus> vos Evangelium illud Dei multis certaminibus, 3 quia consolatio haec nostra non ex deceptione (= errore), nec immunditiā, nec cum-dolo, 4 sed, sicut (+ *igi*) probati (verb. tentati) sumus per Deum (ex (= a) Deo AB) fidem-facere (= credibile-facere) nos Evangelium illud, isto [-modo]-quoque (= sic et) loquimur, non sicut hominibus grati-fimus (= placemus), sed Deo, qui (+ *igi*) est tentans (= probans) (tentans (= probans) est AB) corda nostra. 5 Quia nec ubi (= unquam) [in-] verbo adulationis (demandationis AB) fuimus, sicut (+ *ege*) vos scitis, nec causā avaritiae, Deus testis est. 6 Nec quaerimus[4] ex (= ab) hominibus gloriam, nec ex (= a) vobis et nec ex (= ab) aliis; 7 et hoc-adhuc possumus (verb. potestas-nobis-est), si-forte quiddam vos-gravavimus, sicut Christi Apostoli, sed facti-sumus (verb. operati-sumus pass.) nos mites et (om mites et AB) placidi inter vos, sicut (+ *igi* AB) cum nutrix fovet suos liberos (= filios) (liberos suos AB). 8 Isto [-modo] (= sic) exoptantes fuimus (exoptabamus AB) vos et (om et AB) fas nobis-parebat (-paret AB) tradere

---

[2] vgl. syp : excepistis. — [3] vgl. syp : passi-sumus et contumeliis affecti-sumus. — [4] querimus = syp. —

vobis non solum Evangelium illud Dei, sed nostros (verb. suos)-quoque spiritūs (spiritūs-quoque suos (= nostros) AB), quia dilecti nobis facti-estis (verb. operati-estis pass.). 9 Recordamini (imp.), fratres, molestiarum (+ illarum AB) nostrarum et aerumnarum, quia (om quia AB)nocte et die operabamur (operamur AB), ut neminem grav(ar)emus ex vobis, et hoc-modo (= ita) praedicavimus (praedicabamus AB) ad<versus> vos Evangelium illud Dei. 10 Vos testes estis et Deus, quomodo (+ *igi*) digne et iuste (om et iuste AB) et integre ad<versus> vos credentes fuimus (nos-vertebamus AB), 11 sicut (+ *ege*) scitis, quomodo (quia AB) unicuique vestrum (verb. vestro), sicut pater suum filium (om suum AB) (verb. liberum = sg. v. liberi), 12 isto-modo (= sic) orabamus vos et (om orabamus vos et AB) vos-consolabamur (consolabamur vos AB) et vos-testabamur, ut ambularetis[5] digne Deo, qui (+ *igi*) vocavit (verb. [ap]parere-fecit) vos in-suum illud regnum (verb. regnationem) et gloriam. 13 Propter hoc nos quoque (Et propter hoc-quoque AB) gratias-agimus (gratias-ago AB) Deo indeficienter, quia accepistis[6] vos verbum illud auditūs Dei per nos et excepistis non-tamen (+ sic AB) verbum hominum (hominis AB), sed sicut ut-verum (= vere) est (est vere AB) verbum Dei, qui (+ *igi*)-quoque subsidium-ostendit inter vos credentes istos. 14 Quia vos imitatores facti-estis (verb. operati-estis pass.), fratres, Ecclesiarum illarum (om illarum AB) Dei, quae sunt in Iudaea (huriastani) per Christum Iesum, quia isto-eodem-modo (isto-eodem[-modo] AB) passi-estis (verb. vobis-passum-est) vos-quoque ex (= a) vestris (verb. suis), sicut (+ *igi*) illi ex (= a) Iudaeis (huria), 15 qui (+ *igi*) Dominum occiderunt Iesum[7] et suos (om suos AB) prophetas et nos pérsecuti-sunt et Deo non grati-fuerunt (= placuerunt) et omnibus hominibus resistentes (= adversarii) sunt, 16 et (om et AB) nos scandal[iz]ant (scandal[iz]antes nos AB) ad<versus> Gentiles (= Gentes) loqui, ut vivant[8], ut consummentur peccata eorum semper, quia pervenit super illos ira perfecte (= in perfectionem). 17 Nos autem, fratres, orphani <si> quidem facti-sumus ex (= a) vobis momentum unum (= momento uno) temp[oris] ore (= vultu) et non corde, ampliore-modo festinavimus vultum (verb. os) vestrum videre multo desiderio. 18 Unde-quoque (Quia : om unde-quoque AB) voluimus ire ad-vos, ego, Paulus, semel et bis, et scandalizavit nos satanas (hostis AB). 19 Quia (om quia AB) quid-nam (= quae) est spes nostra aut gaudium aut corona gloriationis (+ nostrae AB)[9] ? Aut non vos-ne (om -ne AB) (= Nonne

---

[5] ut ambuletis = syp. — [6] accepistis = syp. — [7] vgl. syp : illi qui Dominum nostrum Iesum Christum occiderunt. — [8] ut vivant = syp. — [9] + nostrae = syp. —

vos) coram Domino Iesu Christo in-eius (om eius AB) illo adventu (verb. ventione) ? 20 Quia vos estis gloria nostra (pl. t. AB) et gaudium (gaudia AB).

3,1 Unde-quoque (Foras-de hoc AB) non-iam pertulimus, placuit-nobis (verb. fas-nobis paruit) (+ restare AB) in-Athenis (at'ina ; AB at'ena) restare (om restare AB) unicis 2 et transmisimus Timotheum (timot'e), fratrem nostrum et ministrum Dei et coadiutorem nostrum[10] (om et coadiutorem nostrum AB) in-Evangelio illo Christi, ut confirmaret vos et consolaretur vos (vos-consolaretur AB) propter fidem istam vestram, 3 ut in-nihilo (+ *ve*) premamini in tribulationibus his, quia vos a-se (= ipsi) (om a-se AB) scitis, quoniam stamus (+ *ve*) propter hoc. 4 Et dum (+ *igi*) (+ -adhuc AB) apud vos fuimus, praevie nuntiabamus vobis, quoniam in tribulationes intraturi sumus, sicut (+ *ese*) factum-est (verb. operatum-est pass.) -quoque (fuit : om quoque AB) et vidistis[11] (scitis AB). 5 Propter hoc ego-quoque (om ego-quoque AB) non-iam pertuli[12] et transmisi Timotheum, ut agnoscat vestram istam fidem, ne forte expertus-sit (= tentaverit) vos experitor (= tentator) ille, et frustra (= inanis) erit (fuit AB) molestia illa vestra. 6 Nunc-quidem autem venit Timotheus (+ ad-nos AB) ex (= a) vobis et evangelizavit (= annuntiavit) nobis fidem et caritatem vestram, et quia habetis memor[ia]m vestram bonam semper et (om et AB) vobis-libet (= desideratis) (cupitis (verb. cor vobis-dicit) AB) videre nos, sicut (+ *ese*) nos vos. 7 Propter hoc consolati facti-sumus (verb. operati-sumus pass.), fratres, super vos ex omnibus (+ his AB) quassationibus (= anxietatibus)[13] et tribulationibus [13] nostris nostra ista fide, 8 quia nunc vivimus, si-igitur vos stabitis per Dominum. 9 Quia quam-num gratiarum-actionem (Quantamnum gratiam AB) praevalentes-sumus (= possumus) tradere Deo propter vos propter (super AB) omne illud gaudium, quo (quod AB) gaudemus propter vos coram Deo nostro ? 10 Nocte et die magis et amplius (die amplioremodo adhuc AB) precamur[14] videre os (= vultum) vestrum et perfirmare <per>defectum illud fidei vestrae. 11 Ipse autem Deus et Pater noster et Dominus noster Iesus Christus (om Christus AB) dirigat (imp.) viam nostram (vias nostras AB) ad<versus> vos. 12 Vos autem Dominus exuberet (imp.) et transabundet (imp.) caritate [in] invicem et ad<versus> omnes, sicut (+ *ese*) nos ad<versus> vos, 13 ad-perfirmandum (ut perfirmet AB) corda vestra cum-sanctitate et integre (integre et cum-sanctitate AB) coram

---

[10] + et coadiutorem nostrum = syp. — [11] Hörfehler : statt οιδατε (idate) vielmehr ειδετε (idete). — [12] vgl. syp : sustuli. — [13] Plural = syp. — [14] precamur = syp.

Deo et Patre nostro in-adventu (verb. in-ventione) illo Domini nostri Iesu Christi cum omnibus sanctis eius. Amen (amin) (om Amen AB).

4,1 Abhinc (Nunc autem AB)[15], fratres mei (om mei AB), vos-interrogamus (= vos rogamus) et vos oramus (interrogo-vos et oro AB) per Dominum Iesum Christum, ut sicut (+ *igi*) didicistis ex (= a) nobis, quomodo fas-est vobis ambulare et placere (verb. gratum esse) Deo (verb. quod Dei; Deo AB), isto[-modo]-quoque (= sic et) ambuletis (om isto<modo> ... ambuletis AB), ut magis [ab]undetis (ut [ab]undetis magis AB); 2 quia novistis (= scitis) qualia (quanta AB) mandata tradidimus (edidimus AB) vobis per Dominum Iesum Christum (om Christum AB). 3 Quia haec est voluntas Dei, sanctitas ista vestra, recedere[16] vos (recessio ista vestra AB) ex (= a) fornicatione, 4 ut noverit unusquisque (verb. ad-noscendum uniuscuiusque) (ut sciat unusquisque AB : verb. ad-sciendum uniuscuiusque) suimetipsius vas sibi-reddere (= possidere[17]) cum-sanctitate et cum-honore), 5 ne passione concupiscentiae (verb. cordis-dictionis) sicut (+ *igi*) Gentiles (= Gentes), qui non noverunt (= ignorant) Deum, 6 non (nihilo non AB) ad-praevaricandum et ad-circumveniendum (migravistis et circumvenistis AB) in-opere fratrem suum : quia vindex (verb. invidiae quaesitor) est Deus (Dominus AB), sicut (+ *igi*) praevie diximus vobis et testabamur. 7 Quia non vocavit (verb. [ap]parēre fecit) nos Deus ad-immunditiam, sed ad-sanctitatem. 8 Nunc igitur (Abhinc AB) qui contemptibilem-faciet (= contemnet), non hominem (homo AB) contemptibilem-faciet, sed Deum (Deus AB), qui-quoque commodavit Spiritum sanctum eius (= suum) super nos. 9 Propter fratrum-dilectionem non nobis-necesse-est (necesse-est nobis AB) <trans>-scribere vobis, quia vos a-se (= ipsi) (vos omnes AB) a-Deo (= ablativus archaicus) (a-Deo (abl.) AB) docti estis propter caritatem invicem, 11 et honorem-dare diligentes estote et (om et AB) placidi (+ estote AB) et operamini (= facite) proprium (verb. suum) et laborate manibus vestris, sicut (+ *igi*) mandavimus vobis, 12 ut ambuletis (operemini (= faciatis) vos AB) speciose (= honeste) (= ut-honesti AB) ad<versus> externos illos, et nihil quid (ne quid AB) vobis-necesse-sit. 13 Nolumus (verb. non volumus) autem (Nolo (verb. non volo) : om autem AB) ignorare vos (verb. ignorantiam vestram), fratres, propter conquiescentes, ut non tristemini, sicut (+ *igi*) alii, qui non habent spem. 14 Quia (om quia AB) si-igitur credimus, quoniam Iesus mortuus-est et surrexit, isto[-modo]-quoque (= sic et) Deus conquiescentes illos (= ii, qui conquieverunt) per Iesum <sibi-> conducet cum illo. 15 Hoc autem (om autem AB) loquimur (= dicimus)

---

[15] om *ovv* =syp. — [16] vgl. syp : ut sitis discedentes. — [17] vgl. syp : acquirere (possidere) vas.

(loquor = dico AB) vobis verbo (= in verbo) Domini, quoniam nos, vivi hi, qui relicti (verb. restati) fuimus in-ventione illa (= in-adventum illum) Domini, nón praecipui-facti-erimus (= praeveniemus) conquiescentibus illis (= conquiescentes illos); 16 quia ipse Dominus praecepto et voce angelorum-principis et tubā Dei degredietur a-<super>caelo, et mortui illi [qui] per Christum, surgent primum (ut prim(i); 17 tunc-adhuc (et tunc-adhuc AB) nos, vivi hi (om hi AB), qui (+ *ese* AB) relicti fuimus, cum illis (+ *ve*) (= unā-cum illis) extra-rapiemur nubibus (instr.) ad-occursum Domini super aëra et hoc-modo (= ita) semper cum Domino erimus. 18 Unde-quoque (Abhinc AB) consolamini (imp.) invicem per verba ista (verbis istis AB).

5,1 Propter tempora autem illa et annos, fratres, non (nihil AB) nobis-necesse-est <trans>scribere vobis, 2 quia vos a-se (= ipsi) cum-percontatione (cordate = sincere AB) novistis, quia (quoniam AB) dies illa Domini sicut fur noctis, isto [-modo]-quoque (isto-modo (= sic) AB) pervenit (praes.) (perveniet AB). 3 Quia (om quia AB) quando dicent: Pax et cautio (= securitas), tunc statim[18] perveniet super illos interfector, sicut afflictio parturientis, et nón effugient. 4 Vos autem, fratres, non estis in tenebris (pl. t.), ut (ut-forte AB) dies illa sicut fur [ob]veniat[19] (<ob>venerit AB) vos. 5 Quia vos omnes liberi (= filii) (progenies pl. AB) luminis estis[20] et liberi (progenies pl. AB) diei, et (om et AB) non sumus noctis, nec [qui] tenebrarum (sg.). 6 Nunc igitur (om igitur AB) ne-forte dormiamus, sicut (+ *igi*) alii, sed vigiles simus et perattenti-simus. 7 Quia qui (+ *igi*) dormiunt[21], nocte dormiunt, et qui (+ *igi*) inebriantur[22], nocte inebriantur. 8 Nos autem, quia [qui] diei sumus progenies (pl. t.) (om progenies AB), perattenti-simus, induamur (verb. nos-convestiamus) catenam (= loricam) (+ illam AB) fidei et vitae[23] per Dominum nostrum Iesum Christum, 10 qui mortuus-est propter nos, ut sive dormiemus sive vigilabimus, unaque cum illo vivamus. 11 Propter hoc consolamini (imp.) invicem et exaedificate alterutrum, sicut (+ *ege*) facitis-quoque (om quoque AB). 12 Oramus autem (om autem AB) vos, fratres, noveritis-forte laborantes illos (qui (+ *igi*) laborant OT) inter vos et praecessores (= praefectos) illos vestros per Dominum et docentes (= monentes) illos vestros, 13 et (om et AB) ampliore-modo adnumerate illos cum-caritate magis (om magis AB) propter opus eorum ct pacem facite cum illis. 14 Oramus vos, fratres, docete (= monete)[24] inordinatos illos, consolamini (imp.) pusillanimes, sustinete (= suscipite) infirmos illos, longa-

[18] vgl. syp: subito (statim). — [19] vgl. syp: gradiatur (subiget). — [20] filii luminis estis = syp. — [21] qui dormiunt = syp. — [22] qui inebriantur = syp. — [23] vitae = syp. — [24] vgl. syp: instituite.

nimes estote ad<versus> omnes. 15 Cavete, ne-forte pro malo malum alicui rependatis (= reddatis). Sed semper bonum <intro>sequimini (imp.) invicem et ad<versus> omnes. 16 Semper gaudete. 17 Indeficienter orate. 18 In omni[25] gratias-agite, quia haec est voluntas Dei per Iesum Christum[26] ad<versus> vos. 19 Spiritum ne obliviscamini (contristemini AB). 20 Prophetiam ne contemnatis. 21 Omne (+ *ve*) (= omnia) <ex>probate et[27] melius illud praecavete (= servate). 22 Ex (= ab) omni opere malo recedite[28]. 23 Ipse autem Deus pacis sanctos faciat vos omni perfectione et omni vitalitate, spiritum vestrum, animam (cor AB) et corpus integre in-adventu (verb. in-ventione) illo Domini nostri Iesu Christi conservet (imp.). 24 Fidelis est, qui (+ *igi*) vocavit (verb. [ap]parēre-fecit) vos, quoniam (om quoniam AB) et faciet-quoque. 25 Fratres, orate propter nos-quoque. 26 Salutate (interrogationem (= salutem) dicite AB) fratres omnes (fratribus omnibus AB) osculatione sancta. 27 [Ad]iuro vos in-Domino, lectitate (= legite) (lec(ti)tate (verb. interrogate) AB) librum hunc (= epistolam hanc) omnibus fratribus sanctis [29] (fratribus omnibus : om sanctis AB). 28 Gratia Domini nostri Iesu Christi vobiscum. Amen (amin) (AB : amen).

Ad Thessalonicenses Epistola Sancti Apostoli Pauli Secunda

(Pauli Apostoli liber (= epistola) ad<versus> Thessalonicenses [Secunda])

1,1 Paulus et Silvanus (silvane) et Timotheus (timot'e) Ecclesiae (ecclesiis AB) Thessalonicensium per Deum Patrem nostrum et Dominum Iesum Christum : 2 Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum[1] (om nostrum AB) et Dominum (+ nostrum AB) Iesum Christum. 3 Gratias-agere nobis-dignum-est (= debemus) Deo semper propter vos, fratres, sicut (+ *igi*) dignum est, quia ampliore-modo accrescit fides ista vestra et multiplicatur[2] (abundat AB) caritas (+ ista AB) uniuscuiusque [in] invicem, 4 dum-adhuc (quoniam AB) nos (+ quoque AB) a-se (= ipsi) propter (inter AB) vos gloriati-sumus (gloriamur AB) in Ecclesiis Dei propter patientiam illam (istam AB) vestram et fidem, in omnibus illis persecutionibus vestris et tribulationibus, quas sustinetis 5 ad-notam (= in exemplum) iustitiae, iudicii (+ [quae] AB) Dei, ut digni-fiatis vos regni (verb. regnationis) Dei, propter quod-quoque

---

[25] vgl. syp : in-omnicumque. — [26] vgl. syp : in Iesu Christo = syp. — [27] + et = syp. — [28] vgl. syp : effugite. — [29] omnibus fratribus sanctis = syp.

[1] + nostrum = syp. — [2] multiplicatur = syp.

patimur (verb. vexamur). 6 Si-igitur (= si-tamen) ius (= iustum) est per Deum rependere (= retribuere) (om rependere AB) tribulatoribus vestris tribulationem, 7 et vobis, tribulatis, laetitiam nobiscum, in-apparitione (in-die AB) illa Domini nostri[3] Iesu Christi (+ in-apparitione AB) a-<super>-caelo cum angelis virtutis eius, 8 igne flammae ad-rependendam ultionem (verb. invidiae-[re]stitutionem) (ad-rependendam invidiam (= ultionem) AB) [iis] qui (+ *igi*) non noverunt Deum et qui (+ *igi*) (om *igi* AB) non subditi-sunt (= oboediunt) Evangelio illi Domini nostri Iesu Christi[4], 9 [a] quibus (+ *igi*) (om *igi* AB) iudicium persolutum-erit, interfector (= interitus) (tortus AB) aeternus, ex (= ab) ore (= vultu) Domini et ex (= a) gloria virtutis eius, 10 quando veniet glorificari inter sanctos (cum sanctis AB) eius (= suos) et [ad]mirationi-esse inter omnes credentes eius[5] (= qui credunt in eum) (om eius AB), quia fidele factum-est (verb. operatum-est pass.) testimonium nostrum ad<versus> vos in illa die[6]. 11 Propter hoc (In-quo AB) oramus semper (om semper AB) propter vos, ut dignos (vos-dignos AB) faciat vos (om vos AB) Deus vocationis (verb. citationis) illius et vos-impleat[7] (impleat vos AB) omni beneplacito benignitatis et opere fidei et potentiā, 12 ut glorificetur nomen Domini nostri Iesu Christi inter vos, et vos per illum gratiā illā Dei nostri et Domini Iesu Christi.

2,1 Loquimur (= dicimus) (Hoc loquimur AB) autem (om autem AB) vobis, fratres, propter adventum (verb. ventionem) illum Domini nostri Iesu Christi et propter nostram congregationem ad<versus> illum, 2 ut non cito concitemini (= moveamini) vos mente (verb. cogitatione) (+ vestra AB) nec (et neque AB) perturbemini (conturbemini AB) nec (neque AB) spiritu nec (neque AB) verbo nec (neque AB) libro (= epistola) sicut per nos, quomodo-forte pervenisset (verb. perventa esset) dies illa Domini. 3 Ne-forte (Ne AB) quis decipiat vos ne (om ne AB) qua notā (= (n)ullo modo) (+ *ve* AB), quia (donec AB) si-igitur non (= nisi) (om si-igitur non AB) venerit (pervenerit AB) apostasia illa (om illa AB) primum et apparuerit homo ille iniquitatis (verb. illegalitatis), filius (verb. liber) ille perditionis, 4 hostis ille et inflatus super omnia, quae nominata-sunt ut-Deus vel ut-ministratorium, quoniam (= ita-ut) consideat (= sedeat)-quoque ille in-templo illo Dei et demonstrat semetipsum, sicut Deus. 5 Non meministis, quia (om quia AB) dum (+ *igi*) adhuc fui apud vos, hoc (+ *ve*) (= idem) loquebar vobis? 6 Et nunc, quod (+ *igi*) vobis doctum-est (perdoctum-est AB), scitis apparere illum in-suo illo tempore. 7 Quia mysterium illuc nunc

---

[3] + nostri = syp. — [4] + Christi = syp. — [5] vgl. syp : in credentibus eius. — [6] in illa die = syp. — [7] vgl. syp : impleat vos.

(+ *ve*) fit (verb. operatur pass.) iniquitatis, at solum (om solum AB), a-quo (+ *ese*) prehensum-est nunc, donec [in-] medio exibit. 8 Et tunc apparebit iniquus (verb. illegalis) ille, quem (+ *igi*) Dominus exterminabit (exterminabit Dominus AB) spiritu oris eius (= sui) et abolebit illum (om illum AB) apparitione illa adventūs (verb. ventionis) eius (= sui), 9 cuius (+ *igi*) adventus (verb. ventio) est subsidio daemonis (omni (+ *ve*) potentiā et signis (pl. t.) et prodigiis (om et prodigiis AB) mendacii (verb. mendaciloquentiae), 10 et omni (+ *ve*) deceptione falsitatis inter perditos illos, quia, exunde (= quoniam) (om exunde AB) caritatem illam veritatis non exceperunt, ut-forte vivant[8] illi. 11 Propter (Et propter AB) hoc[9] mittet illis Deus adiutorem (ut -adiutorem AB) decept[at]ionis, ut credant illi mendacio (verb. mendaciloquentiae) (+ illi AB), 12 ut iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati illi, sed grati-fuerunt in falsitate. 13 Nos autem decet (verb. penes-nos-est) gratias-agere Deo (om Deo AB) semper propter vos, fratres dilecti, per Dominum, quia selegit vos Deus primum (prius AB) fructum (= primitias) ad-vitam[10] (vitae AB) emundatione (= sanctificatione) spiritūs et fide veritatis, 14 in-qua-quoque vocavit (verb. [ap]parere-fecit) vos per Evangelium nostrum (Evangelio illo nostro AB) ad-adiutorium (= subsidium) gloriae Domini nostri Iesu Christi. 15 Abhinc, fratres, firmiter state et praecavete (= servate) magisterium hoc, quod-quoque didicistis (verb. a-vobis-doctum-est) vel verbo vel libro (= epistolā) (+ hoc AB) nostro. 16 Ipse autem Dominus noster Iesus Christus, et Deus et Pater noster, qui perdilexit (= amavit) nos et commodavit nobis consolationem aeternam et spem bonam gratiā illā, 17 consoletur (ad-consolandum AB) corda vestra et perfirmet (= confirmet) (ad-perfirmandum AB) vos (om vos AB) omni verbo et opere bono[11] (omni opere bono et verbo AB).

3,1 Abhinc, fratres, orate propter nos, ut verbum (+ illud AB) Dei currat et glorificetur, sicut (+ *igi* = et!) ad<versus> vos, 2 et ut effugiamus <ex>inordinatis (nefariis AB) et improbis hominibus, quia non omnium est fides. 3 Fidelis autem est Dominus, qui firmos faciet vos et vos-<per>-custodiet (<per>custodiet vos AB) ex (= a) malo. 4 Speramus autem (om autem AB) in-Domino propter vos, quia quod (+ *ese*) (+ *igi* AB) mandamus vobis[12] (vobis-mandamus AB) et (om et AB) facitis-quoque (om quoque AB) et facietis-quoque. 5 Dominus autem dirigat corda vestra in-caritate Dei et in-patientia Christi. 6 Mandamus (Mando AB) vobis, fratres, nomine Domini nostri (om nostri AB) Iesu Christi seiungere (seiungite AB) vos ex (= ab)

---

[8] vivant = syp. — [9] propter hoc (om et!) = syp. — [10] ad-vitam = syp. — [11] = syp: in-omni verbo et in- opere bono. — [12] + vobis = syp.

omni (+ *ve* AB) illo fratre, qui inordinate ambulat, et non secundum magisterium illud, quod (+ *igi* AB) didicistis ex (= a) nobis. 7 Quia (om Quia AB) vos[13] (Vos AB) scitis, quomodo (+ *igi*) dignum-est imitari nos, quia nihil nefarium fecimus inter vos. 8 Et (om Et AB) nec adhuc frustra (om frustra AB) panem ex (= ab) aliquo (+ frustra AB) manducavimus, sed cum-molestiā et cum-aerumnā nocte et die operabamur (operamur AB), ut neminem ex vobis grav(ar)emus. 9 Non tamen quia (om quia AB) habemus potestatem, sed ut nosmetipsos ut-notam tradamus vobis, ut imitemini nos[14]. 10 Et quia (om quia AB) quando (+ *igi*) fui apud vos, hoc (+ *ve*) mandabam (mandabamus AB) vobis, quoniam (om quoniam AB) si-igitur aliquis (= quis) non vult opus (= operari), neque (= nec) (+ adhuc), manducet. 11 Quia audimus[15] propter aliquos (= quosdam), qui se-vertunt (= ambulant) inter vos inordinate, nihil operantur, sed passim-inutiliter-agunt. 12 Talibus (verb. huiusmodi) igitur (om igitur AB) illis mandamus et oramus per Dominum nostrum (om nostrum AB) Iesum Christum, ut cum-mente-placida (cum-quiete AB) laborent et suum panem manducent. 13 Vos autem, fratres, ne vos-taedeat bonum (= bene-) facere. 14 Et (om et AB) si-igitur aliquis (= quis) non oboedit (oboediet AB) verbo nostro librō hōc (= epistolā hāc), illum vobis-notate et ne vos-commisceatis [cum] illo, ut confundatur (verb. in-suspicionem-adducatur). 15 Et ne sicut inimicum adnumeretis illum (sicut inimicus vobis-adnumeretur ille AB), sed docete[16] sicut fratrem. 16 Ipse autem Deus pacis commodet vobis pacem semper omni (+ *ve*) notā (= omni modo); Dominus cum vobis omnibus! 17 Salutatio (verb. interrogatio) mea manu (manu mea AB) Pauli, quod est signum (verb. prodigium) in-omni libro (= epistolā), hoc-modo (= ita) <trans>scripsi: 18 Gratia Domini nostri Iesu Christi cum vobis omnibus. Amen (amin) (amen AB).

---

[13] vos = syp. — [14] vgl. syp: ut nos imitemini. — [15] audimus = syp. — [16] vgl. syp: et sitis monentes.

Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan

Übersetzt und erklärt von

Edmund Beck

Einleitung

In der Einleitung zu dem Aufsatz über Ephräms Brief an Hypatios wurde ausführlich von der handschriftlichen Grundlage von *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* gesprochen, deren erster Teil 1912 (London) von C. W. Mitchell und deren zweiter Teil 1921 von A. A. Bevan und F. C. Burkitt herausgegeben wurde. Es ist der nur schlecht getilgte ursprüngliche Text der Palimpsesthandschrift Br. M. add. 14 623. Dabei wurde hervorgehoben, daß die fünf Reden des ersten Teils dadurch als ein geschlossenes eignes Werk gekennzeichnet sind, daß sie nacheinander akrostichisch mit den Buchstaben des Namens Ephräm beginnen. Da nun die erste Rede sich nach Form und Inhalt als genuin ephrämisch erwiesen hat, ist wohl kein Zweifel mehr möglich, daß auch die übrigen akrostichisch sich anreihenden Reden echt sind und schon in dieser Form und Reihenfolge von Ephräm selber publiziert worden sind. Der Schreiber des ursprünglichen Textes von Br. M. 14623 hat offensichtlich dieses Werk, so wie es ihm vorlag, abgeschrieben.

Anders ist hier die Lage im zweiten Teil, dessen erste Rede im Folgenden übersetzt und erklärt werden soll. Sie führt den Titel: Rede, verfaßt von Mar Afrem, dem Seligen, gegen die Rede, genannt »des Domnos«, gesprochen von Bardaisan gegen die Schule Platons. Am Schluß heißt es nur: Ende der Rede gegen Bardaisan. Es folgt eine zweite Rede, ganz kurz eingeführt mit: *tūb d-luqbal yulpânē* (ferner gegen die Irrlehren), wobei, wie der Schlußvermerk zeigt, ein *mēmrâ* (Rede) zu ergänzen ist (*šlem mēmrâ d-luqbal yulpânē*).

Das anschließende dritte Werk ist betitelt: »Rede gegen Markion« mit einem entsprechenden »Ende der Rede gegen Markion« am Schluß. Die vierte Schrift ist damit aufs engste verbunden durch die Überschrift: »Ferner (noch) eine Rede gegen Markion« und durch den Schlußvermerk, der mit dem der dritten Rede gleichlautet.

Der Titel der fünften Rede wäre an sich nicht auffällig, nämlich : Rede gegen Bardaisan. Doch das unerwartet Neue liegt hier in der Form. Alle bisherigen Reden in I und II waren reine Prosareden. Nun ist es bekannt, daß die meisten »Reden« (*mēmrē*) Ephräms mit dem Inhalt von Predigten im siebensilbigen Metrum abgefaßt sind. Und die einzige Predigt, die hier in Prosa erscheint, der von mir im CSCO neu herausgegebene *Sermo de Domino Nostro*, ist in einer Sprache abgefaßt, die dem kunstvollen Stil der rhythmischen Reden in nichts nachsteht und den weniger gepflegten Stil des Briefes (der Rede) an Hypatios an Eleganz weit übertrifft. Die Überraschung über den siebensilbigen Rhythmus der fünften Rede von Prose Refutations II wird nun noch gesteigert durch einen weiteren Umstand. Während nämlich in allen übrigen siebensilbigen Sermones die Handschriften keine Zeilengruppen bieten und solche auch nicht durch den Inhalt nahegelegt werden, gliedert hier die Handschrift in Absätze von zumeist acht rhythmischen Einheiten, das sind vier Langzeilen von 7 + 7 Silben, eine Gliederung, der auch der Inhalt zu entsprechen scheint. Geht das wirklich auf Ephräm zurück ? Die Zweifel verstärken sich durch den anschließenden rätselhaften sechsten Sermo, der, wie sich zeigen wird, mit dem vorangehenden in enger Verbindung steht.

Hier fällt zunächst schon im Titel auf, daß Ephräm neu genannt wird : Rede des Mar Afrem über die Jungfräulichkeit. Dann das völlig isolierte Thema. Ferner die auch hier von der Handschrift gebotene Gliederung in Abschnitte ungefähr von der Größe der Abschnitte im vorangehenden Sermo, aber ohne klaren metrischen Bau ! Das Überraschendste aber ist, daß dieser Sermo de virginitate nichts anderes ist als eine Umformung der drei ersten Hymnen de virginitate in Prosa. Dazu habe ich schon im Vorwort zu meiner Ausgabe der Hymnen de Virginitate (CSCO vol. 223/Syr. 94, II-VI) Stellung genommen und zu zeigen versucht, daß die Hymnen das Ursprüngliche sind und der Sermo eine nachträgliche Abänderung darstellt. Blickt man von hier aus auf den vorangehenden Sermo zurück, so drängt sich der Verdacht auf, daß dort ein ursprünglicher Prosasermo in einen rhythmischen umgegossen wurde.

Nun gehören die beiden rätselhaften Sermones offenbar auch überlieferungsgeschichtlich einer eignen Linie an. Denn die Sammlung asketisch-monastisch-theologischer Schriften, die der Mönch Aaron im achten Jahrhundert nach Tilgung des ursprünglichen Textes von Br. M. add. 14623 darüber schrieb, enthält auch drei Stücke, die Ephräm zugeschrieben werden, und zwar als Nr. 4 (bei Wright) den wohl sicher unechten Brief *ad montanos* und dann, man staunt, als Nr. 6 und 7 zunächst Auszüge aus dem Schlußteil

von *Prose Ref.* II, 5 d.h. aus unserem metrischen Sermo gegen Bardaisan und daran anschließend, genau in der Reihenfolge von *Prose Ref.* II, den ganzen *Sermo de virginitate*, also Texte, die der Mönch, wohl sicher ohne es bemerkt zu haben, zuvor mit dem übrigen ursprünglichen Text seines Kodex getilgt hatte!

Man sieht, Prose Refutations II ist im Gegensatz zu Prose Ref. I alles andere als eine geschlossene Einheit, die man mit ruhigem Gewissen unmittelbar Ephräm selber zuschreiben könnte. Sermo fünf und sechs sind wohl nur Bearbeitungen ephrämischer Texte. Für die übrigen Stücke gelten diese Bedenken nicht. Zu der Frage der Echtheit der ersten Rede, die ich jetzt übersetzen und erklären will, werde ich abschließend Stellung nehmen.

Abkürzungen in den Anmerkungen: Zu *CH*, *CNis*, *de eccl.*, *HdF*, *Nat./Epiph.*, *Ov.*, *Parad.*, *Virg.*, *SdF*, und Tit. Bostr. (gr) u. (syr) vgl. bereits *Oriens Christ.* B. 58, S. 76. Dazu kommen neu: *de cruc.* = *Hymnen de crucifixione* in *Paschahymnen*, CSCO vol. 248/Syr. 108. *SDN* = *Sermo de Domino Nostro*, CSCO, vol. 270/Syr. 116. *Diat.* = L. Leloir, *Saint Ephrem commentaire de l'évangile concordant, texte syriaque* (Dublin 1963). Sextus Empiricus, *Hypotyposeis* und *adversus mathematicos* wird an erster Stelle nach Seiten- u. Zeilenzahl der Ausgabe von Bekker, und ebenso Diogenes Laertius, *Vitae* (lib. VII, *vita Zenonis*) nach Seiten- u. Zeilenzahl der Ausgabe von Cobet zitiert. Zeller steht für: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. Teil, 1. Abt. (vierte Auflage).

REDE, VERFAßT VON MAR AFREM, DEM SELIGEN, GEGEN EINE REDE, GENANNT »*des* DOMNOS«, DIE BARDAISAN GEGEN DIE PLATONIKER GEHALTEN HAT

Erster Teil

I

Lob des Maßhaltens. (1,1-2,14)[1]

Wisse, mein Geliebter, daß es uns ziemt, bei allem das Maß[2] von allem zu kennen. Denn in dieser Erkenntnis findet sich jeder Nutzen, wie aus Prahlerei jeder Schaden entsteht.[3] Wenn wir nämlich es verstehen, mit Maß an alles heranzugehen, dann gibt es nichts, das uns schaden würde. Denn selbst die

---

[1] Die Abschnitte I-III bereiten die Kritik an Bardaisan vor, die in IV-VI erscheint.

[2] Syr: *mšuḥtâ*; vgl. sprachlich und sachlich *HdF* 5,1; 47,9; *de eccl.* 15,3; *Ov.* 28,17.

[3] Genau so auch *HdF* 23,5: *šubhârâ* (wie hier) ... *kulleh ḥusrânâ* (hier das synonyme *sugfânâ*).

Dinge, die Schaden zufügen, können uns nicht schaden, so oft wir uns mit Maß daran machen. Damit du nun erkennst, wie groß der Sieg des rechten Maßes ist, so sieh nur, daß es uns nirgendwo besiegt werden läßt. Denn auch beim Feuer, obwohl es (von Natur aus) schadet, ersteht für uns aus seinem Schaden Nutzen, wenn unsre Körper sich ihm mit Maß nähern[4]. Und (umgekehrt), wenn Hungrige ohne Maß Speise genießen[5], ersteht ihnen aus der (be)lebenden (Kraft)[6] der Speise der Tod. O über das rechte Maß, das für die, die Schaden erleiden können, aus Dingen, die schaden, Nutzen hervorgehen läßt[7]!

II

Maß auf dem Gebiet des Wissens; die Grenzen für einen Nichtfachmann. (2,15-3,6)

Denn wie schwere Lasten die Schwäche lehren, eine Bürde abzulehnen, die sie nicht tragen kann[8], ebenso sollte auch ein nicht zuständiger Geist[9] eine Untersuchung aufgeben, die zu lösen er nicht imstande ist. Es hat (ja immer schon) Menschen gegeben, die, zuständig auf irgendeinem Gebiet, sich darauf einließen, auf Gebieten ertappt zu werden, in denen sie nicht zu Hause waren. Denn ihre Verwegenheit ließ sie glauben, weil sie ein Gebiet beherrschten, wäre das ebenso auf allen übrigen der Fall. Nun wird ein Handwerker[9], der sich zu einem Handwerk bekennt, das er nicht gelernt hat, dessen überführt, sobald er sich an eine Arbeit dieses Handwerks[9] heranmacht. Wenn aber schon das Handwerk imstande ist, den zu überführen, der seine Ausübung nicht versteht, dann fehlt auch (sicher) der Forschung nicht die Kraft, daß auch sie schweigend den Unwissenden überführe, der wie ein Wissender an sie herantreten will.

---

[4] Vgl. den analogen Fall von Sonne und Auge in *SDN*, S. 24,14: die Sonne ist *ba-mšuḥtâ m'addrânâ d-'aynē* (hier: *'udrânâ*) *wa-d-lâ mšuḥtâ makkyânâ* (wie hier).

[5] Vgl. *SdF* 2,127 und *Sermones* I,1,5.

[6] Zu dieser Bedeutung von *ḥayyūtâ* vgl. *Pr. Ref.* I, 13,7 (die Saaten schöpfen *ḥayyūtâ* aus der Erde); vgl. zum Übermaß belebender Wirkung *HdF* 28,2: der Wein schadet ungemischt *b-ḥayyūteh*.

[7] Das Thema vom Maß wird noch einmal kurz aufgegriffen im zweiten Teil, Abschn. XXXI.

[8] Vgl. in ganz ähnlichem Zusammenhang das gleiche Bild in *Ov.* 42,18ff.

[9] Zu *tar'ītâ hedyōṭâ* und zu *ummânâ*, *ummânūtâ* in der weiten Bedeutung des gr. *technē*, *technitēs* (der Begriff wird im 2. Teil eine große Rolle spielen) und ihren Arbeiten, Werken (*'bâdē*) heißt es in *HdF* 47,1, diese Werke seien leicht für »den Wissenden«, aber schwierig (unmöglich) für den Nichtfachmann (*hedyōṭâ* = *idiōtēs*).

III

Die Bescheidenheit der Weisen und die christliche Demut. Der Stolz. Die siegreiche Macht der Ehrlichkeit. (3,7-6,40)

Weise, vollkommene und gerechte[10], machten sich (sogar) auch in dem klein, was sie wußten, um wie Unwissende zu sein. Sie wollten aber damit nicht ihr Wissen verlieren, (sie wollten) vielmehr, daß sich die Fülle[11] auf sie herabneige, indem sie sich selbst bedürftig machten, jene Fülle, die jeden Mangel bei uns ausfüllen kann. Wenn also Gerechte, die Wissen besaßen, sich nicht (dessen) rühmten, wie sollen dann wir Sünder uns brüsten mit Dingen, die wir nicht wissen! Denn wer demütig als Lernender hinzutritt[12], dessen Demut beugt sich unter (das Gesetz) der Schwachheit, um zu bekennen, daß er unwissend ist. Wer aber wie ein Wissender mit Stolz kommt, der hat sich über das Maß[12] erhoben, weil der Stolz es nicht versteht, sich dem Maß unterzuordnen. Denn wenn der Stolz sich darein schicken würde, unter dem Maß zu stehen, dann wäre er auch nicht (mehr) Stolz. Denn Stolz kann nur Stolz sein, wenn er sich überhebt .....[13] Niemand wird getadelt, warum er etwas nicht wisse, was er nicht wissen konnte. Behauptet er aber: »ich weiß es«, und man weiß von ihm, daß er es nicht wissen kann, ... (dann ist das Stolz), weil er sich nicht demütigen wollte ....[14] Das aber, was ich erwähnt habe, findet sich bei großen Wissenden[10], daß einer gesteht: ich weiß (es) nicht. Das ist in der Tat ihr großes Wissen, daß sie, wenn sie eine Sache nicht wissen, ihre Unwissenheit eingestehen. Dieses Wissen fürwahr kann das Nichtwissen

---

[10] Das Beispiel ist hier an der ersten Stelle zu christlich gefärbt, um ein klarer Hinweis auf Sokrates zu sein. An der zweiten Stelle, wo man bei »den großen Wissenden« an Philosophen denken kann, bleibt der Ausspruch zu unklar. Vgl. die sokratische Paradoxie im Brief an Hypatios, Abschn. XVI u. XXX.

[11] Syr: *malyūtâ*; von Gott ausgesagt in *HdF* 5,11 u. 26,13; *de crucif.* 6,14; *Virg.* 5,1 u. *Diat.* S. 40,15.

[12] Vgl. *HdF* 52,11: »Wer unterwirft sich nicht seinen Lehrern... Und wenn er glaubt, das Maß (*mšuḥtâ*) seiner Lehrer überschritten zu haben...«

[13] Der Text von 4,1-4,6 ist zu lückenhaft.

[14] Auch der Text von 4,20-6,12 muß übergangen werden. Er enthielt anscheinend Beispiele u. zwar christliche wie 5,5-8 (der Schöpfer kann von seinen Geschöpfen nicht voll erkannt werden, und Gleichnisse wie »Feuer ging aus vom Fresser« sind ohne Erklärung nicht zu verstehen). Wichtig wäre, was daran anschließend von Gleichnissen bei den Griechen gesagt wird; vgl. Anm. 28.

anklagen; denn das Nichtwissen kann nicht sich selber anklagen. Wenn nämlich einer das bekennt, was er weiß, und andrerseits auch das, was er nicht weiß, dann gehört im Punkt des Wissens der Sieg ihm[15]. Denn in beiden Fällen sprach er die Wahrheit; und weil er dabei in keinem Fall gelogen hat, ist seine Wahrheit siegreich: sie hat gewonnen und die Lüge besiegt und den Siegeskranz erhalten.

IV

Bardaisan hat irrig das stoische Thema von den *sōmata* und *asōmata* für ein platonisches gehalten. (6,41-7,20)

Du weißt nun aber, daß es in der Schrift *Dâmnōs* heißt: Die Platoniker[16] sagen: »es gibt *sōmata* und *asōmata*«[17], das heißt Körper und Unkörperliches. Diese Fragen[18] aber sind nicht Fragen der Platoniker, auch wenn sie

---

[15] Vgl. Brief an Hypatios, Abschn. XVI. (*Or. Christ.* B. 58, S. 91).

[16] Ephr. sagt hier, wie auch sonst gewöhnlich: *d-bēt Plaṭōn*, nur zu Beginn von V tritt neben *Stoyqē* ein *Plaṭōn(i)qē*.

[17] Diesen ganz und gar stoischen Satz übernimmt im folgenden Abschnitt Ephräm und schreibt ihn, wie Bardaisan, den Platonikern zu, mit anderen Worten, er macht zunächst den gleichen Fehler wie Bardaisan. Die Platoniker der mittleren (Albinos) und der neuen Schule (Plotin) kennen zwar die stoischen Termini *sōma* u. *asōmaton* und verwenden sie. So ist bei Albinos, *Eisagōgē* (vgl. Anm. 19) S. 165 Gott *asōmaton* und die Seele *asōmatos ūsia* (S. 177,20); ähnlich von der Seele Plotin, aber schon mit charakteristischen Zusätzen, indem es in *Enn.* I, VI, 6 von ihr heißt: *pantē asōmatos kai noera kai holē tū theū* und noch klarer in *Enn.* IV, II, 1: *hē tēs psychēs ūsia sōma ūden esti ... tēs noētēs physeōs kai tēs theias moiras estin.* Aber in der Einteilung des Seienden, um die es ja im Ausgangszitat geht, gehen beide, Albinos und Plotin, von der platonischen Teilung in *noēta* und *aisthēta* aus. So Albinos in *Eisagōgē* S. 154,22: *dittos (ho logos) ho men peri ta noēta ho de peri ta aisthēta.* Und Plotin bringt in *Enn.* VI, I, 2, in der Frage, ob die zehn Kategorien *homoiōs en te tois noētois en te tois aisthētois* seien erst nach dieser platonischen Gliederung und nach ihrer Wiederholung in dem Satz, daß die *ūsia* nicht *hen epi te tēs noētēs epi te tēs aisthētēs koinon* sein kann, in der weiteren Behauptung nach einer dritten Wiederholung der platonischen die stoische Einteilung, indem er sagt: *allo ti estai pro tēs noētēs kai pro tēs aisthētēs ... ho ūte sōma ūte asōmaton an eiē. estai gar ē to sōma asōmaton ē to asōmaton sōma*, wo, wie man sieht, Plotin die stoische Terminologie übernimmt, um ein ganz unstoisches Problem zum Ausdruck zu bringen. Daß die Formulierung Bardaisans und Ephräms stoisch ist, kann *Sext. Emp.* S. 521,1 (*aedv. math.* X, 218) zeigen: »die stoischenPhilosophen sagen *tōn tinōn ta men einai sōmata ta de asōmata* (ebenso S. 590,1), wobei *ta tiná* für *ta onta* eintrat, weil *ta onta* für die Stoiker streng genommen nur *sōmata* sein konnten. Vgl. auch Plotin, *Enn.* VI, I, 25.

[18] Syr: *šu"âlâ*. Die Grundbedeutung »Frage« erweitert sich im philosophischen Bereich zu quaestio disputata und dieses *šu"âlâ* tritt in der syr. Übersetzung von *Eusebios hist. eccl.*

in Schriften von Platonikern geschrieben waren. Es waren Fragen der Stoiker, die Albinos in seiner Schrift mit dem Titel: »Über die Nichtkörper«[19] (voran) stellte entsprechend einer Gewohnheit bei Weisen und Philosophen, die in ihren Schriften zuerst die Fragen ihrer Fachgenossen bringen und dann sich mit ihren Auseinandersetzungen gegen die Fragen der Leute erheben, die ihrer Schule[20] nicht angehören.

V

Ephräm gibt berichtigend die Anschauung der Platoniker und der Stoiker in diesem Punkt. (7,21-45)

In den Schriften der Stoiker und der Platoniker aber war[21] das (die Lage): Die Platoniker sagen: »es gibt *sōmata* und *asōmata*,« und die Stoiker hinwieder sagen das gleiche[22]. Sie stimmten[21] aber nicht im Sinn[23] überein

---

für das gr. *problēma* ein. Aus Ephräm selber kann man auf *HdF* 37,23 verweisen, wo neben *ʿuqqâbeh* (Erforschung Gottes) ein *šu"âleh* steht; ebenso in *HdF* 61,8. In *de eccl.* 7,1 hat man die Verbindung: *šu"âlē wadrâšâ* (disputatio). Ich behalte »Frage« bei, zumal das Thema von den *asōmata* neben den *sōmata* auch innerhalb der Stoa ein »gewaltiger und endloser Kampf« (*pollē kai anēnytos diamachē*, Sext. Emp. S. 635,1) war.

[19] Der syr. Text hat: *ʿal lâ gušmâ (gušmē)* ohne das adjektivierende *d-(lâ gušmâ/gšom)*. Griech. ist wohl *peri tōn asōmatōn* anzusetzen. Für ein solches Werk des Albinos ist das der einzige Beleg. Sachlich ist es nach dem in Anm. 17 Gesagten durchaus möglich und was Ephr. anschließend bemerkt, ist ja auch völlig zutreffend. Es sei dazu noch angeführt, daß Albinos in der Schrift: *eisagōgē eis tūs Platōnos dialogūs*, (Teubner, Platonausgabe von Hermann, VI, 147-189, die jetzt allgemein dem Albinos zugeschrieben wird) wie oben, Anm. 17, schon erwähnt wurde, auf S. 154 platonisch von den *noēta* und *aisthēta* ausgeht und erst später, wie Plotin, bei der Erörterung des aristolischen Begriffs der *Hylē*, der auch von den Stoikern übernommen wurde, die stoischen Termini verwendet, wenn er sagt, die *Hylē ūte sōma an eiē ūte asōmaton dynamei de sōma* (163,6). Ferner ist nach ihm Gott *asōmatos*, weil *sōma* aus *hylē* und *eidos* sich zusammensetzt, Gott aber *haplūs* ist: *hōste asōmatos an eiē ho theos*, gegen die Lehre der Stoiker!

[20] Syr: *qyâmâ*, das Wort, das bei Ephr. sehr oft den Bund der ehelos lebenden Asketen bezeichnet.

[21] Ich behalte das auffällige Perfekt (*hwât, hwaw*) bei, wage aber nicht, es zu pressen. Die übrigen Aussagen werden präsentisch gegeben.

[22] Daß das nur für die Stoiker gilt, wurde schon in Anm. 17 gezeigt. Wie verbreitet diese stoische Seinseinteilung auch noch zur Zeit Ephräms war, zeigt Titus von Bostra in seiner Schrift gegen die Manichäer, wo es gr. 15,31ff. (syr. 20,27ff.) gut stoisch heißt, daß der erste »Schnitt« (*prōtē tomē*) des Seienden *(tēs ūsias) to men aoraton hōs asōmaton, to de horaton hōs sōma* sei, syrisch: *īt hū medem d-lâ meṯhzē a(y)k d-lâ gšom w-īt medem d-meṯhzē a(y)k d-gušmâ (h)ū*. Wie man sieht, der Übersetzer stimmt mit seiner Verwendung von *gušmâ* für *sōma* und *d-lâ gušmâ (gšom)* für *asōmaton* mit Ephräm überein.

[23] Syr: *b-reʿyânâ*. Zu der hier gegebenen Sonderbedeutung vgl. *de eccl.* 44,4: »die zwei Testa-

wie sie in Worten übereinstimmten[21]. Denn die Platoniker sagen : Körper und Nichtkörper existieren physisch und substanziell[24]. Die Stoiker aber sagen : Alles was physisch und substanziell existiert [24], ist ein Körper.

---

mente, deren *reʿyânâ* (Sinn) nur einer ist«. In *Diat.* S. 104,6 erscheint daneben das sonst von Ephr. oft verwendete Synonym : *ḥaylâ* (vis) : »versteh den Sinn (*reʿyânâ*) der Worte und schau auf die (Bedeutungs)kraft, die in ihnen verborgen ist !«

[24] Zunächst ist von vornherein klar, daß es falsch sein muß, wenn hier die Platoniker den *aisthēta* und *noēta* den gleichen Seinsgrad zuschreiben. Dazu kommt, daß die Zusätze, mit denen für Platoniker und Stoiker dieses Sein näher charakterisiert wird, nämlich : physisch und substanziell (syr : *ba-kyânâ w-ba-qnōmâ*), wie sich zeigen wird, den stoischen Seinsbegriff umschreiben. In den einschlägigen griechischen Definitionen fehlen sie, so weit ich sehe. So heißt es bei Plutarch (zitiert bei Zeller, Phil. d. Griechen III, 1. T., S. 119, Anm. 2) nur : *onta gar mona ta sōmata kalūsin* (die Stoiker). Ferner Plotin, *Enn.* II/IV, 1 : *sōmata monon ta onta einai themenoi kai en tūtois mian te tēn hylēn legūsi kai tois stoicheiois hypobeblēsthai kai autēn einai tēn ūsian.* Hier kann man in dem *hypobeblēsthai* eine erste Ergänzung sehen, wenn man aus Albinos (166,4) hinzunimmt : *pān sōma hypokeimenon esti.* Eine zweite, sicher stoische, liegt in dem vor, was Diog. Laert. S. 191,36 (VII, 150) von den Stoikern berichtet : *sōma de esti kat' autūs hē ūsia kai peperasmenē* »begrenzt«. Man wird sehen, daß das in dem *qnōmâ* der ephrämischen Wendung des Existierens *ba-kyânâ w-ba-qnōmâ* mitausgedrückt ist. In ihr gehören offenbar die beiden Ausdrücke dem Sinn nach eng zusammen wie in einem Hendiadyoin. Und wenn an der dritten Stelle nur mehr der erste (*ba-kyânâ*) erscheint, so wird damit der Sinn sicher nicht geändert. Ich habe bereits in meiner Schrift : »Ephräms Reden über den Glauben« (*Studia Anselmiana* XXXIII, S. 8-14) für *qnōmâ* die widersprüchlichen Bedeutungen herausgestellt, die von konkret existierendem Einzelding mit festem Umriß bis zu Wesenheit und abstrakter Wirklichkeit (Dasein) reichen. In der gleichen Schrift wurde zuvor auf S. 4-8 die ähnliche Weite des *kyânâ*-Begriffs dargelegt, wozu nur die Korrektur angebracht werden muß, daß auch dem griech. *physis* die konkrete Bedeutung nicht fremd ist, indem auch hier *physeis* einzelne Lebewesen bezeichnen kann (vgl. den Artikel *physis* von Köster in ThWNT). Um nun die Bedeutung des *qnōmâ* in unserem Zusammenhang festzustellen, braucht man nur zu beachten, wie *qnōmâ* im Folgenden verwendet wird. Hier heißt es vom Raum, der ein *asōmaton* ist, in 10,48 : *layt leh gušma wa-qnōmâ,* wofür in 11,47 nur : *layt leh gušmâ* steht. Dem körperlosen (Welt)raum steht der körperliche Teilraum gegenüber. Für den letzteren hat man in 12,20 : *īt leh gušmâ,* für den ersteren in 13,48 : *layt leh qnōmâ,* also *gušmâ* und *qnōmâ* sind vertauschbar ! Bis jetzt war von »haben« und nicht von »sein« die Rede. Doch in 14,20 heißt es in der Form unserer Definition : (Der Raum) *laytaw b-gušmâ w-ba-qnōmâ,* wofür anschließend wieder nur *(medem d-laytaw) ba-qnōmâ* steht. Und zuletzt erscheinen *gušmâ wa-qnomâ* unmittelbar als Prädikat, nämlich in 17,7, wo von Länge und Breite kurzerhand gesagt wird : sie sind nicht *gušmē wa-qnōmē* (sondern *asōmata*). Alle diese Wendungen greifen offensichtlich auf unsre Definition zurück. Mit anderen Worten : *qnōmâ* ist hier gleichbedeutend mit *gušmâ* und *gušmâ* tritt an die Stelle des *kyânâ,* was durchaus möglich ist. Die Definition ist stoisch und praktisch eine Tautologie : alles was körperlich ist, ist Körper d.h. das einzige, wahre, volle Sein.

An der festgestellten wesentlichen Gleicheit von *kyânâ* und *qnōmâ* ändert nichts ein kleiner Unterschied, der aus *Pr. Ref.* I, 50,45ff. gewonnen werden kann. Denn hier wird gesagt, daß die Sonne *qnōmâ* und damit *ḥudrâ* hat, d.h. das Rund der Sonnenscheibe, und daß deswegen

Nichtkörper nennen sie das, was physisch nicht existiert, wohl aber geistig wahrgenommen wird[25].

VI

Der lächerliche Irrtum des Bardaisan. (7,45-8,14)

Lächerlich machte sich selber bei Aramäern und Griechen der Philosoph der Aramäer, nicht nur allein deswegen, weil er die Lehre Platons nicht vortragen, sondern sie überhaupt nicht verstehen konnte. So tat er in seiner Laienhaftigkeit Platon eilends Unrecht mit Fragen von anderen, während doch Platon einen großen Kampf führte gegen diese Fragen, von denen Bardaisan glaubte, es wären Fragen Platons [26].

---

das Auge sie umfassen (umgrenzen) kann (*sayyek*). Das von ihr ausstrahlende Licht aber, das, wie zu ergänzen ist, auch Geschöpf ist, syr : *brîtâ* oder *kyânâ* (zu seiner Körperlichkeit vgl. hier im zweiten Teil S. 37,21ff.), hat nicht *sâkâ wa-qnômâ*. Das gleiche gilt von Flamme (als *qnômâ*) und Licht des Feuers, von Blüte und Duft, der kein *qnômâ asîrâ* hat.

Nun noch ein Wort zu der Übersetzung des *qnômâ* mit Substanz (substanziell), was auf die körperliche Substanz einzuengen ist. Die griech. Entsprechung wäre in *hypostasis* zu suchen, nicht in dem später von Plotin her bei den Theologen ausgebildeten Terminus, sondern in dem *hypostasis* der vorangehenden Periode, für die Sextus Emp. stehen kann, bei dem das Wort nur in Verbindung mit *echein* erscheint und so mit dem Verb *hyphystasthai* identisch ist, womit allerdings auch die reale Existenz von *asōmata* ausgedrückt wird. Die Verbindung dieser *hypostasis* mit *qnômâ* hat man in der syr. Übersetzung des Titus v. Bostra. Hier wird der Satz : *skotos kaleitai men, ū men hyphestēke kat' ūsian* (45,13) syrisch mit : *ḥešokâ metqrē 'ellâ lâ îtaw ba-qnômâ d'îtûtâ* (56,30) wiedergegeben, wobei in dem parallelen Satz : *(skotos) mē kat' ūsian hyparchon* (47,27), syr : *d-lâ hwâ ba-qnômâ îtaw* (59,21), wie man sieht, das einfache *qnômâ* eintreten kann.

[25] Syr : *metrgeš b-reʿyânâ*. Damit wird also die Existenzweise des stoischen *asōmaton* ausgedrückt. Man vgl. dazu Sextus Empir. S. 291,13 (adv. math. VIII, 11), wo das *lekton*, ein *asōmaton*, von dem noch ausführlich die Rede sein wird, bestimmt wird als *auto to prāgma to hypo tēs phōnēs dēlūmenon kai hū hēmeis men antilambanometha tē(i) hēmeterā(i) ... dianoiā(i)* ; damit verbinde man Sext. Emp. S. 302,8 : (die Stoiker sagen) *lekton de hyparchein to kata logikēn phantasian hyphistamenon.*

[26] Von hier ab verschwinden Platon und die Platoniker (man beachte ihre Gleichsetzung !) völlig aus der Diskussion. Im Folgenden geht es nur mehr um die stoische Lehre von den *asōmata* und um die (falschen) Abweichungen des Bardaisan von ihr. Der Vorwurf, Bardaisan habe Platon falsch verstanden und bekämpft, erfährt nicht die geringste Begründung und Erläuterung. Man kann nur indirekt schließen, daß Bardaisan die stoischen *asōmata* mit den platonischen *ideai* verwechselt hat, die z.B. bei Sext. Emp. S. 591,8 (adv. math. XI, 230) nebeneinandergestellt und zugleich auseinandergehalten werden, wenn es heißt, die *asōmata* seien entweder *idea tis Platōnikē* oder *to para tois Stoikois lekton*... All das berechtigt zu der Annahme : in dem

VII

Eine erste Erwähung der Namen, des Raums, der Zeit und der geometrischen Größen. (8,15-10,10)

Diese Fragen nun, wie daß die Stoiker die Dinge zu Namen gemacht haben[27] und, weil sie wie in einem Gleichnis[28] .....[29] (9,28) und Zeit und Raum ... und Linie ..... (10,4) Die Stoiker nannten also diese Dinge unkörperlich .. Ich .. will sagen, wie und warum und weswegen.

VIII

Der Raum ist unkörperlich (10,11-12,18)

.....[30] Dieser Raum existiert im Namen[31] und in der Bedeutung[31], wie ich gesagt habe. Denn wegen seines Namens[31] wird er mit der Stimme ausgesprochen und wegen seiner Bedeutung[31] wird er im Geist wahrgenommen.

---

einleitenden Satz »Der Philosoph der Aramäer machte sich lächerlich bei Aramäern und Griechen« ist die Reihenfolge zu ändern : griechische Philosophen mit guter Kenntnis beider Systeme haben über die Verwechslung des Bardaisan gespottet, die Aramäer, das sind die orthodoxen Syrer von Edessa, die den Häretiker bekämpften, haben das als willkommene Waffe übernommen und dabei einige Elemente des Stoizismus wie die Lehre von den *asōmata* kennen gelernt und bis auf die Zeit Ephräms weitertradiert.

[27] Der Satz bleibt, wegen der folgenden Lücke, dunkel. Ich kann nur meine Übersetzung des syr : *šmâhe 'bad(ū) Stōyqē l-ṣebwâtâ* damit begründen, daß in dieser Konstruktion des *'bad* mit doppeltem Akkusativ der artikellose vorangestellte Akk. in der Regel das Prädikat ist; man vgl. dazu *HdF* 37,1 und *Parad.* 7,30.

[28] Syr : *b-matlē*, das offenbar das *b-pel(')âtâ* und *b-matlē* des lückenhaften Textes von 8,34f. wieder aufnimmt (vgl. Anm. 14). Vielleicht sind beide Stellen mit den dunklen Ausführungen der Abschnitte XIX u. XXIV in Verbindung zu bringen.

[29] Die Texte von 8,13-36; 8,37 - 9,15; 9,16-32 u. 9,33 - 10,10 müssen wegen der großen Lücken übergangen werden. In 9,20 wird dabei der Körper zum erstenmal durch die drei Dimensionen bestimmt, wobei nur hier (wenn richtig gelesen) dafür das griech. Fremdwort *(tlâtâ) diaṣṭaṭa (to trichē(i) diastaton)* erscheint. Die Sache selbst u. die andren syr. Bezeichnungen werden im Folgenden zur Sprache kommen.

[30] Die Textfragmente von 10,11-23 werden übergangen.

[31] Hier stellt sich zum erstenmal das Problem des Verhältnisses von Name und Bedeutung, von *onoma* und *lekton*. Die Stoa trennt hier so, daß *onoma* eindeutig als *phōnē* den *sōmata* zugewiesen wird und nur das *lekton* ein *asōmaton* genannt wird, das *lekton*, welches das Ausgesprochene ist, der Inhalt des Denkens, das Gedachte im objektiven Sinn, das gedachte Ding, getrennt von

Und weil er nun im Geist wahrgenommen wird, kannst du, o Hörer, wenn auch du nicht mit dem Geist hörst, ihn nicht hören. Denn überleg nur :

---

dem objektiven Ding, auf das es sich bezieht (*to tynchanon*), und von dem Wort, durch das es ausgesprochen wird, wie auch von der Seelentätigkeit, durch die es erzeugt wird, welche als *pathēma* der körperlichen Seele gleichfalls körperlich ist (vgl. Zeller III, 1. Teil, S. 88). Bei Ephräm dagegen bleibt das Verhältnis von *šmâ* (*onoma*) und *sukkâlâ* (Bedeutung, *lekton*) verwirrend unklar. Zunächst zu *sukkâlâ*, das hier zum erstenmal erscheint und mit »Bedeutung« übersetzt wird. Das Wort ist bei Ephr. selten, doch finden sich einige Beispiele für seine doppelte Bedeutung. In der ersten, aktivischen (das Verstehen) steht es in *CNis* 62,21 parallel zu *madd'â* und in *Virg.* 15,1 zu *buyyânâ*. Für die zweite passivisch objektive, nämlich »der Sinn, die Bedeutung«, die hier allein in Frage kommt, ist neben *CNis* 71,4 (*sukkâleh d-qeryânâ*, Sinn der Schriftlesung) vor allem *HdF* 26,5 anzuführen, wo es zunächst heißt, daß die Natur Gottes unsrer Zunge und unsren Sinnen fremd bleibt, daß aber die Schriften der Propheten *l-sukkâlâ šqal(u) ṣârū(h)y ba-šmâhē* d.h. die Propheten unternahmen es, den unaussprechlichen, unfaßbaren Sinn in Wortbildern darzustellen. Die Stelle gibt auch die Verbindung von *sukkâlâ* und *šmâ*, die man zunächst bei einer Wiedergabe des *lekton* durch *sukkâlâ* vermissen konnte. Die Übersetzung des *lekton* durch *sukkâlâ* trifft somit den Sinn des stoischen Terminus. Die Verwirrung und Ungenauigkeit beginnt mit dem syr. *šmâ* für *onoma*, das wie gesagt, bei den Stoikern eindeutig als *phōnē sēmantikē* dem Bereich der *sōmata* angehört. Für Ephr. aber ist *šmâ* aufs engste mit *sukkâlâ* verbunden. Und zwar nicht nur in der engeren Bedeutung von Eigenname, sondern auch in der weiteren. Man vergleiche nur wie in *HdF* 76,7-9 die Namen »Vater« und »Sohn« als Beweis genügen für die Existenz der beiden Personen und der andre Namen »Gott« als Beweis für ihre Gleichheit! Am klarsten aber spricht hier *HdF* 57,3, wo das menschliche Gedächtnis Abbild Gottes genannt wird : »denn es trägt ohne Mühe die Namen (*šmâhē*) der Geschöpfe ... und durch die Namen hängt gleichsam das All von ihm ab.« Diese Namen sind also die Vorstellungsbilder, die »Gedachten Dinge«, die *lekta*! Ephräm spricht erst von Abschnitt XX ab von der Körperlichkeit der *phōnē*, syr : *qâlâ*. Das bis dahin verwendete *šmâ(hē)* bleibt doppeldeutig und Ephr. verwendet es, offenbar ohne sich des Widerspruchs bewußt zu werden, in ein und demselben Zusammenhang verschieden. Das beweist gleich unsre Stelle. Denn in der Aussage, daß »der Raum im Namen und in der Bedeutung existiert«, ist zweifellos »Name und Bedeutung« ein Hendiadyoin; denn anschließend kann Ephr. gleichwertig damit sagen, daß der Raum »im Namen existiert, nicht aber zugleich auch Körper und Substanz hat«. Und trotzdem wird zwischen den beiden Sätzen Name und Bedeutung wieder getrennt mit der Behauptung, daß der Raum wegen seines Namens ausgesprochen wird (also der Name als *phōnē*) und wegen seiner Bedeutung im Geist wahrgenommen wird.

Zu der Lehre der Stoiker von der Unkörperlichkeit des Raumes vgl. man Sext. Emp. S. 521, 3 (adv. math. X, 218) wo als vier Arten der *asōmata lekton kai kenon kai topos kai chronos* aufgezählt werden. Die Liste ist nicht erschöpfend; denn Sext. Emp. fügt auf S. 591,9 zu der gleichen Aufzählung noch hinzu : *ē allo ti tōn toiūtōn*. Daß dabei Ort und Zeit neben den *lekta* erscheinen, obwohl doch auch hier dem Namen (»Ort«, »Zeit«) sein gedanklicher Inhalt gegenübersteht, ist wohl auf den Unterschied zurückzuführen, den Ephr. im Folgenden herausstellt, daß nämlich bei diesen Namen ein objektiv existierendes *tynchanon* fehlt.

Eine letzte Bemerkung zu der Übersetzung des *sukkâlâ* mit »Bedeutung«. Das Wort ist in seiner engeren Bedeutung festzuhalten ohne den für uns öfters mitschwingenden Sinn, wie er in »bedeutsam« klar zum Ausdruck kommt.

Notwendigkeit erzwingt es, daß der Raum sowohl existiere wie auch nicht existiere[32]. Wenn nicht beides gegeben ist, dann kann der Raum weder sein noch genannt werden. Das heißt aber, daß er im Namen[33] existiert, nicht aber zugleich auch Körper und Substanz hat. Denn alles, sei es Substanz oder Körper, kann (nur) in dem, was unkörperlich ist, sein. Wenn aber auch der Raum Körper und Substanz hat, dann hat es sich herausgestellt, daß er nicht Raum ist, sondern etwas im Raum. Damit es sich für ihn als wahr herausstelle, der Raum zu sein, in dem alle Körper sind, (kann) er selber nicht Körper und Substanz haben. Denn wenn er ein Körper ist, ist er irgendwo begrenzt. Wenn er aber begrenzt ist, dann stößt er an irgendeinen Körper und ist so begrenzt. Und was ist denn dann dieses Etwas, wohinein er gestellt ist, sodaß es für ihn zu einem Behindernden und Begrenzenden wird? Wenn das, was ihn behindert, (auch) ein Körper ist, dann gibt es wiederum für diesen Körper etwas, das ihn umgrenzt. Dieser (Raum) ist aber ein Raum, den nichts umgrenzen kann, und deswegen, o Hörer, blicke mit deinem Geist und sieh, daß die Notwendigkeit zu sagen zwingt: dieser Raum hat keinen[34] Körper, Denn so oft wir sagen: der Raum ist irgendein Körper, wird das zuerst Gesagte eingerissen und aufgebaut[35]. Und so laßt uns wieder zur Wahrheit zurückkehren, das heißt zu der Behauptung, daß (der Raum) unkörperlich und daher auch nicht irgendwo ist, in Übereinstimmung mit der Behauptung der Stoiker! Denn es ist nicht ein Raum, der in einem (andern) Raum sich befinden würde. Der Raum kann ja nicht in einem andern Raum sein. Wenn das nicht so wäre, würde alles oben Gesagte aufgehoben.

IX

Körperliche Teilräume können im unkörperlichen Raum sein. (12,19-13,46)

Findet sich nun ein körperlicher Raum mit Substanz und findet sich (daneben) der andere unkörperliche Raum, dann könnte sich der körperliche im unkörperlichen befinden. .....

---

32 Echt ephrämisch paradox gesagt; vgl. die vielen Paradoxien in seinem Brief an Hypatios.

33 Vgl. zu diesem »im Namen existieren« Anm. 31.

34 Die Negation fehlt im syr. Text, ist aber wohl zu recht von den Herausgebern ergänzt worden.

35 Damit kommt offenbar der regressus in infinitum zum Ausdruck, womit Sext. Emp. mit Vorliebe die Richtigkeit seiner Skepsis beweist.

Himmel und Erde .... und auf dem Erdkreis sind Trennungen[36] entstanden, sodaß sie »Räume« (= Länder)[36] genannt werden, sei es (völlig) getrennt oder überschreitbar. Das sind die Namen der Länder[36] ..... Der Raum aber, in dem auch diese Räume sind, ist jener, den wir unkörperlich nennen.

X

Die ephrämische Paradoxie : der Raum ist und ist nicht. Die drei Dimensionen des Körpers. (13,47-15,13)

Existiert also etwa dieser Raum, weil er keine Substanz hat, (überhaupt) nicht? Wie könnte er dann alles Körperliche begrenzen! ... Und können wir andrerseits, weil es sich fand, daß er existiert, sagen, er sei körperlich? ..... (14,16:) Es hat sich also, gezeigt, daß beides wahr ist : daß er existiert und daß er nicht existiert. Das heißt : er existiert im Namen und in der Bedeutung[37], aber nicht mit Körper und Substanz.

Und etwas, das nicht mit Substanz existiert, ist etwas, das auch nicht jene drei Dimensionen[38] hat. Denn das, was Substanz oder Körper ist, hat die drei Dimensionen[39]. ..... (14,43:) Jener Raum aber hat weder Länge noch Breite. Denn diese Namen von Maßen haben die Körper im Raum. Bei diesen müssen sich die drei Dimensionen finden. Doch wie der Raum alle Körper aufnahm, ohne selber einen Körper zu haben, so hat er (auch) alle Maße (in sich) aufgenommen, ohne selber unter das Maß fallen zu können.

---

[36] Der Plural von *atrâ* (*atrawâtâ*) kann diese Bedeutung haben, die klarer im Folgenden durch *ar'âtâ* ausgedrückt wird. Für *puršânē* (Trennungen) in diesem Zusammenhang vgl. *Pr. Ref.* I, 131,24ff. Die Lücke im Vorangehenden umfaßt 12,28 - 13,35.

[37] Wieder stehen Name und Bedeutung zusammen; vgl. Anm. 31.

[38] Syr : *tlâtâ qyâmīn*. Die Herausgeber klammern allerdings hier u. in der nächsten Stelle das erste *yōd* u. das folgende *mīm* als unsicher ein. Bei der dritten Stelle wollen sie sogar *qânōnīn* (*kanones*) lesen. Doch ist wohl sicher auch hier *qyâmīn* zu lesen, vor allem, weil in der letzten Stelle, in 22,15 die Herausgeber ohne jedes Fragezeichen *qyâmīn* geben. Die für *qyâmâ* von den Wörterbüchern gebotene Bedeutung »Dimension« findet sich bei Ephräm nur hier. Zu der Übernahme des griech. *diastaton* an einer früheren Stelle (9,22) vgl. Anm. 29.

[39] Zu ihren Namen vgl. die folgende Anm. Hier müssen leider die anschließenden Zeilen 14,32-42 übergangen werden, obwohl ihr Inhalt von Bedeutung wäre. Der Text lautet, soweit erhalten : »Und deswegen wollten sie (offenbar die Stoiker) nicht einmal Gott ... zu diesen, die sie unkörperlich nannten.... Sie konnten es auch nicht deswegen, weil sie sagten, daß der (Herr der Geister?) ein Körper ist. Vgl. zu dieser Behauptung der Stoiker die Belegstellen bei Zeller III, 1,141, Anm. 2.

XI

Länge, Breite, Höhe bei den Körpern und beim unkörperlichen Raum, wo wieder die ephrämische Paradoxie erscheint. Polemik gegen Bardaisan, der den Weltraum für körperlich hielt. (15,14-18,10)

Denn sieh, Höhe und Tiefe[40] haben wegen des Himmels ihre Namen erhalten. Nimm ihn weg in deinem Geist und sieh, daß kein weiterer Körper mehr dazwischen ist, sondern nur noch jener Raum, der unkörperlich ist. Und hast du (es) so angeschaut, dann bilde in deinem Geist Höhe und Tiefe! Was findest du? Welche Seite willst du Höhe nennen und welche hinwieder Tiefe? Denn die Höhe hatte doch ihren Namen wegen des Himmels über dir. Wenn nun jener Grund, weswegen die Höhe ihren Namen hatte, beseitigt ist, ist es klar, daß der Raum, der blieb, weder Höhe noch Tiefe hat und ebenso wenig Länge und Breite[40]. Aus körperlichen Gründen sind sie entstanden und entstehen sie.[41] Und wenn diese Gründe beseitigt werden, dann ist es klar, daß auch jene Namen nicht (mehr) sind. Denn jener (leere) Raum, von dem wir sprechen, wovon soll seine Höhe hoch und seine Länge lang sein, da doch diese Maße den Substanzen angehören! Wenn nämlich die Erstreckung einer Substanz lang ist, nennt man das »Länge«. Und weil eine Seite ihrem Maß nach kurz ist, spricht man von »Breite«, wie man auch bei »rund« weiß, welches die Gründe dafür sind.

. . . . . [42] Denn siehe, diese Länge und Breite hat Bardaisan im Maß

---

[40] Nur hier wird die dritte Dimension doppelt mit Höhe und Tiefe angegeben. Sonst nennt Ephr. neben Länge (*urkâ* = *mēkos*) und Breite (*ptâyâ* = *platos*) nur die Höhe (*rawmâ*) im Gegensatz zu dem griechischen Sprachgebrauch, wo, soweit ich sehe, für gewöhnlich nur die Tiefe (*bathos*) genannt wird, wie z.B. bei Sext. Emp. S. 701,7 : *sōma men esti to tas treis echon diastaseis, mēkos, platos, bathos*, oder Diog. Laert. S. 188,13 : *to trichē(i) diastaton eis mēkos, eis platos, eis bathos.*

[41] Vgl. Titus Bostr. gr. 5,23; syr. 7,23 : »Oben und unten sind Namen der Geschöpfe, die vor den Geschöpfen nicht waren«.

[42] In den vorangehenden Zeilen (16,23-27) war zunächst von der »Schule des Bardaisan« (*d-bēt Bardaisan*) die Rede; doch was von ihr gesagt wird, bleibt unklar. Daß bei Bardaisan selber der Weltraum, den er nach dem hier Gesagten im Gegensatz zu den Stoikern für körperlich gehalten hat, eine ganz große Rolle gespielt hat, geht aus *Pr. Ref.* I, 133,1ff. hervor : »Größer sind die Lobeserhebungen, die Bardaisan auf den Raum (wie hier *atrâ*) aussprach als die, welche er auf Gott aussprach«. Und nach I, 133,27 hat er den Raum *b-ītūtâ* wie einen Götzen neben Gott gestellt. Meines Erachtens hat daher F. C. Burkitt in seinem Introductory Essay(Pr. *Ref.* II, CXXII) als siebte *ītyā* des Bardaisan neben den sechs genannten (Gott, Licht, Wind, Feuer, Wasser, Finsternis) mit Recht den Raum vermutet. Zu der Vergötterung des Raumes in Midrasch, Talmud und Kabbala (ausgehend von *mâqōm* als einem der Ersatznamen Jahwes)

des (Welt)raums angenommen[42], indem er sagt, daß auch dieser Raum gemessen wurde, soundsoviel in sich zu schließen. Wenn er also annahm, daß dieser Raum gemessen werden (kann), dann muß der Raum auch Länge und Breite haben, im Gegensatz zu dem, was ich oben gesagt habe.

.....[43] (17,7:) das heißt: (Länge und Breite) sind Namen und Bedeutungen[44], nicht aber Körper und Substanzen. Denn du mißt den Körper, der eine Länge hat. Die Länge aber, die (erst) mit dem Namen[45] geboren wurde und »Länge« genannt wurde, kannst du nicht messen (und) ihr die drei Dimensionen geben. Denn diese Länge wurde geboren zwischen Körper und Sprache: der Körper gebar das Maß und die Sprache gebar[45] den Namen, der »Länge« lautet.

Also: die Erstreckung und Ausdehnung des Körpers kannst du messen, und wenn du sie gemessen hast, nennst du »Länge« das, was du gemessen hast. Nun aber auch wieder jenen Namen[45] »Länge« zu messen, das kannst du nicht, weil er nicht irgendeine Substanz ist. Es ist ja ein nackter Name[46], durch den (nur) die Bedeutung dessen, was du gemessen hast, wahrgenommen wird[47].

Weil also dieser Name keine Substanz hat, laßt uns sagen, daß er auch nicht existiert. Doch wie soll er nicht existieren, da doch ohne diese Namen

---

und zu der Verbindung von Gott und Raum in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie (vgl. Gott als Raum seiner selbst bei Philon, von Theophilos und Ephräm in *Pr. Ref.* I, 132/3 übernommen) sowie zu einer Nebenströmung in der gr. Philosophie im Anschluß an den obersten Gott als Grenze des Himmels bei Aristoteles vgl. M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960, S. 27ff.

[43] Z. 16,43 - 17,5 werden wegen einer Lücke zu Beginn und wegen der Unklarheit des übrigen Textes übergangen.

[44] Wieder die ungenaue Vermengung von Name (*onoma*) und Bedeutung (*lekton*); vgl. Anm. 31.

[45] Hier ist doch der Name, der ausgesprochen wird, den die Sprache gebiert, deutlich die körperliche *phōnē*! Trotzdem setzt Ephr. wieder Name und Bedeutung gleich, am deutlichsten an der zweiten Stelle, wo der Name »Länge« keine Substanz hat, was nur von dem ausgesprochenen Ding gilt.

[46] Syr: *šmâ ʿarṭelâyâ* d.h. ein Name ohne Bezug auf ein objektiv existierendes *tynchanon*. Vgl. Abschnitt XVI u. XVII, wo die andren Namen (für konkrete Dinge) *šmâhē gšīmē* (körperliche Namen) und *šmâhē asīrē* (gebundene Namen) genannt werden, während die erste Gruppe ohne eigne Bezeichnung bleibt. Diese »nackten Namen« erinnern an die »leeren Namen« (*šmâhē sfīqē*) von *SdF* 4,53ff. Doch haben die beiden Gruppen nichts miteinander zu tun; denn die »leeren Namen« sind falsche Namen, die das von ihnen ausgesagte objektiv Existierende (*qnōmâ*) nicht treffen.

[47] Mit andren Worten: Namen, die nur das *lekton*, nicht auch ein entsprechendes *tynchanon* enthalten. Es geht wie beim Raum um jene Größen, die offenbar wegen dieses Mangels als eigne Spezies der *asōmata* neben die *lekta* gestellt wurden; vgl. Anm. 31.

die Schöpfung nicht gemessen werden kann! So (gilt) also auch von diesem Namen »Länge«, daß er existiert und nicht existiert.

XII

Die Unkörperlichkeit der Verba, die von Körpern ausgesagt werden. (18,11-43)

Und so steht es auch mit allen Verba[48] : sie existieren und existieren nicht. Sie sind Zeichen[49], durch die wir alles, was Körper und Substanz hat, erkennen, ohne selber einen Körper zu haben. Und während wir mit ihnen von allen Substanzen aussagen[50], haben sie selber keine Substanz. Denn ich sage :

---

[48] Syr : *mellīn (melltâ)*. Während dieses Wort im vorangehenden Abschnitt die allgemeine Bedeutung von Sprache hatte, ist hier klar die engere gegeben, die dem gr. *rēma* u. dem lat. *verbum* entspricht, also das Verb im Gegensatz zum Nomen. Als solche werden sie auch von Ephräm im Abschnitt XIX von den *šmâhē* getrennt. Für diese Sonderbedeutung kann aus Ephräm auch eine Stelle aus den Hymnen angeführt werden, nämlich *HdF* 6,9, wo die iussiven Verbalformen des Schöpfungsberichtes *mellē* genannt werden : *âmar hwâ b-mellē w-kēn hâwē hwâ ʿbâdâ*.

[49] Syr : *âtwâtâ (âtâ)*, das bei Ephr. neben den biblischen Wunderzeichen auch allgemein Kennzeichen, Merkmal, Erkennungszeichen bedeuten kann u. daher geeignet war, in unserem Zusammenhang für das gr. *sēmeion* einzutreten, das philosophisch in seiner Verbindung zu dem *sēmeiōton* ein heiß umstrittenes Kapitel wurde (vgl. Sext. Emp. S. 316ff.). Für uns kommt nur der Sonderfall der Sprache als Zeichen für das Ausgesagte in Frage. Daß dabei Ephräm zunächst nur den Zeichencharakter der Verba erwähnt, hängt offenbar damit zusammen, daß er immer noch von Wörtern spricht, bei denen nur ein gedachtes Objekt (*lekton*) und nicht auch ein real körperliches gegeben ist. Daß dazu stoisch auch die Verba gehören, das wird die nächste Anm. zeigen. Hier nur noch kurz als Nachtrag *âtâ* beim syr. Übersetzer des Titus von Bostra. Dieser gibt mit *âtâ* das gr. *tekmērion* wieder in der Bedeutung : Hinweis, Indiz, Beweis; einmal auch *hypographē* (definierende Beschreibung). Den in unseren Zusammenhang gehörigen Satz : *ta onomata tōn pragmatōn esti sēmantika* (gr. 6,25) übersetzt der Syrer mit : *mbaddqânayhēn d-ṣebwâtâ* (syr. 8,34).

[50] Syr : *mĕmallĕlīn-nan*, also das zu *melltâ* gehörige Verb, das im gleichen Zusammenhang in Abschn. XVI (22,35) wieder erscheint in *mellē d-metmallĕlīn ʿal kulmedem*, d.h. also die Verba (*rēmata*) als *katēgorēmata* im Satz. Vgl. dazu Diog. Laert. S. 172,7 (VII, 58), wo nach onoma *rēma* folgendermaßen erklärt wird : *rēma de esti meros logū sēmainon asyntheton katēgorēma*. Zu der Unkörperlichkeit dieser *katēgorēmata* vgl. Seneca, ep. 117, 13 : video Catonem ambulantem ... corpus est quod video ... dico deinde : Cato ambulat. Non corpus, inquit, est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum, das letzte offenbar eine Übersetzung des gr. *lekton*, wodurch die Verwandtschaft zu den *lekta* im engeren Sinn in Erscheinung tritt. Ferner Sext. Emp. S. 434,21-26 (adv. math. IX, 211) : »Die Stoiker sagen, daß jede Ursache (*pān aition*) ein Körper (*sōma*) sei (und) für einen Körper die Ursache von etwas Unkörperlichem werde, wie das Messer, ein Körper, für das Fleisch,

»ich habe gekauft« und : »ich habe verkauft«. Das, was ich gekauft und verkauft habe, ist irgendeine Substanz. Doch diese Verba[48] und die (entsprechenden) Nomina, die Kauf und Verkauf genannt wurden, die haben keine Substanz. So haben also die Substanzen, die gekauft und verkauft wurden, die drei Dimensionen. Jene Nomina [50] aber nicht. Denn sie sind unkörperlich.

XIII

Kurze Erwähnung der unkörperlichen Zeit und Zahl. (18,44-19,17)

Um mich aber in meinem Schreiben an dich kurz zu fassen, so höre, (daß) das auch von der Zeit[51] und von der Zahl[52] (gilt) und von allem, was unkörperlich ist. Denn alles, was wie diese (Dinge) ist oder ihnen gleicht .....[53] hier sind diese Wurzeln, von denen aus alle Äste sich verzweigen. Es hätte genügt, sie alle an einem (Beispiel) kennen zu lernen. Doch (die Philosophen) haben diese vielen (Fälle) aufgezeigt für den, der forscht, um seiner Schwachheit zu helfen.

XIV

Geometrische Linie und die Linien einer Zeichnung. (19,18-20,44)

So höre also von Punkt und Linie[54], daß auch sie unkörperlich sind. Bei

---

ein Körper, (Ursache) der Aussage (*katēgorēma*) des Geschnittenwerdens und wiederum das Feuer, ein Körper, für das Holz, ein Körper, (Ursache) der Aussage (*katēgorēma*) des Verbrennens«. Man hat hier die substantivierten Infinitive, an deren Stelle bei Ephräm die Verbalnomina treten, die er dann, wieder sehr ungenau und irreführend, *šmâhē* (onomata, nomina) nennt.

[51] Syr : *zabnâ*, gr. chronos, das in den beiden Aufzählungen der Arten der *asōmata* bei Sext. Emp. (zitiert in Anm. 31) steht, Ebenso Diog. Laert. S. 189,31 (VII, 141) : *(einai) eti de kai ton chronon asōmaton*. Vgl. ferner die zweite Gruppe der Liste des Abschnitts XVIII.

[52] Syr : *menyânâ*. Dafür, daß die Stoiker auch die Zahl unter die *asōmata* gerechnet haben, kann ich keinen direkten Beleg anführen, ist aber nach Analogie der geometrischen Größen ohne weiteres anzunehmen. Vgl. auch hier die dritte Gruppe der Liste des Abschnitts XVIII.

[53] Die mir unverständliche Zeile 19,6 wird übergangen. Der Sinn des Ganzen scheint dadurch nicht gestört zu werden.

[54] Syr : *s(i)mīyon w-surṭâ*. Daß dabei *smīyon* dem gr. *sēmeion* und zwar in der Sonderbedeutung : der (geometrische) Punkt entspricht, ist völlig klar. Vgl. den ersten Satz des ersten Buches von Euklids Elementa : *sēmeion esti hū meros ūden*; es folgt die Definition von Linie = *surṭâ* : *grammē de mēkos aplates*. Dazu auch gleich die Definition der Fläche, von der Ephr. erst in

festen[55] Substanzen, das heißt (bei) Pferd oder Adler oder irgendeinem der Körper und Substanzen, wenn (hier) einer sie zu zeichnen beginnt .....[56], weißt du, wenn du (hin)siehst, (schon) zu Beginn, ob er ein Pferd oder einen Löwen zeichnen will, und für den Zeichner steht (schon), bevor er auf dem Brett zeichnet, das Bild des Pferdes in seinem Geist gezeichnet. Und will der Zeichner ein Glied hinzufügen, dann tadelst du ihn[57] auf Grund der Substanz des Pferdes, das die Wirklichkeit formt.

Wenn ich aber zu dir sage : »ich suche eine Linie zu ziehen«, weißt du nicht, welche Linie ich dir ziehen werde[58]. Denn die Linie hat nicht irgendeine Substanz, wie sie das Pferd hat, sodaß du (den Zeichner) tadelst, wenn er hinzufügt oder wegläßt. (Hier) aber, wenn du glaubst, er werde eine gerade Linie ziehen, zieht er eine krumme, und wenn du glaubst, er mache ein Viereck, kann er ein Achteck machen.

Wenn Zeichner Bilder von Körpern, die wahrgenommen werden[59],

---

Abschn. XXV spricht : *epiphaneia de esti, ho mēkos kai platos monon echei.* Dafür, daß diese drei geometrischen Größen für die Stoiker *asōmata* waren, sei die von Zeller, III, 1,125 Anm. 3 zitierte Stelle aus Proklos, in Eucl. 24,4 angeführt : die Stoiker waren der Ansicht, daß Punkt (*sēmeion*) (als *peras grammēs*), Linie (als *peras sōmatos*) *kat' epinoian psilēn hyphestanai* (d.h. *asōmata* sind). Nach Stobaeus, *Eclog.* Lib. I, cap. 14 behauptete Chrysipp, daß die Körper unendlich teilbar seien *kai ta tois sōmasi proseoikota* (was wieder wohl gleich *asōmata* ist) wie die Fläche, die Linie, der Raum, das *kenon* und *chronos*. Sextus Emp. gebraucht für Punkt *stigmē* und sagt von ihm S. 701,22 (adv. math. III, 22) : (*stigmē*) *hēn phasi sēmeion adiastaton hyparchein, ētoi sōma noeitai ē asōmaton*, ohne zu vermerken, wer für die erste und wer für die zweite Auffassung war.

[55] Syr : (*qnōmā*) *garmânâyâ*, ein ganz seltenes Wort, von *garmâ* Knochen abgeleitet, also : knochig, fest, das bei Ephr. nur hier erscheint, wofür auch Br. u. Thes. nur eine Stelle anführen können.

[56] Z. 19, 29 muß übergangen werden; sie scheint für den Zusammenhang nicht wesentlich zu sein.

[57] Vgl. *HdF* 51,9, wo die Arianer, die den Sohn »verstümmeln«, verglichen werden mit einem Maler (Zeichner), der ein Pferd zeichnet und dabei Kopf und Glieder wegläßt.

[58] Hier liegen wohl sicher schwere Mißverständnisse Ephräms vor. Denn er beachtet einerseits nicht, daß auch die Linie, die den realen Körper und dessen Bild umgrenzt, philosophisch gefaßt zu einem *peras epiphaneias* wird, und andrerseits macht er mit seinem Argument der Willkür bei der geometrischen Linie diese zu einer freien Zeichnung ohne zu beachten, daß die Gesetze der Umrisse realer Dinge nur aus der Erfahrung stammen (wie er selber noch ausführen wird), während die von ihm ignorierten Gesetze der geometrischen Linie (Gerade, Kreis, Viereck, Achteck) einen viel zwingenderen (weil apriorischen) Charakter haben als die Formen, die aus der Erfahrung stammen. Hierher gehört wohl auch die Linie des 6. Punktes der Liste von Abschn. XVIII.

[59] Hier wird also zwischen *gušmē da-rgīšīn* und *qnōmē d-lâ rgīšīn* unterschieden. Da *gušmâ* und *qnōmâ* im wesentlichen gleichbedeutend sind (vgl. Anm. 22), geht es dabei, was auch durch

zeichnen, können sie nicht hinzufügen noch weglassen. Und wenn sie das Bild von Substanzen, die nicht wahrgenommen werden[59], zeichnen, tun sie das mit den (diesen Substanzen) entsprechenden Farben und Bildern; und wenn einer (dabei) an eine dieser Substanzen etwas hinzufügt, was nicht in der Natur dieser Substanz ist, wird er getadelt.

Bei der Linie aber fügt er hinzu und läßt er weg alles, was er will, ohne getadelt zu werden[58]. Denn das Bild dieser Linie ist keine reale Substanz, sodaß du ihn tadeln könntest. Und weil sie keine Substanz hat, existiert sie auch nicht; und weil sie nicht existiert, deswegen nennt man sie auch unkörperlich.

XV

Gegen Bardaisan, der die geometrische Linie für einen Körper hielt. (20,45-22,22)

Nun hat aber Bardaisan behauptet, daß auch diese Linie gemessen wird durch jenen Körper irgend(welcher Art), der in ihr ist[60]. Dazu höre, so wie ich beim Raum gesagt habe, daß im Zusammenhang mit dem Raum Länge und Breite genannt werden, doch nicht für den Raum. vielmehr für das, was im Raum ist. Denn sieh nur : (schon) bevor ein Pferd gezeichnet wird, ist es in deinem Geist abgezeichnet[61], und du weißt, welches seine Länge und seine Breite ist. Die Länge und Breite einer Linie aber kennst du nicht, bevor sie nicht gezeichnet ist, weil sie (für sich) Länge und Breite nicht hat. Denn hätte sie diese, dann wären sie schon, bevor sie gezeichnet werden, bekannt, wie Länge und Breite eines jeden Lebewesens schon, bevor sie gezeichnet werden, in unserem Geist bekannt sind; abgesehen von den

---

den Zusammenhang gefordert wird, nur um Unterabteilungen ein und derselben Kategorie real existierender »Körper« und das *rgaš* hat hier seine Grundbedeutung »mit den Sinnen wahrnehmen«, im Gegensatz zu dem *metrgeš b-reʿyânâ* bei den *asōmata*. Diese unsichtbaren Körper haben dementsprechend eine (feste) Bildform (*dmūtâ*) und Farben. Das wird klarer durch das Beispiel der Engel im nächsten Abschnitt.

60 Vgl. zu dieser Stellungnahme Bardaisans bereits Anm. 26 u. 42.

61 Der irreführende Ausdruck meint das Phantasiebild und würde den *phantasiai aisthētikai* der Stoiker entsprechen, die durch die *aisthētēria* gewonnen werden. Daneben kennen die Stoiker aber auch, was Ephr. hier völlig unbeachtet läßt, die *phantasiai hai dia tēs dianoias (lambanomenai)* wie z.B. die *(phantasiai) hai epi tōn asōmaton*; vgl. Diog. Laert. S. 170,32ff. (VII, 36).

Lebewesen, die wir nicht gesehen haben oder dem Bild eines Engels[62]; (doch auch hier gilt) wenn wir sie einmal sehen, dann zeichnet sich ihre Länge und Breite in unserem Geist ab wie bei denen, die wir schon gesehen haben. Die Linie aber, magst du sie auch zu jeder Stunde sehen, hast du immer noch nicht umgrenzt[62a]. Und das deswegen, weil sie, wie ich gesagt habe, keine gebundene Bild(form)[62a] und keine feste Substanz hat, sodaß der Zeichner der Linie getadelt werden (könnte), wenn er vom Bild abweicht[63]. Jene Linie hat also, bevor sie auf der Tafel gezeichnet wird, keine Länge und Breite, was wir beim Menschen auch schon vor seiner Geburt kennen, (nämlich) die Form seiner Länge und Breite. Diese Linie aber, die keine Substanz hat, erhält erst jene drei Dimensionen[64], wenn sie auf eine Tafel oder auf einen Körper gesetzt wird. Sie gehören aber nicht ihr, sondern jenem etwas, das sich mit ihr verbunden hat. Denn würden sie der Linie gehören, dann würden sie auch ohne diese Tafel ihr gehören.

XVI

Die drei Gruppen des Unkörperlichen (22,23-36)

Ich will dir aber in Kürze sagen: diese körperlosen (Dinge) bilden drei Gruppen.

---

62 Vgl. bereits Anm. 59. Hier wird also klar vorausgesetzt, daß die Engel (und Dämonen) eine festumrißne Gestalt haben (aus Feuer-Geistmaterie), offenbar nach Aussagen der Schrift, eine im Kern menschliche mit Zutaten wie die Flügel, wobei allerdings das Was und Wie im einzelnen für Ephräm ein Geheimnis bleibt. Vgl. dazu *HdF* 55,5 mit der Aufforderung: »Sprich und zeig uns die Natur der Himmlischen, die Gestalt (*ṣalmâ*) des Michael, die Form (*ṣūrtâ*), des Gabriel, die Feuer und Geist sind! ... Sind sie kurz oder lang, und ihre Farbe, was ist sie?« Ferner *HdF* 26,3: »Zu verborgen sind für uns die Naturen der Seraphim, daß wir erforschen könnten, wie die sechs Flügel ihnen angefügt sind und was die Flügel sind und woraus sie sind.« Und in *Pr. Ref.* I, 40 heißt es von dieser *qnōma rūḥânâ d-malakē*: *lâ mqabbel yatīra* d.h. ihre geistige Substanz nimmt kein Mehr (und Weniger) an; sie ist im Kern auch eine »körperliche Substanz«.

62a Syr: *lâ sayyekt* u. *layt leh dmūtâ asīrtâ*. Vgl. als Gegensatz dazu *Pr. Ref.* I, 52,2ff: Die Sonne hat eine feste Kreisform und das Auge umgrenzt sie (*msayykâ leh*). Ihr Licht dagegen hat keine Grenze (*sâkâ*) und daher kein *qnōmâ*. Zu diesem *qnōmâ* vgl. bereits Anm. 24. Zu *dmūtâ asīrtâ* vgl. Anm. 65.

63 Vgl. Anm. 57.

64 Hier steht (ohne Fragezeichen) *qyâmīn*; vgl. Anm. 38.

(1) Eine Gruppe ist die der gebundenen Namen[65], die den Körpern und Substanzen gegeben sind.

(2) Eine andre, die der Namen, die den (reinen) Bedeutungen (Gedankendingen) gegeben sind, wie die Namen von Raum und Zeit und Zahl.

(3) Und eine weitere Gruppe : Verba[66], die von allem ausgesagt werden[66].

XVII

Die gebundenen Namen der ersten Gruppe und ihr Unterschied zu den Namen der zweiten Gruppe. (22,37-24,20)

Und obwohl diese drei Gruppen (zusammen) unkörperlich sind, hat man aber nur die sieben Namen[67] unkörperlich genannt, und warum (sonst), wenn nicht (deswegen) : die (Namen) von Gold und Silber, obgleich auch sie *asōmata* das heißt unkörperlich sind, sind dennoch, weil sie Körpern und Substanzen gegeben sind, auch körperliche[68] Namen. Wenn du also einen den Namen sagen und ihn »Gold« oder »Silber« oder »Adler« oder »Erde« sprechen hörst, dann ruht dein Geist zugleich mit dem Namen auch auf der körperlichen Substanz, und du weißt, ob sie weich oder hart ist, ob bitter oder süß; und ebenso ist es dabei auch mit den Farben. Hier aber, wenn er er zu dir »Zeit« sagt oder »Zahl«, dann ruht dein Geist nicht auf Körpern oder Substanzen. Denn welche Substanz hat die Zeit, oder welchen Körper hat die Zahl, oder der Raum ? Und du weißt nicht, ob sie schwarz sind, ob weiß,

---

[65] Syr : *šmâhē asīrē*. Der Ausdruck findet seine Erklärung durch *SdF* 2,585 : »Wurzel des Namens ist *qnōmâ*; daran sind die Namen gebunden (*metasrīn*).« Also fest mit der körperlichen Sache verbundene Namen, daher auch im nächsten Abschnitt *šmâhē gšīmē* = körperliche Namen genannt. Dieses *asīr* ist wohl von dem in *dmūtâ asīrtâ* (vgl. Anm. 62a) zu unterscheiden, wo das »gebunden« gleich »fest« ist, und dem das *asīr* in *qnōmâ asīrâ* in *Pr. Ref.* I, 51,47 entspricht, wofür in *Pr. Ref.* I, 9,12 auch *qnōme mšalmânē* (vollkommene Substanz) steht.

[66] Syr : *mellē... d-metmallĕlīn*; vgl. bereits Anm. 50; vgl. weiterhin Anm. 93; 103 u. 113, wo man das zu erwartende *metmallĕlân* findet.

[67] Das wird hier nur nebenbei gesagt, ohne weitere Erklärung und Begründung und ohne Einfluß auf das unmittelbar Folgende. Doch kann wohl kein Zweifel bestehen, daß damit die Elemente der Sprache, die sieben Vokale, gemeint sind, die im folgenden Abschnitt als siebte Klasse von *asōmata* angeführt werden, obwohl hier eindeutigere Wörter dafür gebraucht werden (vgl. Anm. 85). Die merkwürdige Benennung mit *šmâhē*, die noch einmal im Absch. XIX und wahrscheinlich auch in XXV erscheint, ist wohl daraus zu erklären, daß die sieben Grundelemente der Sprache nach der *physei*-Theorie auch schon ihre *sukkâlē* (Bedeutungen) in sich tragen; und das ephrämische *šmâhē* kann, wie schon mehrfach gezeigt, für *sukkâlē* eintreten.

[68] Syr : *šmâhē gšīmē*; vgl. Anm. 65.

ob weich, ob hart. Und wenn du sagst, auch Höhe und Länge sind (solche) Namen und werden (dennoch) von Körpern und Substanzen ausgesprochen ...[69]. Zuerst tragen sie sich selbst und bestehen, ohne sich auf irgendeinen Körper zu stützen, dann aber .....[70] (stützen sie sich) auf einen Körper (aber nur) uneigentlich[71]. Es sagt nämlich jemand »Länge«, ohne daß zuvor von einem Körper und seiner Erstreckung gesprochen wird. Der Name der Länge und der Breite sind nämlich Namen, die (zunächst) sich selber tragen, ohne sich auf einen Körper zu stützen; dann (erst) sagt jemand : Länge und Breite des Steins[72]. Siehe, diese (Dinge) lassen sich (wie) aus Güte auch auf Körper nieder[72].

Wenn du aber sagst »Eisen« oder »Erz«, dann sieh .....[73].

XVIII

Eine andere Einteilung der *asōmata* in sieben Gruppen nach dem kategorialen Gesichtspunkt des allem Gemeinsamen. (26,2-26,41)

Und nun noch eine andere Form (Einteilung) :

(1) Es gibt nichts, von dem nicht ausgesagt würde, daß es in einem Raum oder an einem Ort ist[74].

---

[69] Der Text einer halben Zeile war nicht zu entziffern.

[70] Der Text einer ganzen Zeile fehlt.

[71] Syr : *a(y)k da-b-ḥuššâḥâ*; der Ausdruck fand sich schon in 12,33, in einem Text, der übergangen werden mußte. Seine Bedeutung : *kata-chrēstikōs, abusive* kann aus der syr. Übersetzung der Recognitiones belegt werden.

[72] Dieses Vorangehen des Begriffs ist sehr auffällig. Man kann darin einen Widerspruch zu Abschn. XI sehen, wo in der Behauptung : »Länge« wurde geboren zwischen Körper und Sprache; der Körper gebar das Maß und die Sprache gebar den Namen« die Annahme einer Nachzeitigkeit nahe gelegt wird, die im Anschließenden klar zum Ausdruck kommt und die allein der durch die stoische Lehre von selbst gegebenen minderen Seinstufe der *asōmata* entspricht, während das Vorangehen des Begriffs zusammen mit seinem Sichniederlassen aus Güte doch sehr platonisch klingt.

[73] Der ganze Abschnitt 24,21 - 26,1 muß übergangen werden. In 24,36 tauchen neben *šmâhē asīrē* auch *qnōmē asīrē* auf (vgl. Anm. 65). Die Zeilen 25,1ff. scheinen zu der im Folgenden gebotenen Neueinteilung der *asōmata* überzuleiten mit : *asōmata kad ʿâbrīn* (sic corrigendum ?) *ʿal kul... kad henōn b-kulmedem metṭabʿīn* (sic corr.). In Z. 25,6 - 26,1 erscheinen noch einmal Zeit, Ort und geometrische Linie.

[74] Punkt 1-4 sind ganz stoisch materialistisch formuliert. Daß Ephräm dabei »alles« auf die ganze Schöpfung einengt und den Schöpfer davon ausschließt, sagt er selber in *HdF* 30,4 : »Alles Geschaffene hat *mtâḥâ w-atrâ* (Erstreckung und Raum; auch im Abschn. XI erschien *mtâḥâ*).« Die Verbindung von Raum und Ort (*atrâ* u. *dukk(t)â*) findet sich genau so auch in *HdF* 30,3, wo die Sache des Raums erklärt wird durch die Frage, ob etwas *b-atrâ wa-b-dukkâ* wohnt.

(2) Es gibt nichts, das nicht mit der Zeit und unter der Zeit und in der Zeit geschieht [75].

(3) Es gibt nichts, das nicht unter die Zahl und das Maß[76] fiel oder fällt.

(4) Es gibt nichts, das nicht Länge und Breite hat[77].

(5) Es gibt keinen Körper oder Person[78], woran nicht ein Zeichen (Merkmal)[79] ist, dessentwegen sie von ihrem Genossen getrennt ist, wie der Punkt, der einen Buchstaben[80] von dem andern trennt.

(6) Es gibt nichts Gezeichnetes und Geschriebenes, in dessen Zeichnung oder Schrift nicht eine Linie[81] ist.

(7) Es gibt kein Tönen[82] oder Flüstern[83] oder Singen[84] oder Laut, in

---

[75] Auch hier berichtigt *HdF* 26,2 : »Gottes Schöpfung steht unter der Zeit«.

[76] Syr : *menyânâ w-kaylâ*. Vgl. Anm. 52. Zu der Ausnahme, die auch hier Gott bildet vgl. *HdF* 30,1 : »(Gott) *lâ âtē l-kaylâ w-metqâlâ (w-lâ) la-mšoḥtâ*.

[77] Vgl. Abschn. X u. XI (*urkâ wa-ptâyâ*). Für Gott vgl. auch hier *HdF* 30,3.

[78] Syr : *parṣōpâ*, das gr. *prosōpon*, hier in der Bedeutung : Antlitz u. erweitert die ganze körperliche Erscheinungsform eines Menschen, an der man ihn erkennt wie in *SdF* 2,669ff : bei abwesenden Menschen treten für uns die Namen an die Stelle der *parṣōpē* ; gleichwertig mit *parṣōpē* stehen im Anschließenden *ṣūrâtâ* und *ṣalmē*.

[79] Syr : *âtâ* ; vgl. bereits Anm. 49 (das Wort als Zeichen für das *lekton*). Hier ist es das Erkennungszeichen eines konkreten Einzelwesens (in der objektiven Realität gibt es stoisch nur Einzelwesen). Dieses *âtâ* kann folgende Senecastelle beleuchten, nämlich *epist. mor.* 113,16 (B. XIX, 4) : nullum animal alteri par est... etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt. tot fecit genera foliorum : nullum non sua proprietate signatum (also : *âtâ* = signum).

[80] Ich kann dem Vergleich nur einen Sinn abgewinnen, indem ich hier einen Hinweis auf den diakritischen Punkt der syrischen Schrift finde. Sprachliche Voraussetzung dafür ist die Übersetzung von *petgâmâ* mit Buchstabe, eine Bedeutung, für die der *Thes* ein syr.-arab. Lexikon anführt (*ḥarf, āya, lafẓa*). Aus Ephräm sehe ich wenigstens eine Brücke hin zu dieser Bedeutung in *CH* 50,4 : die Juden zitieren ohne Einsicht *qâlē d-petgâmē*, wo offenbar zwischen *qâlâ*, dem gesprochenen Wort, und *petgâmâ*, dem geschriebenen, unterschieden wird.

[81] Syr : *surṭâ*, wie oben bei der geometrischen Linie der Abschn. XIV u. XV. Das dort herausgestellte Mißverständnis (vgl. Anm. 58) scheint auch hier wirksam zu sein.

[82] Syr : *nqâšâ*. Das Nomen bei Ephr. nur hier und später in 42,12. Das Verb (*nqaš*), das zunächst schlagen, klopfen bedeutet, wird auch bei Ephr. in der Verbindung mit *kenârâ* (Harfe) zu »spielen, musizieren« (vgl. *contra Jul.* 4,5 : der Irrtum spielte auf seiner Harfe) ; dabei wird es gleichbedeutend mit *zmar* (singen) wie in *Virg.* 29,6 : es hat die Harfe des Moses gespielt und gesungen (vgl. *Virg.* 35,13). Für das *nqâšâ* hier erhebt sich die wichtige Frage, ob Ephr. damit die Laute der artikulierten menschlichen Sprache gemeint hat (was allein mit den folgenden »sieben Vokalen« in Einklang stünde) oder ob er es von allen Naturlauten verstand und damit wieder eine wichtige Unterscheidung nicht beachtet hat. Die andre Stelle im zweiten Teil unsrer Schrift, nämlich 42,21, spricht für die irrtümliche Auffassung. Denn hier heißt es, daß zwischen zwei harten Substanzen beim Aufeinanderschlagen ein Ton (*nqâšâ*) entsteht.

[83] Syr : *zmâmâ*. Auch hier stellt sich die gleiche Frage wie in der vorangehenden Anm. und auch hier spricht der sprachliche Befund für einen Irrtum Ephräms. Denn in *SdF* 6,501 steht

dem nicht einer von diesen sieben Lauten[85] oder von jenen sieben Vokalen[85] und sieben Silben[85] ist. Und deswegen haben auch hier die Stoiker die sieben Silben zu *asōmata* gemacht[86], um in ihnen alles einzuschließen wie (auch) die Buchstaben[87], die keinen Laut haben.

---

zmâmâ für das Surren der Bogensehne und in *Virg.* 27,3 ist zwar von Menschen die Rede, aber es bleibt der Vergleich mit einem tierischen Laut: »wie Wespen summen sie in ihren Höhlen... Gesumme halten sie für Gesang«. Vgl. ferner *Virg.* 29,12, wo in dem Ausdruck »Gesumme der Harfe« *zmâmâ* an die Stelle von *nqâšâ* tritt. Erst in dem sicher unechten *Sermones* IV, 1,213 tritt *zmâmâ* gleichbedeutend neben *qâlâ*.

84 Syr: *nṣârâ*. Bei Ephr. findet sich öfters die Form *nuṣṣârâ* oder *nuṣrâtâ* für (Wiegen)gesang. *nṣârâ* steht nur noch in *Pr. Ref.* I, 65,40, in einer Anspielung auf Manis Hymnengesang.

85 Die drei Ausdrücke: *qâlē, hegyânē* u. das gr. Fremdwort *sullabiyē (syllabai)* müssen hier auf Grund der gleichbleibenden Zahl sieben das Gleiche bedeuten. Dafür kommt aber aus der zugrunde liegenden griechisch-stoischen Sprachanalyse nur die Siebenzahl der Vokale in Frage: *ta phōnēenta stoicheia... para trois grammatikois thrylūmena hepta* (Sext. Emp. S. 625,5), oder *phōnēenta tōn stoicheiōn hepta* bei Diog. Laert. S. 171,46. Bei Diog. verrät aber schon der Genitiv: *tōn stoicheiōn*, daß sie nicht ausschließlich die Elemente der Sprache sind, wie Ephräm sie hinstellt. Diog. fügt die sechs *aphōna* hinzu und Sext. Emp. berichtet anschließend, daß selbst die Siebenzahl der Vokale umstritten war. Zu den Konsonanten vgl. Anm. 87. So hat also Ephräm das gr. *syllabē* falsch für die Vokale genommen. Der erste Ausdruck: *qâlē (phōnai)* ist viel zu unbestimmt. Nur für den mittleren: *hegyânâ* ist die Bedeutung: »Vokal« aus späteren Quellen belegt. Für Ephr. selber kann nur ungenau auf *SdF* 6,221 verwiesen werden, wo es heißt: *hegyânâ l-mēlaf šarrīn*, d.h. wir haben (wieder) angefangen, das (buchstabierende, laute) Lesen (der Elementarschüler) zu lernen. Dazu muß noch eine Stelle aus der syr. Übersetzung des Titus Bostr. angeführt werden, wo *hegyânâ* unzweifelhaft zur artikulierten menschlichen Sprache gehört im Gegensatz zu Naturlauten (ein Unterschied, den Ephr, völlig vernachlässigt hat) und darüber hinaus wahrscheinlich Vokal oder Silbe bedeutet. Denn hier wird die manichäische Ansicht, daß auch leblose Dinge wie die Steine eine Seele hätten und daß dies durch die von ihnen erzeugten Laute bewiesen würde (vgl. Anm. 154), zurückgewiesen durch die Unterscheidung solcher rein physischer Laute als *anarthra dicha tēs logikēs kinēseōs* (gr. 62,38f.), syr: *l-bar men mzī'ânūtâ d-melltâ... ba(r)t qâlâ d-lâ mparršâ b-hegyânē* (77,30) von der *enarthros phōnē* (62,35), syr: *qâlē mparršē d-hegyânē* (77,26).

86 Einen direkten literarischen Beleg dafür kann ich nicht geben. Doch liegt es bei der grundsätzlichen Annahme der *physei*-Geltung der Wörter durch die Stoiker (zu Einschränkungen vgl. Anm. 90) die Vermutung nahe, daß sie auch die Elemente der Sprache für Träger von Bedeutungen hielten und insofern wie die *lekta* für *asōmata*.

87 Hier nicht *petyâmē* sondern klarer: *ktībâtâ*, das neben der Grundbedeutung »das Geschriebene, die Schriften« wie in *SdF* 2,65 auch die »Buchstaben« bedeutet wie in *Ov.* 23,12 oder in *Nat.* 27,11. Meint damit Ephräm hier mit den »Buchstaben, die keinen Laut haben« die vierundzwanzig *stoicheia* der *phōnē engrammatos* (das Alphabet) oder trägt er in irreführender Ausdrucksweise die sechs *aphōna* nach?

XIX

Eine Zwischenbemerkung über griechische Pferdenamen. (26,42-27,10)

Wie es aber Namen von Pferden gibt, die von der Sonne genommen sind, so (z.B.) Heliodromos (Hlydrmws)[88] und vom Feuer, nämlich Pyro(i)lampos (Pwrlmpws)[89] und auch vom Wasser, Pegasos (Pgsws)[90], so gibt es unter (unseren)[91] Namen andre Namen, die von je einem der sieben Namen[92] genommen sind, abgesehen von jenen Wörtern, die Verba und nicht Nomina[93] sind, wie ich oben gesagt habe.

---

[88] Liddell-Scott gibt für *hēliodromos* nur die Bedeutung sun's messenger u. den Hinweis auf einen geogr. Namen und einen Titel im Mithraskult.

[89] Der Thesaurus zitiert nur die Form *Pyrilampēs* als Eigenname.

[90] »Wasser« ist offenbar mit *pēgē* Quelle in Verbindung zu bringen. Die engere Bedeutung hat man schon in der Etymologie des Hesiod (Theog. 282): »der an den Quellen des Okeanos Gezeugte.« Was diese drei Beispiele überhaupt besagen sollen, wird erst klarer durch den Abschnitt XXIV, wo eine Kritik an griechischer Namengebung zurückgewiesen wird. Diese Kritik geht wohl sicher auch auf Bardaisan zurück, der offenbar als Vertreter einer kompromißlosen physei-Theorie (vgl. den Schlußabschnitt unserer Schrift) eine solche sachlich widersprüchliche, willkürliche Namensgebung getadelt hat. Im Gegensatz zu den Stoikern, die zwar auch grundsätzlich auf dem Boden der *physei*-Theorie stehen mußten, aber doch in der Übernahme und dem Ausbau des Erklärungsprinzips der Anomalie mit subtilen Unterscheidungen große Einschränkungen machten (vgl. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, 357ff. u. auch Pohlenz, *Die Stoa*, I, 39ff.), wobei (wie Steinthal anführt) ein Chairemon z.B. zugab, daß es Patronyma gebe ohne die entsprechende Bedeutung.

Der letzte Name, Pegasos, ist eindeutig ein mythologischer Name. Damit wird ein zweites Problem angeschlagen, das bei Seneca, epist. mor. 58,15 erscheint. Hier sagt Seneca, indem er den durch die Einteilung der *onta* in *sōmata* und *asōmata* notwendig gewordenen Ersatz der *onta* durch *ta tinà* übernimmt: in rerum (inquiunt) natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt (die *asōmata*!), rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam (*qnōmâ*!).« Also: die mythologischen Namen gehen auf reine Gedankendinge (Bedeutungen) ohne jedes *qnōmâ* wie die Verba u. Raum, Zeit und Zahl. Vielleicht ist das für das Folgende zu berücksichtigen, Doch vgl. die nächste Anm.

[91] Hier bleibt schon rein sprachlich alles unsicher. Denn erstens wird das *bĕ-* (in, unter) von den Herausgebern mit einem Fragezeichen versehen. Zweitens ist bei dem folgenden Nomen eine doppelte Vokalisierung möglich: *šmâhīn* (nomina) oder *šmâhayn* (nomina nostra). Liest man ohne *bĕ*: *šmâhīn šmâhīn ḥrânīn*, so wäre das »andere Namensgruppen«.

[92] Wahrscheinlich gleichbedeutend mit den sieben Vokalen; vgl. bereits Anm. 67.

[93] Der hier klar ausgesprochene Unterschied von *mellē* (Verba) und *šmâhē* (Nomina) ist schon in Anm. 48 erwähnt worden. Zu einer möglichen Verbindung der Verba mit den vorangehenden mythologischen Namen vgl. Anm. 90.

XX

Unterschied zwischen Wortlaut und Bedeutung (27,11-28,10)

Laß nun das alles (beiseite) und höre vom Laut der Zunge[94], der durch sich und in sich Töne[95] hat, die, indem sie sich im Mund wenden, dem Hörer die Bedeutung geben. Und diese Töne und Änderungen des Lautes[95] werden Wörter (Verba)[96] genannt, nämlich: iß, trink, stehe, sitze. Diese Wendungen der Zunge im Mund und die Änderungen des Lautes, eben den Laut hat das Gehör erfaßt, weil er (körperlich) existiert. Die Bedeutung aber dieser Wendungen der Zunge und des Lautes wird (nur) im Geist wahrgenommen. Denn (hier bei der Bedeutung) hat sich nichts von der Zunge oder von dem Laut, der zum Gehör kam, abgetrennt, wie du, wenn du etwas von deinem Fleisch oder von deinen Augenbrauen[97] weggeben würdest, irgendeine Substanz geben würdest, die ertastet und gesehen werden (könnte). Hier aber hat (nur) das Ohr deinen Laut, der ankam, gehört. Und wenn es Perser sind, (die deinen Laut hören), dann bleibt der Geist ohne die Wahrnehmung der Bedeutung der Wörter[98], während das Ohr

---

[94] Hier erst unterscheidet Ephräm klar *qâlâ* (*qâleh d-lešânâ*) gr. *phōnē*, den materiellen Bestandteil der Sprache, von seinen *šmâhē- sukkâlē* gr. *lekta*. Nach Sext. Emp. S. 291,10ff. (adv. math. VIII, 11) war bei den Stoikern die *phōnē* das *sēmainon* und *sōma* und stand in letzterem mit dem *tynchanon* (dem objektivem Gegenstand = *to ektos hypokeimenon*) auf gleicher Stufe; im Gegensatz zu *to sēmainomenon pragma kai lekton*, das als *asōmaton* bezeichnet wurde. Vgl. auch Diog. Laert. S. 171,31 (VII, 55): *sōma esti phōnē... pān gar poiūn sōma.*

[95] Syr: *ne'm(a)tâ*. Das Wort steht zwar bei Ephr. auch für den Laut der Harfe (*de eccl.* 41,2) aber doch vor allem vom Laut der menschlichen Zunge, so in *SDN* S. 21,20: *ne'mtâ makīkâ d-Mâran* (nämlich die Worte an den Pharisäer Simon: habeo tibi aliquid dicere), und vor allem im Komm. zu Gen. u. Ex. (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 107,4), wo von Joseph in der Erkennungsszene gesagt wird: *šaḥlef* (sic! vgl. hier *šuḥlâfē*) *lešâneh w-ne'mteh... b-lešânâ 'ebrâyâ emar hwâ*: »Ich bin Joseph, euer Bruder«.

[96] Syr: *mellē*, hier wieder klar in der engeren Bedeutung von Verba. Daß Ephr. hier nur sie nennt, geht wohl darauf zurück, daß in ihnen der Unterschied zwischen körperlichem Laut und unkörperlicher Bedeutung besonders klar in Erscheinung tritt, weil die Verba überhaupt kein *tynchanon* haben, sondern reine *asōmata* sind.

[97] Nimmt offenbar das Beispiel des (körperlichen) Winkes und seiner Bedeutung vorweg, das erst im folgenden Abschnitt erwähnt wird.

[98] Ephr. setzt in das Beispiel den Perser ein, ausgehend von seiner Sprachgemeinschaft und Sprachnachbarschaft; im übrigen stammt es zusammen mit seiner Verwendung (um den Unterschied zwischen dem körperlichen Laut und der unkörperlichen Bedeutung aufzuzeigen) wieder aus der gr. Philosophie; vgl. Sext. Emp. S. 634,20 (adv. math. I, 155), wo der Skeptiker polemisch nachweist, daß weder *phōnē sōmatikē* noch *lekton asōmaton* der *logos* (stoisch gleich *phōnē sēman-*

nicht ohne das Hören des Lautes blieb. Wäre aber die Bedeutung irgendeine Substanz, dann würde das Ohr wie die Stimme so auch sie wahrnehmen.

XXI

Das gleiche Verhältnis von Wink und Buchstabe zur Bedeutung (28,10-29,5)

Und siehe, auch mit einem Wink gibt einer eine Bedeutung[99], ohne daß dabei das Gehör in Frage käme .... und ohne daß irgendetwas vom Wink abgetrennt worden wäre, oder von den Buchstaben[100], ... Sieht doch auch das Auge, das nicht lesen kann[101], die Schrift ..... Die Sinne nehmen die Bedeutung nicht wahr, da diese Bedeutung vom Auge nicht gesehen, vom Mund nicht verkostet noch gerochen und ertastet wird. Die Bedeutung aber, die vom Ohr in der Stimme (mit)gehört wird, kann auch zum Wink (hinzu)kommen, wobei dann nicht das Ohr sie im Wink vernimmt sondern das Auge ..... Die Bedeutung aber wird in allem wahrgenommen[102], weil sie unkörperlich ist.

XXII

Der Irrtum des Bardaisan (29,6-30,1)

So sind alle diese Wörter (Verba) und Namen (Nomina)[103] von allem,

---

tikē apo dianoias ekpempomenē) sein kann. Das beweist er für die *phōnē sōmatikē* folgendermaßen: *(tēs phōnēs) rētheisēs pantes akūūsin, Hellēnes kai Barbaroi, tū de logū... Hellēnes monoi.* Ephräm kennt offenbar nicht die große Schwierigkeit, die daraus für die *physei*-Theorie der Sprache entsteht, die der Skeptiker Sextus kurz vor der eben zitierten Stelle in S. 632,25 so ausdrückt: »Wenn die Namen *physei* wären, dann müßten alle alle hören (= verstehen), die Griechen die Barbaren und die Barbaren die Griechen und die Barbaren (anders sprechende) Barbaren. Das ist nicht der Fall. Also: nicht *physei sēmainei ta onomata.*« Wie die Stoiker diese Schwierigkeit gelöst haben, ist uns nicht überliefert. Steinthal vermutet, daß ihre Lösung mit ihrer Begründung des systemwidrigen Prinzips der Anomalie zu verbinden sei.

[99] Ephr. denkt offenbar an einen auffordernden Wink mit der Bedeutung eines der oben angeführten Imperative: iß u.s.w.

[100] Syr: *ktībâtâ*; vgl. Anm. 87.

[101] Syr. nur *ʿaynâ hedyōṭtâ* (gr. *idiōtēs*).

[102] Im Text ist wohl sicher *met(rgeš)* zu ergänzen.

was existiert, nicht Körper sondern Bedeutungen[103]. ..... (29,31) Denn ohne Laut[103] höre ich ihren (der Bedeutung) Laut, auch wenn niemand davon zu mir gesprochen hat [104]. Diese Bedeutungen haben, wenn du sie mir nicht aussprichst, keinen Laut. Mit deinem Laut sprichst du diese Begriffe aus, die (für sich) keinen Laut haben. Hier nun hat Bardaisan geirrt[105], indem er von den Bedeutungen behauptete, sie würden gehört. Nicht aber irrten die Stoiker, die sagten, daß sie im Geist wahrgenommen werden.

XXIII

Die Bedeutung ist verschieden vom Laut wie von der Schrift; Zeichencharakter der letzteren (30,2-31,7)

..... Das Sehen ist an das Auge (gebunden)[106], der Laut an die Zunge, das Riechen an die Nase, der Geschmack an den Gaumen, für das Tasten (ist es) der (ganze) Körper. Und diese (Sinne) sind

---

[103] Hier werden noch einmal die *šmâhē* (Nomina) mit Einschluß der *mellē* (Verba) ohne weiteres mit den *lekta* (Bedeutungen) gleichgesetzt, ohne daß ihr *phōnē*-Charakter, obwohl von *phōnē* gleich anschließend die Rede ist, berücksichtigt und systematisch eingebaut würde. Die folgenden Zeilen, 29,11 - 30, müssen wieder übergangen werden. In ihnen ist zunächst noch einmal von »jenen sieben« (Vokalen) die Rede. In den anschließenden Zeilen werden anscheinend wieder Zeit und Raum erwähnt. Dann heißt es in Z. 22 : »Und so werden auch diese *štâ* (sechs, sic!) *sukkâlīn*, die Genossen von jenem (Raum? Zeit?) nicht gesehen oder gehört...«. Wer sind diese »sechs«? Sind sie mit dem unbestimmten »jenem« zu den sieben Kategorien des Abschnitts XVIII zu verbinden?

[104] Vgl. dazu auf der Ebene des Sehens Diog. Laert. S. 172,37, (VII, 61), wo *ennoēma*, von der Seite des *lekton* gefaßt, *phantasma dianoias* genannt wird : *ūte ti on ūte poion, hōsanei de ti on kai hōsanei poion, hoion ginetai anatypōma hippū kai mē parontos.*

[105] Der Irrtum des Bardaisan liegt also wieder in einer völligen Materialisierung des Geistigen. Das wird aber nicht in einem Gegensatz zu der platonischen Ideenlehre, sondern ausschließlich im Gegensatz zu der stoischen Lehre von den *asōmata* gesehen, die wahrscheinlich Bardaisan mit der platonischen Lehre verwechselt hat; vgl. Anm. 26. Die Lehre des Bardaisan selber ist gekennzeichnet durch einen radikalen, philosophisch primitiven, mythologischen Materialismus, der ihn nicht nur in Gegensatz zu dem Durchschnittsstoizismus mit seiner *lekta*-Theorie bringt, sondern auch und noch viel mehr zu dem radikalen Materialismus der intransigenten Stoiker, die die Existenz von *asōmata* leugneten; vgl. Sext. Emp. S. 344,2 ff. (adv. math. VIII, 258) : »Es gibt einige, die die Existenz der *lekta* aufgehoben haben und zwar nicht nur Heterodoxe wie die Epikureer, sondern auch Stoiker wie die um Basileides, die die Meinung vertraten : *mēden einai asōmata*«.

[106] Ist im stark lückenhaften Text nicht gegeben, wird aber auf Grund des Folgenden ergänzt.

gebunden und werden nicht abgetrennt. Die Bedeutungen aber sind nicht gebunden..... (Denn wenn) du glaubst, (die Bedeutung) sei an den Laut gebunden, so sieh, daß auch an Dinge (die gesehen werden)[107] ..... Die Bedeutung ist an einem Ort und (zugleich) wie an keinem Ort. Denn sieh, ich weiß nicht, ob dein Laut (Stimme) schön ist oder nicht, wenn du nicht (zuvor) gesungen oder gerufen hast, und die gleiche Bedingung gilt von deinem Sehen, von deinem Riechen, von deinem Hören ..... Die Bedeutungen (in) deinem (Geist) aber kann ich auch ohne deine Zunge und ohne deinen Laut durch die Buchstaben kennen lernen, ob sie gut oder klug sind, indem die Buchstaben Zeichen für die Bedeutung sind [108]. Die Buchstaben werden beim Lesen getrennt (ausgesprochen), nicht aber wird die Bedeutung getrennt (geteilt), und (die Schrift des) Buches wird gesehen, während die Bedeutung nicht gesehen wird.

XXIV

Zurückweisung des Tadels (des Bardaisan) an griechischen Beinamen; vgl. XIX. (31,7-31,26)

Und so ziemt es sich nicht, daß man die Griechen tadle wegen der (dichterischen) Beinamen[109], die sie gaben. Denn nicht, damit man darüber

---

[107] Auch hier ergänze ich *(ṣebwâtâ met)ḥazyânyâtâ.*

[108] Syr: *ktībâtâ âtwâteh enēn d-sukkâlâ.* Zu *âtâ* = *sēmeion* (das körperliche *sēmainon*) vgl. bereits Anm. 49, wo die Verba (*mellē*) »Zeichen« genannt wurden u. wo die Einengung auf die Verba aus dem Zusammenhang heraus erklärt wurde. Denn sachlich hätten auch die Nomina und alle übrigen Wörter, insofern sie *phōnē* sind, dazu genannt werden müssen. Ephräm holt das nirgendwo nach, was wohl auf den Fehler der viel zu engen Verbindung seines *šmâ(hē)*-Begriffes mit *sukkâlâ* (Bedeutung) zurückgeht. Hier, bei dem Zeichencharakter der *phōnē engrammatos*, der Schrift bzw. ihrer Elemente, der Buchstaben, lag es für den Syrer Ephräm ganz nahe, die *ktībâtâ* als *âtwâtâ* zu fassen, weil im Syr. *âtwâtâ* ja selbst schon neben der Bedeutung »Zeichen« auch die von »Buchstaben, Alphabet« besaß; vgl. *HdF* 6,17 u. *CH* 22,1.

[109] Syr: *kunnâyâ*, das bei Ephr. oft gleichbedeutend mit *šmâ* steht, aber doch auch wieder als »Beiname« vom eigentlichen Namen getrennt wird, wie in *HdF* 62,9: »Die Menschen wurden in der Schrift »Götter« zubenannt (*etkannīw*), verloren aber durch diesen Beinamen (*kunnâyâ*) nicht ihre Natur; sie tragen (nach wie vor) ihre genauen Menschennamen (*šmâhē ḥatītē*). Ferner *HdF* 63,1: »Wenn jemand einen Beinamen erhält (*metkannē*), dann hat irgendein Grund diesen Beinamen (*kunnâyâ*) gegeben. Doch in dringenden Fällen (bei Urkunden, Testament und Gericht) sind die wahren Namen (*šmâhē šarīrē*) erforderlich.«

rechte und streite[110], wurden diese Beinamen gegeben[111], sondern damit man verstehe[110], warum (gerade) so. Es war also nicht geziemend, zu rechten mit etwas, das nicht zum Streit geschaffen wurde, sondern zum Verstehen[110]. Denn die Dichter[112] hätten auch gar nichts dichten[112] (können), wenn sie diese Beinamen nicht verwendet hätten, Man kennt fürwahr die Dinge, die (leeren) Streit und Disput verursachen.

XXV

Noch einmal: die unkörperliche (Bedeutung der) sieben Vokale und die unkörperliche geometrische Linie und Fläche als umfassende *archai* (*stoicheia*). (31,27-31,46)

Denn auch jene Verba[113], die gesprochen werden, sind in jene sieben *asōmata*[114] eingeschlossen. Denn von jenen sieben (Namen)[114] aus beginnt man alles auszusprechen[115].

Der (Linien)zeichner[116] aber sagt von der Geometrie[117], daß in ihren Linien alle Geschöpfe und Werke geschaffen sind. Und daß die Griechen von der

---

110 Im Syr. stehen die Verbalnomina *dīnā, drâšâ* u. *sukkâlâ*. Bei ihrer Auflösung in die Infinitive (wie es die Übersetzung tut), drängt sich für *sukkâlâ* hier die aktivische Bedeutung auf; vgl. Anm. 31.

111 Syr: *(kunnâyē) sīmīn* = positi sunt, ponuntur = *tithentai*, das heißt also: sie sind *thesei* (des menschlichen Logos).

112 Syr: *sâyōmē* und *sīm*, letzteres in einer Sonderbedeutung, die es in *HdF* 1,7 an die Seite von *emar* stellt und die in der Wendung aus dem Komm. zu Gen. Ex. (CSCO vol. 152/Syr. 71, S. 3,6): *aylēn da-b-mēmrē w-madrâšē sīmân lan* mit »das, was wir in den Sermones und Hymnen verfaßt, geschrieben, gedichtet haben« wiedergegeben werden kann. Das dazu gehörige Nomen agentis: *sâyōmâ* mit der entsprechenden Bedeutung von Schriftsteller, Verfasser, Dichter kenne ich nur aus dem kaum echten *Nat./Epiph.* 3,28 u. 6,19.

113 Noch einmal kehrt Ephr. zu den Verba zurück mit der Wendung *mellē d-metmallĕlân*, wie schon im Abschn. XVI, nur daß hier das nach der Norm und für Ephräm zu erwartende Fem. steht (vgl. Anm. 66); vgl. ferner Abschn. XII (Anm. 50). Hier, im Schluß des ersten Teils der Rede, sollen wohl die Verba als reine *asōmata* (ohne entsprechendes *tynchanon*) zu der folgenden geometrischen Größe der Fläche überleiten, die ganz überraschend und unsystematisch noch angehängt wird.

114 Von denen oben in Abschn. XVII (Anm. 67) schon die Rede war: die sieben Vokale von Abschn. XVIII, die auch im Abschn. XIX die sieben Namen genannt wurden, wie noch einmal hier im Folgenden, wenigstens nach dem von den Herausgebern vermuteten Text.

115 Sie sind also *archai* oder *stoicheia* der *phōnē*.

116 Der Kontext verlangt die Lesung entweder des substantivierten Partizips (*sârṭâ*) oder der Berufsnamenform (*sarrâṭâ*), beide Formen nur hier.

117 Das griech. Wort, aber mit der syr. Endung (von Abstrakta) *-ūtâ*.

epiphaneia, Sichtbarkeit[118], sprachen, so ist das die Erscheinung von allem Beliebigen; es gehört fürwahr nicht zu den Dingen, die gesehen werden, weil es selber keine Erscheinung hat.

Zweiter Teil

XXVI

Voraussetzungen für das Zustandekommen des Sehens (31,47-32,27)

Die Bedingungen aber für das Sehen sind folgende: es (richtet sich) nach der Ferne und Nähe (dem Maß) des Zwischenabstandes; nach Größe und Kleinheit dessen, was gesehen wird; und nach Gesundheit und Schwäche des Gesichtssinns[119]; und ferner nach der Milde und Stärke des Lichts, das in Erscheinung treten läßt. Denn bei (zu) viel Licht wird das Auge betäubt und es wird auch das, was (sonst) gesehen wird, verschlungen oder zugedeckt[120], wie die Sterne von der Sonne. In (dieser) einen Hinsicht ist also die Finsternis dem Licht, das in Erscheinung treten läßt, ähnlich geworden[121],

---

[118] Syr: *galyūtâ*. Ephräm verwendet dieses Wort für das Sichtbarwerden des Logos in der Menschwerdung in *HdF* 51,2: »Wer könnte schauen, o unser Herr, *b-kasyūtâk, d'etât l-galyūtâ*!« Dazu gehört *Virg.* 36,9: (Christus bleibt verborgen) *b-galyūteh*. Und mit diesem Wort gibt Ephräm den geometrischen Terminus *epiphaneia* wieder! Die wissenschaftlichen Definitionen wie die der Stoiker: *epiphaneia esti sōmatos peras ē to mēkos kai platos monon echon bathos d'ū* (Diog. Laert. S. 188,16) (VII, 135) waren ihm offenbar völlig unbekannt. Das stimmt ganz mit seiner Verkennung der geometrischen Linie überein, wie sie in den Abschn. XIV u. XV zu Tage trat (vgl. Anm. 58). Das ganz unvermittelte Auftauchen der geometrischen Fläche, weit getrennt von der geometrischen Linie, hier im Schluß des ersten Teils wird nur dadurch verständlich, daß die falsche Übersetzung von epiphaneia mit Sichtbarkeit zu dem Thema des zweiten Teils überleitet, zu den Ausführungen über das Zustandekommen und die Gesetze des Sehens und (nebenbei auch) des Hörens und der anderen Sinneswahrnehmungen.

[119] Die Lesung des Worts steht nicht fest. Die Herausgeber schlagen *d-ʿaynâ* (des Auges) vor; ich würde nach den Buchstabenresten *d-maḥzyā* (Ort des Sehens) lesen. Jedenfalls ist das *aisthētērion* gemeint, das in einer ähnlichen Aufzählung bei Nemesios (MG XL, 649A) erscheint: Vier Dinge braucht das Sehen (*opsis*) zu einer genauen Erkenntnis: *ablabes aisthētērion, symmetros kinēsis kai diastēma* und *aēr katharos kai lampros*. Wie man sieht, hat nur *aisthētērion* und *diastēma* eine Entsprechung bei Ephräm.

[120] Syr: *metbla' leh aw meṭappē*. Sehr auffällig ist, daß diese natürliche Erklärung später, in Abschn. XXXII abgelehnt wird: *lâ hwâ l-hōn l-kawkbē mḥappē šemšâ* (39,28). Die Erklärung, die Ephr. hier gibt, folgt auch schon im nächsten Abschnitt; vgl. die folgende Anm.

[121] Daß das von Ephr. nur vorübergehend aus Freude an der paradoxen (partiellen) Gleichsetzung von Licht und Finsternis gesagt wird, beweist sein eigner Erklärungsversuch im folgenden Abschnitt.

daß (nämlich) im Finstern die Sterne erstrahlen und sichtbar werden, die, als wären sie Kinder der Finsternis, bei Licht am Tag zugedeckt waren.

XXVII

Die Reichweite des Seh(lichtes) hängt von seiner Konzentrierung und der Sammlung des Lichtes der äußeren Lichtquelle ab; das Sehen eines fernen Feuers und der Sterne bei Nacht (32,28-35,11) .

Der Grund dafür, daß das Auge versagt, ist folgender: weil das (Licht des) Sehen(s) des Auges[122] sich bei einem weiten Abstand verliert[123], deswegen sieht (das Auge) nicht. Gäbe es aber etwas, wodurch das Seh(licht des Auges)[122] wie in einem Rohr eingeschlossen würde, sodaß es (weit ?) weggehen könnte, um das zu sehen, was es wegen der Entfernung nicht sehen kann ..... der Sterne. Der Abstand, den sie bei Tag haben, den haben sie auch bei Nacht. Doch das Auge, das sie bei Tag nicht sehen, konnte, das kann sie bei Nacht sehen. Und warum? Doch (nur) deswegen, weil die Finsternis für das Auge wie zu einem Rohr[124] wird und sein Sehen[125] sich (darin) sammelt und (so) zu den Sternen emporsteigt, während andrerseits auch das Licht der Sterne[125] zum Auge wie in einem Schacht[126] herabsteigt. Und so sieht man auch Feuer in der Nacht aus weiter Entfernung. Bei Tag dagegen sieht man es nicht einmal (aus) einem Bruchteil[127] dieses Abstandes .....[128].

---

122 Syr. nur: *ḥzâyâ* (im vorangehenden *ḥzâtâ*). Es ist kennzeichnend für die unsystematische Art, in der Ephr. vorgeht, daß die fundamentale Frage, wie das Sehen zustande kommt, erst in Abschn. XXXIII u. XXXV behandelt wird. Aus ihnen ergibt sich, wie zu erwarten, die platonisch-stoische Auffassung, daß es im Zusammentreffen des aus dem Auge kommenden Sehstrahls (Sehlichts) mit dem äußeren Licht liegt. Dabei wird auch klar, daß Ephr. für Sehstrahl des Auges auch einfach *ḥzâyâ* (das Sehen) oder auch nur Auge sagen kann. Vgl. Anm. 125.

123 Syr: *ḥzâyâ d-ʿaynâ pâhē*; die beste Erklärung dazu sind die Worte in 33,4 (die wegen des völlig zerstörten Zusammenhangs übergangen werden müssen): *mâ d-net(')ešed w-netbaddar ḥzâyâh d-ʿaynâ* (wenn das Sehlicht des Auges zerrinnt und sich verstreut).

124 Syr: *sīlōnâ*, das gr. *sōlēn*, auch sonst bei Ephr. wie in *Parad.* 2,9; *HdF* 41,8 u. 42,1.

125 Beide Ausdrücke zusammen zeigen, daß auch beim ersten (das Licht des) Sehen(s) (der Augen) zu ergänzen ist.

126 Syr: *gubbtâ*, eine Nebenform zu *gubbâ*, das bei Ephr. für die Zisterne steht, in die man Jeremias u. Joseph warf. *gubbtâ* kehrt hier in 35,48 als (Feuer)grube des Goldschmieds wieder u. in 35,23 steht *gubbâ* als (Wasser)graben neben (Wasser)röhren (*sīlōnē*).

127 Wörtlich: die Hälfte der Hälfte (ein Viertel).

128 Hier muß ein größerer Abschnitt, nämlich 33,46 - 34,41, übergangen werden. Gegen Ende (34,38ff.) wäre vom äußeren Licht (*nuhrâ da-l-bar*) und vom inneren Licht (*nuhrâ da-l-gaw*) die Rede; letzteres ist wohl das Sehlicht.

Schau nun wieder (zu) und blicke auch in die Sonne, und sieh : wenn das (Augen)licht sich nicht langsam sammelt und (so) zu seinem Ort kommt, kann das Auge nicht sehen. Und wenn hinwieder die Lampe bei Nacht auf dem Weg erlischt, so erkenne : weil das Augen(licht) sich mit den Strahlen der Lampe zerstreut hatte[129], kann es nur dann (wieder) sehen, wenn es zuvor das (eigne) Licht langsam bei sich (wieder) gesammelt hat.

XXVIII

Die Wirkung der Konzentrierung des Lichts veranschaulicht durch das Beispiel des Wassers (in Röhren), des Rauches, des Lufthauchs; durch die Verstärkung des Lautes in der Posaune; das Zusammenziehen des Mundes beim Sprechen und des Auges bei genauem Sehen. (35,12-37,20)

Um aber gut zu erkennen, wie sehr Röhren zerstreute Dinge sammeln und aussenden, so schau nur, bis zu welcher Höhe Wasserröhren[130] weiches Wasser leiten und aussprengen. Schau ferner auf die Wasserkanäle[131], wie (hier) das Wasser in Gräben und Röhren gesammelt wird und emporsteigt und auf schwer zugänglichen Höhen seinen Dienst tut. Ebenso könnte (auch) das Auge aus weiter Ferne sehen, wenn es ein (entsprechendes) Instrument[132] für das (Licht des) Sehen(s) der Augen gäbe.

Sieh ferner die Öffnung eines Feuerofens, wie sie den Rauch sammelt und ihn entweichen und in die Höhe steigen läßt. Wenn aber dann der Rauch in die Weite der Luft entwichen ist, verirrt und zerstreut er sich und wird verschlungen wie das (Licht des) Sehen(s) der Augen.

Betrachte weiter auch den Lufthauch, den wir sanft aus dem Mund entlassen, und sieh, wie er stark und heftig ausströmt, wenn er im Blasebalg des Schmiedes oder in der (Feuer)grube des Goldschmieds gesammelt wurde, wegen dieser seiner Konzentrierung. Auch beim Lufthauch, der weht, wird sein Wehen, wenn er in Bergschluchten oder Maueröffnungen zusammengepreßt wird, stärker, wegen dieser Zusammendrängung.

---

129 Syr : *pâhyâ hwât* : sich verirrt, sich verloren hatte (vgl. Anm. 123).

130 Syr : *sīfōnâ*, das gr. *siphōn* (Siphon); bei Ephr. nur hier.

131 Syr : *qatrīnâ*, mir nur aus dem Komm. zu Gen. Ex. (CSCO vol. 152/syr. 71, S. 29,8) bekannt. Zur Sache vgl. *de eccl.* 45,21, wo als Wunder der menschlichen Technik (*ummânūtâ*) angeführt wird : »(Der Mensch) zwingt das Wasser aus der Tiefe in große Höhe zu steigen in den *rukkâbē* (Werke der Technik u. zwar nicht nur die »Schöpfeimer«, wie ich zur Stelle vermutete, sondern allgemein die hier erwähnten Bewässerungsanlagen).

132 Syr : *'rgn'* gleich gr. *organon*, das Fremdwort nur hier.

Betrachte ferner auch das Horn und sieh, wie der Laut (der Stimme) in uns schwach ist und wie er, wenn er aus uns heraustritt, sich verliert. Wird aber sein Sichverlieren in einem Horn gesammelt, dann erkenne, wie weit der gesammelte Laut dringt!

Nimm dir ferner eine Probe: wenn du deinen Mund weit aufsperrst und schreist, verliert sich dein Laut und wird schwach. Wenn du aber ein wenig deine Lippen außen zusammenziehst und innen damit gleichsam einen Schoß schaffst, dann sammelt sich dein Laut und wächst stark an .....[133].

Achte ferner auf den Zimmermann[134]! Wenn er schaut, ob der Holz-(balken) gerade ist, zieht jener Handwerker[134], weil das (Licht des) Sehen(s) seines Auges, wenn es ganz offensteht, sich zerstreut, das Auge (bis zur) Hälfte zusammen, um so es auf die Geradheit des Holz(balkens) zu konzentrieren.

Atme ferner den Lufthauch durch deinen Mund ein und atme auch durch deine Nase und sieh, daß der Atem deiner Nase stärker ist, die Luft zu sammeln und einzuführen, weil die Nasen(gänge) eng sind ....[135] und wie Röhren.

Und wenn ein Handwerker die Tiefe gegen die Höhe ausrichten will, macht er sich ein enges Loch[136], um das (Licht des) Sehen(s) seines Auges gesammelt hindurchzuführen und (so) die Oberfläche der Tiefe gegen die Höhe abzuzählen.

XXIX

Die Luft trägt alles: Duft, Wärme, Laut (und Licht). (37,21-37,45)

Ich behaupte aber, daß auch Duft und Wärme, wenn sie (so) gesammelt würden, ebenso (weit) sich entfernen könnten. Das muß so sein. Denn es kann (hier) nicht Ruhe bestehen, weil die Luft, die (diese) Dinge (mit sich)

---

133 Es folgen in Z. 36,34f. Worte, die hier keinen Sinn ergeben, die aber mit dem Anfang des übernächsten Beispiels in Zusammenhang zu bringen sind.

134 Syr. *naggârâ* u. *ummânâ*, letzteres *technitēs*; *ummânâ* hat also die engere und weitere Bedeutung des gr. Worts.

135 Ein unsicheres Wort in Zeile 37,9 macht die ganze Stelle unverständlich.

136 Syr: *neqbâ (qaṭînâ)*; gr. *trypēma, opē*. Es geht offenbar um ein Kontrollinstrument, das mir unklar bleibt.

führt[137], in Bewegung ist und nicht ruhen kann. Denn in der Luft wird all (dies) (mit)geschleppt.

Betrachte ferner, daß, wer die Flöte bläst oder wer mit dem Mund laut ruft, Luft einatmet, damit die Luft zum Fahrzeug für die Stimme oder für den (Laut des) Blasens werde. Denn die Luft ist das Fahrzeug für all (dies)[138].

XXX

Drei weitere Beispiele für »gesammeltes Licht«. (37,45-38,5)

Ferner : auch dann, wenn einer gegen die Sonne blickt, sammelt sich dazu das (Licht des) Sehen(s) der Augen nur, wenn er (dabei) seine Hand über die Augen hält und sie (so) verdeckt.

Ebenso zerstreut sich das (Licht des) Sehen(s) der Augen und kann nicht in die Ferne dringen, wenn einer eine Lampe trägt und (dabei) nicht seine Hand über die Lampe breitet und (so) ihre Strahlen von seinen Augen zurückhält.

Und wenn einer in ein Gefäß mit klarem Wasser blickt, sieht er drunten im gesammelten Wasser[139] die Farbe (das Blau) des Himmels und auch den Vogel, der zufällig (hoch) über dem Gefäß fliegt.

XXXI

Eine weitere Bedingung für das Sehen : das (rechte) Maß. (38,26-39,5)

Da nun aber uns alles mit Maß gegeben ist[140], sehen wir auch, zusammen mit allen übrigen (Voraussetzungen), (nur) mit Maß. Denn sowohl die

---

[137] Syr : *â'ar dâbōrhēn*, wörtlich : die Luft ist ihr Wagenlenker; vgl. zu *dâbōrâ* Wagenlenker *CNis* 45,7 u. *HdF* 79,5. Im folgenden tritt an seine Stelle das Fahrzeug.

[138] Darin ist vor allem auch das Licht miteinbegriffen; denn die aufgezählten Fälle sind ja nur Beispiele für den analogen Fall des Lichts. Dafür daß damit ein wichtiger Punkt des einschlägigen Kapitels aus der griech. Philosophie nur nebenbei u. sehr vereinfacht und ungenau angegeben wird, sei aus dem Referat des Nemesios verwiesen auf die mit dem Augenlicht (*to ek tōn ophtalmōn aporrheon phōs*) gleichartige Luft (*homoiogenēs aēr*) bei Platon oder (aus der gleichen Stelle) die *alloiōsis tū perix aeros* des Aristoteles (MG XL, 640B) und vor allem aus dem Bericht über die Anschauung des Galen : *ginetai ho aēr organon tō(i) ophthalmō(i) pros tēn tōn horōmenōn diagnōsin, ho aēr epsychōmenos (!) hypo tēs hēliakēs augēs* (641B); vgl. dazu auch noch für die Stoiker Zeller III, 1. Teil, S. 101, Anm. 1, wo Alex. Aphr. für die stoische Anschauung zitiert wird : *to phōs tō(i) aeri memīchthai.*

[139] Das »gesammelte« Wasser erklärt vielleicht, wie dieses Beispiel hieher kommt; denn ihm entspricht wohl eine Sammlung des Lichts.

[140] Vgl. bereits Abschn. I-III.

Himmlischen wie die Irdischen halten sich mit allen Geschaffenen an ein Maß. Wenn es (Geschöpfe) gibt mit einem Mehr, wie die Lasttiere mehr fressen als die Vögel und die (vierfüßigen) Tiere mehr trinken als die Kriechtiere und die Sonne heller ist als die Sterne, so stehen doch alle unter einem Maß. Steigere nur die Flamme und sieh, daß die Hitze steigt. So nimmt das Sehen ab auf grund (zu) starken Fastens[141]. Und wenn das Sehen schwach geworden ist, versagt es. Die Techniken[142] aber, von denen ich sprach, helfen (immer) unserer Schwachheit.

XXXII

Noch einmal: Warum sehen wir die Sterne nur bei Nacht? (39,6-40,12)

Wisse ferner: Finsternis und Sonnenlicht sind einander entgegengesetzt. Nicht wird also das Entgegengesetzte von seinem Entgegengesetzten unterstützt. Und das Licht wird von seinem Verwandten nicht geschädigt. Doch wird das (Licht des) Sehen(s) beim (Tages)licht (beinträchtigt), weil es nach rechts und links abirrt wie Wasser, das auf ebnem Boden umherirrt. Weil nun in der Finsternis (der Nacht) das (Licht des) Sehen(s) nicht nach rechts und links abirrt und wie ... in einer Röhre ..... (39,28). Die Sonne deckt mit ihrem Glanz die Sterne nicht zu[143]. Denn das Licht (der Sonne) wird für den mit ihm verwandten Stern nicht zum Gegner. Aber die Strahlen (der Sonne) zerstreuen das (Licht des) Sehen(s) des Auges und es kann (so) die Sterne nicht sehen.

Denn siehe eine Lampe, (brennend?) am Mittag, wird gesehen, wegen ihrer Nähe. Würde (das Licht der Lampe vom Sonnenlicht) verschlungen ..... etwas, das verschlungen wird, ist weder in der Ferne noch in der Nähe zu sehen. Das Licht kann nicht verschlingen ..... Es verschlingt auch nicht die Finsternis. Die Finsternis wird vernichtet und hört auf[144] (zu sein). Denn sie war nicht etwas am Himmel; sie ist ja kein Körper[144].

---

141 Ein sehr merkwürdiger Grund. Wenn der Text in Ordnung ist, dann wäre an die allgemeine körperliche Schwäche zu denken, die auch die Augen in Mitleidenschaft zieht.

142 Syr: *ummânwâtâ*, also die gr. *technai*. Dieses Thema wurde schon mit dem Beispiel des Horns (der Trompete) und des Instruments des Zimmermanns angeschlagen (Abschn. XXXII). Das Beispiel des Horns wird im Abschn. XXXVII noch einmal erscheinen und ein drittesmal im Abschn. XXXIX, wo es zu einem Hymnus auf die Kunst überleitet.

143 Vgl. dazu die gegensätzliche Aussage im Abschn. XXVI (Anm. 120) u. zu der hier gebotenen Erklärung die ähnliche von Abschn. XXVII.

144 Syr: *awpī... d-lâ gšom hū*. Genau so auch *Pr. Ref.* I, 79,40ff., wo gegen die Lehre der Manichäer, daß das Licht von der Finsternis verschlungen werde, gesagt wird: *w-ḥešokâ... âf lâ (h)ū gušmâ īt leh... awpī leh kulleh.*

XXXIII

Das Sehen ist das Zusammentreffen des (Lichts des) Sehens mit dem Sonnenlicht. (40,13-14,32)

Nur diese zwei (Naturen)[145] treffen aufeinander, das ist: das (Licht des) Sehen(s) und das Sonnenlicht[146]. Die (Sonne) kommt mit ihrem Licht sichtbarerweise gegen das Auge, das Sehen geht dem Sonnenlicht unsichtbarer Weise entgegen, so wie der unsichtbare Duft von einer sichtbaren Blume kommt[147]. Denn wenn nicht irgendein (Licht des) Sehen(s) sich erstreckte und aus dem Auge hervorkäme, wie würden dann die Tiere, die bei Nacht sehen, sehen (können)[148], da doch kein Licht vorhanden ist von dem wir sagen könnten .....[149].

XXXIV

Reflektierte Strahlen. (40,46-42,19)

... (Die Strahlen) des Wassers gehören nicht dem Wasser sondern dem (Sonnen)licht, das kam (und) dessen Strahlen das Wasser berührten[150]. Und wenn die Strahlen (des Auges ?) einen Spiegel berühren und zum (Auge ?) zurückkehren, glaubt man, sie würden dem Spiegel gehören. Wenn sie aber dem Spiegel gehörten, würden sie auch bei Nacht ohne Licht in ihm gesehen. So siehst du auch (nur) die Sonne und ihre Strahlen, wenn sie sich auf einem Wasser ausbreitet, und wir werden nicht sagen, daß das, was man

---

145 Die Lesung *kyânīn* ist zwar unsicher, aber sachlich zu erwarten und möglich, weil das Augenlicht und Sonnenlicht körperliche Geschöpfe sind; vgl. wie im Folgenden der Duft mit dem Augenlicht auf die gleiche Stufe gesetzt wird und wie in XXXV das Entstehen des Sehens mit dem Entstehen des Tons verglichen wird.

146 Syr: *nahīrâ*, was Sonne und Licht zugleich bedeuten kann.

147 Für den griech. Ursprung dieser Anschauung sei auf Stobaeus, *Ecl.* I, cap. 44 (ed. Teubn. S. 357) verwiesen, wo die platonische *synaugeia* des Lichts aus dem Auge und des von den Körpern her sich entgegenbewegenden Lichts kurz referiert wird. Für die Stoiker sei die kurze Notiz bei Diog. Laert. S. 193,6 (VII, 157) angeführt: (wir sehen) *tū metaxy tēs horaseōs kai tū hypokeimenū phōtos enteinomenū kōneoeidōs* (kegelförmig; von diesem Kegel der Augenstrahlen ist bei Ephr. nicht die Rede).

148 Für dieses Argument des Sehens bei Nacht sei auf die bei Zeller III, 1. Teil, S. 209, Anm. 4 angeführten Belege verwiesen; vgl. ferner Albinos, *Eisagōgē* S. 173,20: *kai tū phōtos (tōn phōsphorōn ommatōn) nyktōr apiontos.*

149 Zeile 40,33 - 42 müssen übergangen werden.

150 Syr: *nṭaḫ*, bei Ephr. nur hier u. im Folgenden.

im Wasser sah, dem Wasser gehöre. Wenn (die Sonne) sich wendet und wieder Schatten auf das Wasser fällt, wie werden wir da die Strahlen im Wasser sehen, die gar nicht im Wasser sind! Denn alles, was glatt ist, wenn das Sonnenlicht darauf fällt .....[151]. Wenn aber die Strahlen Steine von schwarzer Farbe und schwarze Substanzen berührten, so wisse, daß auch über sie Licht ausgebreitet ist. Doch nur bei den weißen Körpern, die mit dem Licht verwandt sind, ist das Licht stark. Dagegen gehen keine (reflektierten) Strahlen aus von den gewöhnlichen Körpern oder Substanzen, die nicht .....[151]. Wie alles, was in einen Spiegel fällt, gesehen wird, indem es im Spiegel abgeprägt wird[152], und man von dem (Abgeprägten) glaubt, es gehöre dem Spiegel, ohne ihm (wirklich) zu gehören[153], ebenso glaubt man auch von den Strahlen, sie würden dem Spiegel gehören, ohne daß sie ihm gehört haben, wie ich (schon) gesagt habe.

XXXV

Wie das Sehen entsteht. (42,20-42,36)

Wie aber zwischen zwei harten Substanzen, wenn sie aufeinanderschlagen, ein Laut entsteht, ohne daß dieser Laut in ihnen gewesen wäre und geschwiegen hätte[154] — sie haben nämlich die Natur(beschaffenheit), bei ihrem Aufeinanderschlagen einen Laut hervorzubringen —, ähnlich entsteht auch aus dem gegenseitigen Sichtreffen der beiden, des Auges (des Augenlichts) und der Sonne (des Sonnenlichts)[155] das Sehen im Auge.[156]

---

151 Z. 41,28-34 u. Z. 42,2-6 werden übergangen.

152 Das gleiche Wort im gleichen Zusammenhang in *CH* 32,3 (*ḥezwē ṭbī'īn b-maḥzītâ*), daher zugleich auch ein Beweis dafür, daß die im Text mit einem Fragezeichen versehene Form *ṭbī'* zu lesen ist.

153 Syr : *kad law dīlâh hū*, wofür in *CH* 32,3 *kad layt bâh hâlēn* steht, wo Ephr. diese Eigenschaft des Spiegels zu einer Erklärung alttestamentlicher Anthropomorphismen verwendet.

154 Das war offenbar nach Titus Bostr. die Auffassung der Manichäer, die dafür, daß auch die Steine beseelt seien und so in ihnen die Natur des Guten gefesselt liege, als Beweis anführten : *ton en aeri ktypon lithū kai rabdū* (gr. 62,34).

155 Wieder *nahīrâ*; vgl. Anm. 147.

156 Der Vergleich und die damit gegebene rein äußerliche und wenig philosophische Erklärung scheint Ephräm selber zu gehören. Vor allem fehlt die seelische Komponente dabei völlig. Vgl. dagegen, wie selbst die Stoiker allgemein die *aisthēsis* auffassen als : *to aph' hēgemonikū pneuma epi tas aisthēseis dihēkon kai hē di' autōn katalēpsis kai hē peri ta aisthētēria kataskeuē* (Diog. Laert. S. 170,44), ganz zu schweigen von einem Neuplatoniker wie Porphyrios, nach dem die Ursache des Sehens ist : *hē psychē autē entynchanūsa tois horatois epiginōskei heautēn ūsan ta horata* (Nemesios PG XL, 641B). Auch die *synemptōsis tōn aktinōn* der Vertreter der Geometrie (640A) hat als rein geometrische Größe nichts zu tun mit dem Aufeinanderschlagen bei Ephräm.

XXXVI

Das Sehen nimmt wie Wärme, Licht und Duft bei wachsender Entfernung ab, im Gegensatz zu fließendem Wasser. (42,37-43,20)

Wie also die Wärme abnimmt, die von einem Feuer ausgeht, und der Strahl von einer Lampe und der Duft von einem Gewürz, wenn sie sich von ihren Quellen entfernen, so wird auch das Sehen geringer, je weiter es in die Ferne geht. In kleinem Maß ist nämlich der würzige Duft in die Blume gelegt und das Licht in die Lampe und die Wärme in das Feuer. Deswegen gehen sie auch (nur) mit Maß in die Weite und beginnen abzunehmen, je weiter sie sich entfernen.

Das Fließen des Wassers einer wasserreichen Quelle ist gleichmäßig. Denn es ist ein reiches und körperliches Fließen. Licht dagegen und Duft und Wärme sind nicht (Voll)körper[157]. Sie fließen auch nicht wirklich wie eine festumgrenzte[158] Quelle.

XXXVII

Noch einmal: Stimme, Horn und Entfernung. (43,21-29)

Denn sieh: der Laut in uns ist umgrenzt[159], während er in uns ist. Und auch er nimmt in gleicher Weise ab, je weiter er weggeht. Aber durch die Kunst des Horns wird er ein andrer, durch die Kraft und den Glanz, die ihm hinzugefügt werden.

---

[157] Hier ungenau *gušmâ* und nicht das zu erwartende *qnōmâ*, das im gleichen Zusammenhang in den Ausführungen von *Pr. Ref.* I, 50ff. steht, wo, wie schon erwähnt (Anm. 24), der Sonne, der Feuerflamme und der Blüte *qnōmâ* zugeschrieben, ihrem Licht (*denḥâ* wie hier im Vorangehenden neben *nuhrâ*) und ihrem Duft dagegen *qnōmā asīrâ* (vgl. die folgende Anm.) abgesprochen wird. Daß damit Licht (u. Duft) nicht zu einem *asōmaton* wird, ist nach all dem, was voranging und was folgt, klar. Man vgl. nur Abschn. XXXVIII. Licht ist als Geschöpf (*brītâ*) *kyânâ* u. gehört zur körperlichen Schöpfung.

[158] Syr. *asīrâ*; die Quelle ist also *qnōmâ asīrâ*; vgl. Anm. 65.

[159] Wieder *asīrâ*. Soll die Luft im geschlossenen Mundraum etwa von selber zu *qnōmâ asīrâ* werden?

XXXVIII

Die Quantität des Sonnenlichts und des Wassers sind der Weite der Erde gewachsen. Die beschränkte Quantität des Augenlichts und ihre Folgen. (43,30-44,5)

Wie aber, wenn das Strahlen einer Lampe reich und viel ist, diese Quantität[160] von Licht wetteifern kann mit dem weiten Maß eines weiten Abstands, so ist die Quantität des Sonnenlichts dem Maß eines jeden Orts gewachsen; auch die Quantität des Wassers dem Maß der Erde. So werden (aber auch) aus der Ferne große Dinge als kleine gesehn, weil die Ausdehnung des Abstandes in ihrem Maß die (kleine) Quantität des Augenlichts übertrifft .....[161].

XXXIX

Ein Hymnus auf die menschliche Kunst (Technik, Kultur). (46,23-47,27)

Jene Künste, die ich dir oben aufzählte[162], versagen noch nicht. Denn sie greifen hilfreich ein bei jenem Maß (der Entfernung). Einer ruft laut;

---

160 Syr. *matqâlâ* mit den Bedeutungen: Waage,Wägung, Gewicht. Für Menge, Quantität in unserem Zusammenhang vgl. im Brief an Hypatios Abschn. XXXVIII: *matqâlē d-ṭâbtâ wa-d-bīštâ*, wo ich in der Übersetzung des manichäisch zu verstehenden Ausdrucks »Gewichte« beibehalten habe, was aber von selber auf die entsprechende materielle Menge hinausgeht. In *Pr. Ref.* I, 9,11 wird von der Natur der Engel und Dämonen gesagt, sie sei ohne Mehr (u. Weniger); denn: *qnōmē enōn mšalmânē da-b-kul zban nṭīr hū b-hōn matqâlâ da-kyânhōn* d.h. die Masse ihrer Geist-Feuernatur. Die Verbindung mit *matqâlâ* = Waage zeigt dabei *Pr. Ref.* I, 164,12ff., wo die Manichäer aufgefordert werden, sie sollen sich Maß und Waage (*kaylâ w-matqâlâ*) anschaffen und darauf zwei Drittel Gutes legen.

161 Leider sind die Schlußzeilen (44,5-14) wegen großer Lücken nicht zu übersetzen. Wahrscheinlich wäre darin das Zustandekommen der (Sinnes)täuschung näher erklärt. Auch der anschließende Abschnitt (44,15 - 45,13), der gleichfalls übergangen werden muß, scheint von Fehlern beim Sehen zu sprechen und dabei auf (Verzerrungen?) des Spiegels zu verweisen. Der ebenso sehr mangelhaft und unsicher entzifferte Text von 45,32 - 46,23 spricht (offenbar ein weiteres Beispiel für Sinnestäuschung) vom Mond, dessen Scheibe beim Aufgang am östlichen Horizont groß erscheint (45,35). Dafür werden Erklärungsversuche geboten, davon der zweite: weil der Mond aus dem Ozean aufsteigt ist sein Anblick groß und herrlich, woran Ephr. seinen eignen anfügt: weil er plötzlich emporsteigt, und sein Licht im Dunkel aufleuchtet (46,12). In 46,23 kehrt dann Ephr. zum drittenmal zur Kunst des Horns zurück als Überleitung zu dem Hymnus auf die menschliche *ummânūtâ*. Vgl. den Text.

162 Zu der dreimaligen Erwähnung der Kunst des Horns kommt die des Instruments des Zimmermanns in Abschn. XXVIII (Anm. 136), die Schilderung der Bewässerungstechnik in XXVIII u. die erste allgemeine Bemerkung über die Hilfe der Techniken in XXXI (Anm. 142).

es gibt ein Maß, bis wohin sein Laut dringen (kann). Trat aber die Kunst des Horns auf, führt sie den Laut über die erste Grenze hinaus.

O über die Kunst[163]! Sie macht die Natur zu einer anderen. Daher hat der Sünder keine Entschuldigung, da die Natur[164] gezwungen werden (kann), dem (freien, menschlichen) Willen zu folgen, wenn dieser Wille die Natur zwingen will.

Denn Gott schuf die Welt und schmückte sie mit Naturen[164]. Hätte aber nicht später (auch) die Kunst die Welt geschmückt, wäre sie öde. Und um dir aus (nächster) Nähe einen Beleg zu bringen: betrachte deine Glieder, das heißt, deine Sinne[165], und siehe, daß Gott sie als gebundene Naturen schuf. Doch durch ein Geschenk von ihm[166] lehrst du dein Auge ein andres Sehen, das von vielen Büchern, von Siegelsteinen und Perlen[167] und so weiter. Du lehrst deine Hand zu schreiben, zu bilden und zu schnitzen und ebenso dein Ohr das Hören vieler Melodien[168].

---

163 Der Hymnus ist nach Form und Inhalt ganz ephrämisch. Zur Form vgl. das »O über die Bedürftigkeit« in dem Hymnus auf die Bedürftigkeit im Abschn. X des Briefes an Hypatios. Und mit dem Hymnus auf die menschliche *yulpânâ* (doctrina) in *SdF* 5,169ff. ist unser Hymnus nicht nur formal, sondern auch inhaltlich nächstverwandt. Denn schon in *CH* 18,10 steht dieses *yulpânâ* parallel zu unserem *ummânūtâ*: *yulpânâ l'aryâ talmed... ummânūtâ l-ḥewyâ esrat* (die Bändigung des Löwen und die Beschwörung der Schlange sind Teile der menschlichen Kunst und Lehre). So gehört nach *HdF* 25,9 zu dieser *ummânūtâ* auch das Fahren auf dem Meer, während nach *SdF* 5,193 *yulpânâ* den Schiffen Zügeln anlegt und sie hineilen läßt über das Meer. Und daß der Mensch durch die *ummânūtâ* zu einem zweiten Schöpfer wird, dafür sei die Fortsetzung der schon in Anm. 131 zitierten Str. *de ecclesia* 45,21 angeführt: Der Mensch hat statt der Schöpferkraft Gottes die *ummânūtâ*.

164 Dieses Abgleiten ins Moralisch-Religiöse ist bezeichnend für Ephräm. Zu dem Gegensatz zwischen unfreier, gebundener Natur (Geschöpfe) und der menschlichen Freiheit vgl. aus dem Brief an Hypatios *Ov.* 40,21: *kyânâ asīrâ* u. ihr gegenüber *ṣebyânâ mšallṭâ*; nach *Ov.* 46,6 sind *kyânē asīrē*: Meer, Land, Sterne, Bäume, Tiere, und *Ov.* 46,16 stellt dabei Tiere und Menschen so gegenüber: *l-hōn kyânâ w-lan ḥērūtâ*.

165 Zu der Gleichsetzung der Glieder (*hadâmē*) mit den Sinnen (*regšē*) vgl. *Virg.* 2,15, wo durch Züchtigkeit in den Augen, durch Anhören der Wahrheit mit den Ohren, durch die Worte des Lebens auf der Zunge, durch den Besuch der Kranken mit den Füßen und durch das Bild des Herrn im Herzen »*Mârâ ṣīr b-kul regšē*«.

166 Syr: *b-mawhabtâ d-meneh*; genau so wird auch im Brief an Hypatios (*Ov.* 22,4) das Wort als göttliches Gnadengeschenk bezeichnet. Ähnlich *SdF* 2,243.

167 Das »andere Sehen« ist offenbar bei den Büchern das Lesen, entsprechend dem Schreiben als der neuen Tätigkeit der Hände im Anschließenden. Bei den Siegelsteinen und dem Perlen-(schmuck) ist es aber wohl mit einer Verschiebung des Sinnes als das »Sehen anderer Naturen« zu nehmen, d.h. das Sehen von Dingen, die der menschlichen Kunst des Steinschneidens u. Perlenschleifens ihre Entstehung verdanken. Vgl. zu der Arbeit des *ummânâ* an der Perle *HdF* 84,8 u. 82,11.

168 Zu *ummânâ* und Harfe vgl. *HdF* 22,2 u. *CH* 2,7.

XL

Die erste von zwei abschließenden Polemiken gegen Bardaisan. (47,28-48,47)

Und daß ferner Bardaisan gesagt hat: »Wenn der Duft oder der Laut (gleichmäßig) zu uns kommt[169], nehmen wir ihn gleichmäßig wahr«[170], (so ist dagegen zu sagen): das (Sonnen)licht kommt doch gleichmäßig zu allen Augen; warum sieht (trotzdem) einer mehr als ein anderer?[171] Wenn er (darauf) sagt: wegen der Schwachheit oder Krankheit (der Augen) oder wegen anderer ähnlicher Dinge, all (das sagt er dann), um zu erweisen, daß jetzt seine (zuerst) vorgebrachte Behauptung nicht zutraf, daß wir alle auch gleichmäßig wahrnehmen, wenn der Duft gleichmäßig zu uns kommt. Es geschieht ja auch, daß einer, nahe an einer Sache, nicht sieht, und ein andrer, obwohl fern, das sieht, was auf[172] dem Auge jenes (ersteren) liegt.

Ebenso steht es ferner auch damit, daß er auch vom Laut gesagt hat, er komme gleichmäßig zum Ohr eines (jeden) (und werde so gleichmäßig gehört), außer sein Ohr ist schwerhörig.

---

169 So ist wohl sicher zu ergänzen; vgl. die Wiederholung des Satzes im Folgenden.

170 Trotz des *ellū* und der Tempora, die gewöhnlich beim Irrealis stehen, ist wohl im Sinne des Bardaisan der Realis zu übersetzen. In 48,1 erscheinen zwar noch einmal die irrealen Formen, aber in 48,15 heißt es eindeutig positiv: »Bardaisan sagte auch vom Laut, daß er gleichmäßig zu uns kommt.«

171 Hier scheint, wenn ich den schwierigen und lückenhaften Text recht verstehe, der eigentliche kontroverse Punkt zu liegen. Denn auf das Sehen bezogen, ergibt sich als die Anschauung des Bardaisan, daß für ihn der Ort des Sehens das Auge ist und nicht, wie Ephräm annahm, der außerhalb des Auges liegende Ort des Zusammentreffens von Augenlicht u. äußerem Licht, wo dann, wie Ephräm im Folgenden zu erwähnen scheint, ein Abstand zwischen dem Auge und dem Gesehenen notwendig wird. Fragt man hier weiter, welche Seh-Theorie bei dieser Lokalisierung des Sehens in das Auge für Bardaisan in Frage kommt, dann mag man an die epikureische Lehre von den *eidōla* denken, die von den Dingen ausgehen und in das Auge eindringen und dort das Sehen bewirken. Warum nun Ephr. im Folgenden in dem Zugeständnis, daß bei gleichem Auftreffen von Licht, Duft und Laut eine Krankheit der Organe die gleiche Wahrnehmung verhindern könnte, schon eine Selbstwiderlegung Bardaisans sieht, hängt vielleicht damit zusammen, daß nach Abschn. XXII Bardaisan behauptet hat, die Bedeutungen der Wörter würden unmittelbar physisch gehört. Überträgt man das auf den Gesichtssinn, dann ergäbe das in Verbindung mit der *eidōla*-Theorie: die *eidōla* kommen zu allen Augen und schenken unmittelbar das objektiv zutreffende Bild. Trübung und Täuschung wären dann nach Ephr. auch nicht bei einer Krankheit des Auges möglich. Seine eignen Erklärungen wie die der Entfernung scheiden für Bardaisan von vornherein aus.

172 Das syr. *ʿal* ist hier wohl so zu übersetzen und nicht mit einem allgemeinen »bei«. Vgl. Aristot. *de anima*, 419a,12: *ean gar tis thē(i) to echon chrōma* (= das Sichtbare) *ep'autēn tēn opsin, ūk opsetai.*

Daraus erkenne : wenn du Duft mit Maß nach allen Seiten wehen läßt, wirst du sehen, daß nicht alle gleichmäßig riechen können und nicht gleichmäßig hören ..... Es gibt Sinne, die sich erstrecken und aus sich selber herausgehen[173].

XLI

Die zweite Polemik gegen Bardaisan. (48,48-49,30)

Ebenso irrte Bardaisan auch in (der Frage) der Namen[174], indem er glaubte, daß die Natur (der Dinge) ihren Namen entspreche. Denn da im Aramäischen *nuhrâ* (Licht) männlich gebraucht wird und *'aynâ* (Auge) weiblich ist[175], hat er eilends in seiner törichten Sprache sie ehelich miteinander verbunden[176], indem er sagt : »Das Licht sät als Mann in das Auge die Wahrnehmung (den Sinn, das Sehen)«. Nun gebraucht aber Bardaisan im Aramäischen *sahrâ* (Mond) weiblich[177]. (Wenn also das Auge in den Mond sieht)[178],

---

[173] Die Übersetzung des letzten Satzes setzt zwei Korrekturen voraus, nämlich die Streichung des mit einem Fragezeichen versehenen *lĕ* in *īt (l-)regšē* (nicht unmöglich wäre auch die Annahme eines emphatischen *lĕ* wie es sich in *CH* öfters findet) und die Ergänzung eines *dĕ* in *l-bar menhōn dilhōn d-regšē*. Gemeint sind offenbar die drei Sinne, von denen im Vorangehenden die Rede war : Riechen, Hören u. Sehen. Damit stimmt die Einteilung der Sinne überein, die Nemesios (PG XL, 648A) anführt : *hai men treis tōn aisthēseōn, hē te opsis kai hē akoē kai hē osphrēsis tōn exōthen kai mē prospelazontōn antilambanontai dia mesū tū aeros.*

[174] Die in Abschn. XXII erwähnte Anschauung des Bardaisan, daß die Bedeutungen der Wörter unmittelbar gehört würden, setzt ein extremes, kompromißloses Festhalten an der *physei*-Theorie voraus, für die hier Beispiele angeführt werden.

[175] Gerade das nicht selten schwankende und sachlich oft unbegründete grammatische Geschlecht war für den Skeptiker Sext. Emp. ein Argument für die Falschheit der *physei*-Theorie; vgl. S. 633,9ff. (adv. math. I, 148). Vgl. Steinthal, I, 370 ff.

[176] Syr : *zawweg*. Die Kritik, die hier Ephr. übt, kann nur der generellen Sprachtheorie gelten. Denn er selber verwendet in einem Einzelfall genau das gleiche Bild, nämlich in *CH* 45,8, im Kampf gegen die Markioniten, die die Ehe für unrein erklärten. Um sie zu widerlegen fordert er sie dabei auf, aus ihrer Anschauung weitere Folgen zu ziehen : »Sie sollen dem Auge das Licht (*'aynâ* u. *nuhrâ*, wie bei Bardaisan) entziehen; denn das ist eine eheliche Verbindung (*šawtâfūtâ*) beider. Sie sollen dem Ohr (*ednâ*, fem.) die Stimme (*qâlâ*, masc.) entziehen. Denn das ist eine Vermischung beider. Sie sollen ferner auch das Wort (*melltâ*, fem.) der Zunge (*lešânâ*, masc.) entziehen; denn das ist eine Vermengung beider... Diese reinen Vermengungen rufen laut, daß auch die eheliche Verbindung (*zuwâgâ*) rein ist«.

[177] Syr. *sahrâ* wird männlich und weiblich gebraucht. Ephräm scheint es für gewöhnlich männlich zu konstruieren; weiblich erscheint es, wenn von Häretikern die Rede ist. So steht das Fem. in *Pr. Ref.* I, 15,27 unmittelbar in einem manichäischen Zitat : *sahrâ lam (!) mqabblâ nuhrâ*, wozu *sahrâ nahīrtâ w-qalīltâ* in I, 17,7 gehört. Doch in I, 19,23, wo Ephräm mit einem

sät dann etwa ein Weib in ein Weib die Wahrnehmung? (Und) da im Griechischen Sonne und Auge, beide, männlich sind [179], sät also (hier), wenn das Auge in die Sonne sieht, gemäß der Sprache des Bardaisan, ein Mann in einen Mann die Wahrnehmung!

Zu Ende ist die Rede
gesprochen gegen Bardaisan.

Schlußbemerkung

Die übersetzte und kommentierte Rede gegen Bardaisan nimmt eine Sonderstellung im ganzen Schrifttum Ephräms ein. Denn nirgendwo werden philosophische Fragen so thematisch und breit von ihm erörtert und nirgendwo treten so klar Bestandteile der griechischen Philosophie in die Erscheinung wie hier. Letzteres führt zu der wichtigen Frage: war die Bildung, die Ephräm genoß und die er als Lehrer vertrat, wirklich exklusiv syrisch? Bekanntlich haben die beiden Kirchenhistoriker des V. Jahrhunderts das ausdrücklich bei Ephräm hervorgehoben, sowohl Theodoret in Hist. Eccl. IV,26 (PG LXXX,1189) mit einem: *paideias gar ū gegeumenos Hellēnikēs*, wie vor allem Sozomenos (Hist. Eccl. III,16/PG LXVII,1085ff.), der gleich zu Beginn sagt, Ephräm sei im Bereich der *paideia kata tēn Syrōn phōnēn* bis zu den Spitzen der Philosophie vorgedrungen, wozu es später noch ergänzend heißt, er sei im Gegensatz zu Harmonios, dem Sohn des Bardaisan, *Hellēnikēs paideias amoiros* gewesen. Sind nun diese Aussagen über die Unkenntnis griechischer Sprache, Philosophie und Bildung, die durch alle übrigen Werke Ephräms bestätigt werden, auf Grund unseres Sermo mit seiner überraschenden Kenntnis der stoischen *asōmata*-Lehre zu korrigieren? Sicher nicht. Denn man sieht ganz klar, wie und wann diese Themen der *asōmata*, der *physei* oder *thesei*-Geltung der Wörter und des

---

Gegeneinwand beginnt, taucht das Mas. auf: *'al mânâ kay... hâwē sahrâ*. Häretiker (Astrologen) sind es auch, die nach *CH* 8,12 den Mond eine Dirne (*gayyârtâ*) nennen. Demnach wäre für Bardaisan das Femininum zu erwarten, und es ist sehr auffällig, daß im *Liber Regionum* an den zwei Stellen, wo *sahrâ* mit einer Ergänzung steht, die das gramm. Geschlecht zeigt, es maskulinisch gebraucht wird; vgl. ed. F. Nau in *Patr. Syr.* I tom. 2: 544,22: der Mond sagt nicht: *lâ meštaḥlaf enâ w-lâ bâṣar enâ w-la râbē (e)nâ* und 596,10: *sīm sahrâ*.

178 So nach der Textkorrektur der Herausgeber.

179 Dieses griechische Beispiel haben sich offenbar die Gegner des Bardaisan zurechtgelegt. Daß dies erst Ephräm selber gewesen wäre, ist ganz unwahrscheinlich, sodaß man daraus auf keinen Fall beweisen kann, Ephräm habe Griechisch verstanden.

Zustandekommens der Sinneswahrnehmungen in den Bereich der syrischen Paideia eindrangen — es war die Schrift des Bardaisan und die dadurch ausgelöste Polemik — und wie diese Elemente isoliert und aus dem großen Zusammenhang des Kampfes der griechischen Philosophenschulen untereinander herausgerissen — Ephräm hat nicht die geringste Kenntnis von den Grundlagen des Platonismus, von Aristoteles ganz zu schweigen — bis auf Ephräm weitertradiert wurden. Und Ephräm, der Lehrer (auch der Philosophie), versucht diese Bruchstücke, auf eigne Faust, auszubauen und zu ordnen. Denn der zweifache Versuch, die *asōmata* zu gruppieren, geht wohl sicher auf ihn zurück wie auch die eigenartige, das Wesen der geometrischen Größen völlig verkennende Behandlung der »Linie«. Und im zweiten Teil ist wohl die sonderbare »Röhren«-theorie ganz sein Werk. Leider bleibt hier die abschließende Polemik gegen Bardaisan unklar und damit auch der Ausgangspunkt. Daß aber aus dem zuletzt vorgebrachten Argument, *ophtalmos* und *hēlios* seien im Griechischen generis masculini, nicht auf eine Kenntnis der griechischen Sprache geschlossen werden kann, wurde schon in der Anmerkung zur Stelle hervorgehoben.

So ist also schon der Inhalt der Rede mit dem Ephräm der übrigen authentischen Schriften in Einklang zu bringen. Noch viel mehr gilt das von der Form. Ich hebe abschließend dafür noch einmal die drei einleitenden Abschnitte über das rechte Maß hervor und den Hymnus auf die menschliche *ummânūtâ* gegen Schluß der Rede, zwei Punkte, die für sich allein schon die Frage der Echtheit entscheiden könnten.

Für Bardaisan und seine Doktrin selber ist das Ergebnis dieser Schrift sehr mager. Immerhin gewinnt man einen ersten Einblick in die philosophische Komponente seines Systems, die viel breiter und tiefer in einer eignen Arbeit über »Bardaisan und seine Schule bei Ephräm« zur Darstellung kommen wird.

Die Entdeckung neuer Urkunden für das liturgiegeschichtliche Schrifttum des Mōv̄šē bar Kēphā

von

Arthur Vööbus

Es gibt im 9. Jh. keinen grösseren Namen in dem literarischen Schaffen der Syrer als den des Mōšē bar Kēphā[1]. Dieser Bischof der vereinigten Diözesen Mosul, Bēt Kijōnājā und Bēt Rāmān überschattet weit den Rest, über den die Literaturgeschichte Kunde gibt. Der Umfang seines literarischen Erbes ist eindrucksvoll. Aber noch mehr erweckt sein literarisches Schaffen ein Aufsehen durch seine Mannigfaltigkeit der Genres. Neben seinen exegetischen Arbeiten[2], die die Liste[3] seiner Schriften besonders hervorhebt, stehen noch historische[4], patristische[5], theologische[6], apologetische[7], philosophische[8] wie auch die liturgiegeschichtlichen Schriften[9].

---

[1] Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), 281f.; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 2 (Città del Vaticano, 1947), 229ff.

[2] Über neue Entdeckungen auf diesem Gebiet, siehe A. Vööbus, *Die Entdeckung des Lukaskommentars von Mōšē bar Kēphā* = ZNW 62 (Berlin, 1971), 132ff.; *Découverte du commentaire de Moše bar Kepha sur l'Évangile de Matthieu* = Revue biblique 80 (Paris, 1973), 359ff.

[3] Neue Urkunden sind aufgekommen für die Textgeschichte seiner kurzen Biographie, die auch Angaben über seine literarische Arbeit enhält: Hs. Mardin Orth. 368, Lage 22, Fol. 9a-9b; Hs. Mār Mattai 193, Fol. 19b; Hs. Mār Behnām 9, Fol. 1b; Hs. Harvard Harris 29, Fol. 211b-212a; Hs. Mosul Orth. 187, Fol. 33b-34a; Hs. Damaskus Patr. 4/12, Fol. 208a-209a; Hs. Mardin Orth. A, Nr. 16.

[4] Mōšē bar Kēphā soll eine Kirchengeschichte verfasst haben, die aber spurlos verschollen ist. Vgl. die Angaben bei Bar ʿEbrājā, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum* 2, ed. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy (Parisiis-Lovanii, 1872), 215.

[5] Nach der Überlieferung soll er einen Kommentar über die Paulus-Übersetzung der Homilien des Gregorios von Nazianz verfasst haben; aber davon ist nichts erhalten.

[6] Über die neuen Entdeckungen, siehe A. Vööbus, *New manuscript discoveries for the literary legacy of Mōšē bar Kēphā: the genre of theological writings* = Harvard Theological Review 69 (Cambridge, 1976).

[7] Ein Werk gegen alle Häresien ist ebenso spurlos verschollen.

[8] Er soll ein Werk über die aristotelische Logik verfasst haben. Davon ist nur ein Bruchteil übrig geblieben.

[9] Besonders bekannt waren seine Kommentarwerke über die Liturgie der Eucharistie und der Taufe.

Sehr wenig ist es, was über das literarische Schaffen von Mōšē bar Kēphā auf dem Gebiet des liturgiegeschichtlichen Schrifttums bekannt ist. Die knappen Bemerkungen bei A. Baumstark[10], die schon bei W. Wright[11] und R. Duval[12] zu finden waren, geben keine adäquate Idee über den Reichtum dieser Gattung. Was J. B. Chabot[13] späterhin noch darüber zu sagen hatte, ist leider noch weniger und in mancher Hinsicht sogar irreführend. Seitdem hat die Forschung keine gebührende Aufmerksamkeit diesem Schrifttum geschenkt. Doch verdient diese Gattung ein weit grösseres Interesse, da sie so wichtig ist für die Kultgeschichte, Liturgiegeschichte, die Geschichte des biblischen Textes und die Geschichte der homiletischen Literatur.

In dem liturgiegeschichtlichen Bereich hat Mōšē bar Kēphā verschiedene Aspekte schriftstellerisch befruchtet. Dabei hat er mannigfaltige Formen verwendet. In den Sammlungen sind alle diese Schriften in verschiedenen Formen in den Dienst der kultischen Praxis gestellt, eingeordnet in den Rahmen des liturgischen Jahres.

Zuerst die Gattung der *ʿellātā*. Hier hat Mōšē bar Kēphā wichtige Anregungen von den älteren Überlieferungen erhalten, nämlich von der Schule von Nisibis, wo man diese Gattung eingeführt und literarisch fruchtbar gepflegt hat[14]. Nach dem Muster dieser Vorbilder behandelt Mōšē bar Kēphā den Hintergrund, die Bedeutung und die liturgische Begehung der kirchlichen Feste. Die *kephalaia* sind eine Gattung, über die bisher nichts in der Literatur zu finden war. Augenscheinlich ist es, dass Mōšē bar Kēphā diese Gattung aus derjenigen der *ʿellātā* weiterentwickelt hat. Formal unterscheidet sich diese durch eine strammere Struktur in der Behandlung des Materials. Meistens sind diese in 20 oder 30 *kephalaia* eingeteilt, es gibt aber auch solche, die diese Zahl noch übertreffen. Die Gattung der *turgāmē* behält die Verkündigung im Auge, und in dieser Hinsicht sind die *turgāmē* als Predigten und Homilien anzusehen. Einige von diesen haben später ihren Platz in den

---

[10] *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit* = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, 3-5 (Paderborn, 1910), 220ff.; *Geschichte der syrischen Literatur* 282; *Syrische Literatur*, in: HO III, 2 (Leiden, 1954), 195.

[11] *A short history of Syriac literature* (London, 1894), 209f.

[12] *La littérature syriaque* (Paris, 1907), 391f.

[13] »Un recueil d'homélies pour les principales fêtes de l'année lui est attribué dans certains manuscrits. On peut douter de l'exactitude de cette attribution«, *Littérature syriaque* (Paris, 1934), 96.

[14] A. Vööbus, *The history of the School of Nisibis* = CSCO Subsidia 26 (Louvain, 1965), 173ff.

Homiliarien gefunden. Als im 12. Jh. das grosse Restaurationswerk des kirchlichen Lebens im Ṭūr ʿAbdīn durch das Werk des Jōḥannān von Mardē zustande kam[15], griff er nach diesem Material, um das neuerweckte religiöse Leben in den Gemeinden aufzubauen und zu pflegen. In den neuentdeckten Quellenschriften über die Tätigkeit des Jōḥannān kommt dies zum Vorschein[16]. Weiterhin führen die Sammlungen eine Reihe von Schriften als *mēmrē* an. Diese Bezeichnung ist nicht folgerichtig durchgeführt, manchmal decken sie sich mit den *turgāmē* und manchmal sogar mit den *ʿellātā*. Die Gattung *puššāqē* ist nach ihrer Physiognomie klar gekennzeichnet. Es handelt sich hier um Erklärungen in dem Sinn der Exegese. Mōšē bar Kēphā hat solche Schriften nicht nur über die Liturgien, sondern auch über liturgische Riten und Weihen verfasst[17]. Er hat auch die Bezeichnung *nuhhārā* verwendet. Was eine eigene Gruppe unter der Gattung *puššāqē* in solcher Sammlung bildet, sind exegetische Behandlungen der für betreffende Festtage vorgeschriebenen Schriftverlesungen. Da diese aus den Kommentarwerken herkommen, haben diese *puššāqē* eine besondere Bedeutung, weil hier Partien aus den verlorengegangenen Kommentaren des Mōšē bar Kēphā erhalten geblieben sind[18].

Wie schon gesagt, war das, was über das liturgiegeschichtliche Schrifttum des Mōšē bar Kēphā bekannt war, sehr wenig. Erfreulich ist es aber, dass die schmale Basis in den wenigen bekannten Handschriften durch neue Quellen bereichert worden ist. Eine grosse Sammlung der liturgiegeschichtlichen Schriften erscheint in Hs. Birm. Mingana syr. 112, eine Abschrift von einem Kodex in Midyat, die im Jahre 1905 verfertigt worden ist[19]. Hs. Šarfeh 4/2[20] ist ebenso eine umfangreiche Sammlung von *ʿellātā*, *turgāmē*,

---

[15] Vgl. A. Vööbus, *Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōḥannān von Mardē* = Oriens Christianus 47 (Wiesbaden, 1963), 129ff.; *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde I: Westsyrische Originalurkunden* 1, A = CSCO Subsidia 35 (Louvain, 1970), 113ff.

[16] *The synodicon in the west Syrian tradition* II, ed. A. Vööbus = CSCO, Scriptores syri, Kapitel 90 (im Druck).

[17] A. Vööbus, *Discovery of new manuscript sources for the genre of liturgical commentaries by Mōšē bar Kēphā* = OrChrP 42 (Roma, 1976).

[18] A. Vööbus, *Discovery of exegetical works of Mōšē bar Kēphā: the unearthing of very important sources for the exegesis and history of the New Testament text in the version of the Vetus Syra* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 25 (Stockholm, 1973).

[19] A. Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts* 1 (Cambridge, 1933), 271ff.

[20] I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet* (Jounieh, 1936), 76ff.

mēmrē, *kephalaia* und *puššāqē*[21], die aber aus einer anderen Überlieferung herstammen. Dann noch Hs. Harvard Harris 29. Weil von dieser Quelle nichts bekannt ist[22], sind einige Bemerkungen hier unvermeidlich. Die Sammlung beginnt mit einer Einleitung für den Johannes-Kommentar, dem ein Traktat über die Kirchweihe folgt, und erst dann beginnt die Reihe der Festtraktate mit einem *turgāmā* über die Verkündigung des Zacharias. Diese Reihe umfasst die *turgāmē*, *ʿellātā*, *mēmrē*, *kephalaia* und *puššāqē*[23]. Eine Reihe von Schriften, die in der liturgischen Überlieferung in der Passionszeit ihren Ort haben, erscheinen hier am Ende der Sammlung — ein Anzeichen dafür, dass man hier noch eine andere Handschrift zu Hilfe gezogen hat. Die Sammlung ist charakterisiert auch durch die Aufnahme der Schriften einiger anderer Verfasser[24]. Geschrieben wurde die Handschrift 2121 A. Gr., d.h. 1809/10 A.D. in dem Ṣelībā-Kloster.

Dieser Kurzbericht ist darüber hinaus sogar imstande, noch eine Reihe, und sogar eine noch grössere, von völlig unbekannten Urkunden anzuführen. Die Nachforschung hat den Erfolg gehabt, noch eine Gruppe von weiteren Textzeugen aufzutreiben. Ein beständiges Forschen und ein unaufhörliches Suchen mit dem Ziel vor den Augen, die handschriftliche Grundlage möglichst tiefer sicherzustellen, haben nach langjährigen Bemühungen endlich Frucht getragen. Dadurch sind neue und kostbare Urkunden ans Licht gebracht und der Forschung zur Verfügung gestellt worden. Hier folgt der Bericht über diese neuerschlossenen Sammlungen.

Hs. Jerusalem Markuskl. 153[25]. In diesem Sammelband erscheint ein Zyklus von liturgiegeschichtlichen Schriften von Mōšē bar Kēphā, der die Schriften von ʾAphrēm, Johannes Chrysostomus, ʾAksenājā, Jaʿqōb von Edessa, Dionysios bar Ṣalībī und den Pseudo-Klementinischen Oktateuch aufbewahrt hat. Was hier enthalten ist, ist zuerst ein *puššāqā* auf das Fest der Epiphanie[26] und dann folgen nach einer Unterbrechung die Abhand-

---

[21] Vgl. Vööbus, *Discovery of new manuscript sources.*

[22] J. Clemons, *A checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada* = OrChrP 32 (Roma, 1966), 238 gibt nur die Nummer der Handschrift an.

[23] Vgl. Vööbus, *Discovery of new manuscript sources.*

[24] Nämlich die Schriften von Clemens von Rom, Jaʿqōb von Serūg, Jaʿqōb von Edessa, Gīwargī dem Araberbischof und Aba Makarios, dessen Schrift über die Seelen die Sammlung beschliesst.

[25] Vgl. A. Baumstark, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* = Oriens Christianus 2-3 (Rom 1912-13); *Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* = ebenda 1-2 (1911-12). Hier findet man keine Kunde über diese Handschrift.

[26] Fol. 206a-216a.

lungen über die Fusswaschung, den Karfreitag, Ostersonntag, Pfingsten und das Kreuzfest[27]. Die Handschrift enthält keinen Kolophon mit Auskunft über ihre Herkunft[28].

Hs. Mardin Orth. A[29]. Was mit dieser Entdeckung hier in unseren Besitz gekommen ist, ist eine wahre Fundgrube. Dieser grosse Folioband[30] überrascht uns in so mancher Hinsicht, besonders aber tut er es durch den Reichtum der hier aufgestapelten *ʿellātā*, *kephalaia*, *mēmrē*, *turgāmē*, und *puššāqē*, geordnet nach dem liturgischen Jahr. Die Sammlung beginnt mit einem *puššāqā* über Zacharias' Verkündigung. Die Sammlung endet mit einem Traktat über die Passionswoche von Mār Basilios.

Die Handschrift ist eine Abschrift von einer Handschrift im Ṭūr ʿAbdīn, die im Jahr 1956 verfertigt wurde. Der Archetyp muss höchst interessant gewesen sein, weil hier eine Überlieferung aufkommt, die sonst unbekannt ist. Charakterisiert ist diese Überlieferung durch die Aufnahme sehr seltener Schriften[31] und auch durch eine völlig unbekannte Quelle, nämlich einen *mēmrā*[32] von Methodius von Peṭrā[33].

Hs. Damaskus Patr. 4/12[34]. Die Sammlung der Schriften, die insgesamt 27 Texte umfasst, beginnt mit dem Kommentar über die Liturgie der Eucharistie und Taufe[35]. Eine begrenzte Auswahl der *ʿellātā*, *turgāmē*, *mēmrē*, *kephalaia* und *puššāqē* ist um die Höhepunkte des liturgischen Jahres gruppiert. Zum Abschluss kommt diese Sammlung mit dem Traktat eines gewissen Gīwargī über die Geschichte der biblischen Väter.

Die Handschrift ist eine Abschrift, die im Jahr 1911 durch den Mönch Jōḥannān Dōlabāni verfertigt wurde. Ein sehr interessanter Zeuge in der Überlieferung der Sammlungen muss ihre Vorlage gewesen sein. Charak-

---

[27] Fol. 224aff.

[28] Nach der Schrift zu urteilen, dürfte die Handschrift nicht älter als das 19. Jh. sein.

[29] In der Sammlung der Handschriften im Besitz des Erzbistums der syrisch-orthodoxen Kirche in Mardin.

[30] A. Vööbus, *Catalogues of Syriac manuscripts in unknown collections in the Syrian Orient* 3 : *Syriac manuscripts from the treasury of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Zaʿfarān* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 30 (im Druck).

[31] Īšōʿ bar Abraham von Melitene, Mār Basilios und Rabban Daniel.

[32] Mēmrā Nr. 45.

[33] A. Vööbus, *Discovery of an unknown Syrian author* : *Methodios of Petra* = Abr Nahrain 14 (Leiden, 1976).

[34] In der Sammlung der Handschriften des Patriarchats der syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus.

[35] Vgl. Vööbus, *Discovery of new manuscript sources.*

terisiert ist diese durch eine abweichende Zusammensetzung in dieser Überlieferungsrichtung durch die Aufnahme von Texten anderer Herkunft[36], die mit der Sammlung der Schriften des Mōšē bar Kēphā zusammen kombiniert worden sind.

Hs. Dam. Patr. 4/10[37]. Diese Sammlung beginnt mit der Einleitung zu dem Johanneskommentar, und erst nachher folgt der erste Festtraktat, nämlich ein *mēmrā* über die Weihe der Kirche, dem der *mēmrā* über Zacharias' Verkündigung folgt. Dies ist die Struktur, die in Hs. Harv. Harris 29 erscheint. Die Sammlung enthält *'ellātā*, *turgāmē*, *mēmrē*, *kephalaia* und *puššāqē*.

Auf Grund einer alten Vorlage im Ṭūr 'Abdīn ist diese Abschrift durch den Mönch Jōḥannān Dōlabāni im Jahre 1911 verfertigt worden.

Hs. Dam. Patr. 4/11[38]. Wiederum eine grosse Sammlung der *'ellātā*, *turgāmē*, *mēmrē*, *kephalaia* und *puššāqē*[39]. Nochmals taucht hier dieselbe Überlieferung auf, die in Hs. Mardin Orth. A ans Licht tritt. Jedenfalls ist die Zusammensetzung der Sammlung nicht vollkommen identisch mit ihr.

Verfertigt wurde die Handschrift auf Grund einer alten Vorlage im Ṭūr 'Abdīn im Jahre 1911 durch denselben Jōḥannān Dōlabāni.

Hs. Istanbul[40]. Der grosse und schwere Folioband stellt sich dar als ein Korpus der *'ellātā*, *turgāmē*, *mēmrē*, *kephalaia* und *puššāqē*[41]. Insgesamt sind hier 87 Schriften aufgestapelt worden[42]! Die Handschrift ist eine Abschrift, geschrieben durch eine moderne Hand. Es ist uns klar, dass man für eine solche Riesensammlung verschiedene Vorlagen benutzt hat; denn von einer solchen Riesensammlung existiert in der gesamten handschriftlichen Überlieferung keine Spur mehr.

---

[36] Neben einem Traktat von einem Bischof Gīwargī erscheinen hier ein Brief von Kyrill von Jerusalem an Konstantin, ein anderer Brief an die Mitbischöfe und ein Text von Klemens von Rom.

[37] Siehe Anm. 34.

[38] Siehe Anm. 34.

[39] Auch die Hauptkommentare über die Eucharistie und Taufe; siehe Vööbus, *Discovery of new manuscript sources.*

[40] Im Privatbesitz des Chorbischofs Cebrail Aydin an der syrisch-orthodoxen Kirche von Meryemana in Istanbul.

[41] Auch die Hauptkommentare über die Eucharistie und Taufe, siehe Vööbus, *Discovery of new manuscript sources.*

[42] A. Vööbus, *Catalogues of Syriac manuscripts in unknown collections in the Syrian Orient* 1 : *Syriac manuscripts in Istanbul* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 28.

Was sich in den neuerschlossenen Urkunden entfaltet, ist eine unerwartete Bereicherung unserer Kenntnisse betreffs dieser Gattung in dem literarischen Schaffen von Mōšē bar Kēphā. Wir haben allen Grund, uns darüber zu freuen. Wenn wir an die Bedeutung dieser Quellenschriften für die Literaturgeschichte, die Geschichte des biblischen Textes und die Geschichte der homiletischen Literatur denken, ist es eine besondere Genugtuung, dass die Bemühungen um neue Quellenschriften auf eine solche Weise Erfüllung gefunden haben. So wurde über alle Erwartungen hinaus alle Mühe reichlichst belohnt.

Tableau de correspondance des manuscrits arabes du Sinaï et du catalogue de Murad Kamil

par

K. Samir, S. J.

En 1970, le Professeur Murād Kāmil publiait son *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*[1]. C'était un véritable tour de force : décrire avec précision 3329 manuscrits et 1742 rouleaux, écrits en douze langues, et les présenter en un volume de format accessible. Il fallait être Murād Kāmil pour oser une telle entreprise et la réaliser !

Certes, l'ouvrage ne peut prétendre fournir tous les détails souhaitables. Il vise à être utile et pratique. Dans ce but, l'auteur avait classé les manuscrits selon leur contenu, et non pas selon l'ordre numérique. Ceci supposait des index et notamment un tableau d'équivalences entre les numéros de son catalogue et ceux des fonds sinaïtiques. Les circonstances n'ont pas permis au regretté orientaliste de réaliser ce complément, et le chercheur est contraint de feuilleter le catalogue pour trouver le numéro qu'il cherche.

En l'absence d'une catalogue complet des manuscrits arabes du Sinaï[2], celui du Dr Murād Kāmil demeure encore, malgré sa concision, indispensable. Nous avons pensé rendre service aux arabisants chrétiens, en publiant ce tableau de correspondance que nous avions été amené à établir pour notre usage personnel.

---

[1] Nous utiliserons les abréviations suivantes :

ATIYA = ʿAzīz Sūriyāl ʿAṭiyyah (traduction arabe de Ǧūzīf Nasīm Yūsuf), *Al-Fahāris at-taḥlīliyyah li-maḫṭūṭāṭ Ṭūr Sīnā al-ʿarabiyyah*, tome 1 (éd. Munšaʿat al-Maʿārif, Alexandrie, 1970, VII-602-6 pages de grand format).

GIBSON = Margaret Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, coll. *Studia Sinaitica*, No III (Londres, 1894, VIII-138 pages).

KAMIL = Murad Kamil, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai* (éd. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, IX-213 pages).

[2] Le meilleur catalogue du fonds arabe du Mont Sinaï est incontestablement celui rédigé en anglais par le Prof. Aziz Suryal Atiya, et traduit en arabe par son disciple le Prof. Joseph Nassim Youssef. L'édition anglaise originale n'est pas publiée. De l'édition arabe (= ATIYA), seule la première partie est parue, comprenant les manuscrits No 1 à 300.

Le fonds arabe du Monastère Sainte-Catherine comprend 696 numéros, parmi lesquels se trouvent un certain nombre d'imprimés. Trente-six manuscrits ont disparu du Monastère, et se trouvent aujourd'hui dispersés dans les grandes bibliothèques d'Occident, ou définitivement perdus[3]. Un manuscrit est écrit en persan, et doit être éliminé du fonds arabe[4]; tandis qu'un manuscrit du fonds grec doit y être ajouté, étant en réalité un diaire rédigé en arabe au 18e siècle[5]. On obtient ainsi le chiffre de 660. Si l'on supprime 49 numéros contenant des imprimés, il nous reste 611. Murād Kāmil analyse dans son catalogue 601 numéros[6]. Il semble qu'il ait oublié un manuscrit[7], et que neuf autres numéros contiennent en réalité des ouvrages imprimés, que l'auteur n'a pas signalés[8]. Du moins, c'est ce qui nous paraît le plus vraisemblable.

De ce nombre, 306 manuscrits ont été microfilmés par les soins de l'*American Foundation Mount Sinai Expedition*, dont une copie se trouve à la Library of Congress de Washington (U.S.A.) et une autre à l'Université d'Alexandrie (Egypte). Pour rendre cette concordance plus utile, nous avons

---

3 Déjà en 1894, Gibson signalait la disparition de cinquante manuscrits, dont on trouvera la liste dans Kamil, p. 7. Depuis lors, dix-huit de ces manuscrits ont été retrouvés, mais quatre autres (N° 39, 470, 524 et 609) ont été perdus. D'où, le total actuel : trente-six manuscrit disparus. En voici la liste : N° 8, 19, 39, 64, 225, 364, 394, 404, 427, 429, 430, 433, 458, 459, 462, 463, 464, 465, 470, 511, 515, 517, 518, 519, 524, 527, 543, 544, 574, 575, 576, 577, 583, 584 et 609.

4 C'est le manuscrit *persan 1*, décrit dans Kamil, p. 145.

5 Deux autres manuscrits étaient classés aussi dans le fonds grec, où ils portent les numéros 2253 et 2258. Mais comme ils portent aussi une cote dans le fonds arabe (respectivement N° 688 et 687, correspondant à 596 et 595 du catalogue de Murād Kāmil), ils ne modifient pas le chiffre total.

6 Il faut encore noter que le manuscrit arabe 410, étant composé de deux parties (A et B), Murād Kāmil lui a assigné deux numéros dans son catalogue (N° 169 et 170). Mais d'autre part, le manuscrit *arabe 389* (horologe de l'Église Copte, du 13e siècle), étant essentiellement rédigé en copte, a été classé par l'auteur dans la collection copte (Kamil, p. 54), dont il constitue d'ailleurs l'unique représentant. Pour notre part, nous inclusons ce manuscrit dans le nombre des manuscrits arabes, puisqu'il contient aussi des parties entières en arabe. Cette addition et cette suppression expliquent que le total des manuscrits arabes enregistrés par Murād Kāmil demeure inchangé : 601 manuscrits. Sur tout ceci, voir l'introduction qu'il rédigea au fonds arabe, dans Kamil, p. 7-9.

7 Il s'agit du *Sinaï arabe 313*, dont nous n'avons pas trouvé de trace dans le catalogue de Murād Kāmil.

8 Il s'agit des manuscrits N° 603, 610, 634, 638, 644, 645, 646, 648 et 649. Les deux premiers étaient signalés par Gibson (p. 128) parmi les imprimés. Les autres numéros n'existaient pas encore en 1894, quand M. D. Gibson dressa son catalogue.

marqué d'un astérisque les manuscrits qui ont été microfilmés et sont donc aujourd'hui facilement accessibles aux chercheurs [9].

Ici ou là, nous avons pu rectifier quelques erreurs typographiques concernant les cotes, ou compléter quelque omission.

Que ce modeste travail matériel soit un petit hommage rendu à la mémoire du grand orientaliste égyptien, décédé au Caire en Décembre 1974.

Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil
*1	1	29	17	58	44	86	79
*2	2	*30	18	59	45	87	80
*3	3	31	19	60	46	88	81
*4	4	*32	20	61	47	89	82
*5	321	33	21	62	48	*90	83
6	322	*34	22	63	49	*91	84
*7	5	36	24	64	perdu	*92	85
8	perdu	*37	25	*65	50	93	86
*9	6	38	26	*66	51	*94	87
*10	7	39	perdu	67	52	*95	88
*11	191	40	27	*68	61	*96	198
12	192	41	28	*69	62	*97	89
13	125	42	29	*70	63	98	90
14	193	43	30	*71	64	99	91
15	194	44	31	*72	65	100	92
16	195	*45	32	*73	66	*101	93
17	196	46	33	*74	67	102	94
*18	197	47	34	*75	68	*103	95
19	perdu	48	35	*76	69	*104	96
*20	8	49	36	77	70	105	97
*21	9	50	37	78	71	*106	98
*22	10	51	38	79	72	107	99
23	11	52	39	*80	73	108	100
24	12	53	40	81	74	109	101
*25	13	*54	60	*82	75	*110	102
26	14	55	41	83	76	111[10]	103
27	15	56	42	*84	77	*112	104
28	16	57	43	*85	78	113	105

[9] Kamil (p. 10) indique ce chiffre de 306, puis il donne la liste des manuscrits microfilmés. Cette liste ne contient, en réalité, que 304 numéros, parmi lesquels le N° 693, classé par ailleurs dans le fonds persan, comme nous l'avons dit (*supra*, note 4), et n'est donc pas inventorié dans les 601 manuscrits arabes. A cette liste, il faut ajouter le N° 389, lui aussi microfilmé (cf. Kamil, p. 54). Il reste encore un manuscrit que nous n'avons pu identifier, n'ayant pas sous la main l'ouvrage de Aziz Suryal Atiya, *A Handlist of the Arabic Manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai* (Baltimore, 1955).

[10] Kamil (p. 15, au N° 103) renvoie au *Sinaï arabe 11*, au lieu de 111. Il faut rectifier. En effet, le *Sinaï arabe 111* correspond parfaitement à la description donnée par Kamil, N° 103. Cf. Gibson, p. 16 et Atiya, p. 218.

Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil
*114	106	*156	112	*197	270	239	135
115	107	157	113	198	271	240	136
*116	199	*158	114	199	272	241	137
117	200	*159	231	*200	273	242	138
*118	201	160	232	201	274	243	139
119	202	161	115	202	275	*244	245
120	203	162	116	203	276	245	140
*121	204	163	233	204	277	246	510
*122	205	*164	117	205	278	247	141
123	206	165	118	206	279	248	142
*124	207	166	119	207	280	249	143
*125	208	*167	120	208	281	*250	144
126	209	*168	121	209	282	251	298
*127	210	169	23	210	283	*252	145
128	211	170	235	211	284	253	146
*129	212	*171	236	212	285	254	147
130	213	*172	237	213	286	255	148
131	214	*172	237	214	287	256	149
*132	215	*173	238	215	288	257[11]	150
133	216	174	239	216	289	*258	312
134	217	*175	240	217	290	259	313
135	218	176	241	218	291	260	314
136	219	177	242	219	292	261	315
*137	220	178	243	220	126	262	316
*138	221	179	244	221	127	263	317
139	222	180	253	222	309	*264	151
*140	223	181	254	223	310	265	152
141	224	182	255	224	311	266	153
142	323	183	256	225	perdu	267	154
143	225	*184	257	226	128	*268	359
*144	226	*185	258	*227	293	*269	360
*145	324	186	259	228	129	*270	361
146	108	187	260	229	294	*271	325
147	109	188	261	230	130	*272	326
*148	227	189	262	231	131	273	445
*149	228	190	263	*232	54	*274	446
*150	229	191	264	233	132	275	447
*151	110	192	265	234	133	276	448
152	230	193	266	235	295	277	449
*153	569	194	267	*236	134	*278	327
*154	111	195	268	237	296	279	328
*155	53	196	269	238	297	280	329

[11] Gibson (p. 38) mentionne ce numéro comme étant imprimé. Kamil (p. 18, au N° 150) et Atiya (p. 482) le décrivent comme un octoèque (ὀκτώηχος) de 146 folios.

Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil
*281	330	*316	455	*351	478	*386[13]	400
*282	331	*317	367	*352	479	*387	401
283	332	*318	368	*353	480	*388[14]	402
284	333	*319	369	354	481	*389	copte 1
*285	334	*320	511	355	482	*390	582
286	335	*321	512	*356	483	*391	583
287	336	*322	513	357	484	*392	584
288	337	323	514	*358	485	*393	585
289	338	324	515	359	374	394	perdu
290	339	325	370	*360	375	*395	155
*291	340	*326	371	361	376	396	156
*292	341	*327	372	362	377	*397	157
293	342	328	373	363	378	*398	158
294	343	*329	456	364	perdu	*399	159
295	344	*330	457	365	379	*400	160
296	345	*331	458	366	380	*401	161
297	346	*332	459	367	381	*402	162
298	347	333	460	*368	382	403	163
299	348	334	461	*369	383	404	perdu
300	349	334	462	370	384	*405	164
301	350	336	463	371	385	*406	165
302	351	337	464	372	386	*407	166
*303	352	*338	465	373	387	*408	167
*304	362	339	466	*374	388	*409	168
305	363	340	467	375	389	*410A	169
306	364	341	468	376	390	*410B	170
307	365	342	469	377	391	*411	516
*308	450	*343	470	*378	392	*412	171
*309	366	*344	471	379	393	*413	172
*310	122	345	472	*380	394	*414	173
*311	451	*346	473	381	395	415	174
*312	452	347	474	382	396	*416	175
313[12]	?	348	475	383	397	*417	176
*314	453	349	476	384	398	*418	177
315	454	*350	477	*385	399	419	178

[12] Ce manuscrit n'est pas mentionné par Kamil. Il est décrit dans Gibson (p. 48) comme étant un gros volume de 470 folios, contenant les œuvres de Saint Ephrem. Il n'a malheureusement pas été microfilmé.

[13] Kamil (p. 31, au N° 400) renvoie à 396, au lieu de 386. Nous ne sommes cependant pas sûr de notre correction. En effet, la description donnée par Gibson (p. 62) du manuscrit N° 386 ne correspond pas à celle donnée par Kamil du N° 400. Pourtant, un indice suggère l'identité des deux manuscrits : le nombre de folios. Il est de 349 chez Gibson, 350 chez Kamil (il y a souvent plusieurs folios de différence entre les deux catalogues).

[14] Dans la liste des manuscrits arabes microfilmés (Kamil, p. 10), il faut corriger le N° 398 en 388.

Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil
*420	179	*461	521	502	428	543	perdu
*421	180	462	perdu	*503	530	544	perdu
422	181	463	perdu	504	505	545	577
*423	182	464	perdu	*505	571	*546	550
424	183	465	perdu	*506	531	*547	551
425	184	466	185	*507	355	*548	552
*426	486	*467	522	*508	532	*549	430
427	perdu	468	500	*509	506	550	553
*428	487	*469	501	510	429	*551	554
429	perdu	470	perdu	511	perdu	*552	555
430	perdu	*471	411	*512	572	*553	431
*431	488	472	354	*513	533	*553	431
432	perdu	*473	523	*514	507	*554	556
433	perdu	*474	502	515	perdu	555	432
*434	489	*475	503	*516	578	*556	433
*435	490	*476	524	517	perdu	*557	557
*436	403	*477	412	518	perdu	*558	558
*437	404	*478	413	519	perdu	*559	434
*438	491	479	414	*520	534	560	508
*439	405	*480	415	*521	535	*561	559
*440	517	*481	416	522	536	562	300
*441	406	*482	417	*523	537	*563	560
*442	518	*483	418	524	perdu	564	561
*443	492	*484	504	525	538	*565	562
*444	519	*485	525	526	586	566	563
*445	493	*486	419	527	perdu	567	435
*446	494	*487	526	*528	539	568	564
*447	353	488	527	*529	540	*569	436
*448	495	489	55	*530	541	570	565
449	318	*490	420	*531	542	*571	566
450	496	491	421	*532	543	*572	567
*451	497	*492	528	*533	573	*573	568
*452	498	*493	422	*534	574	574	perdu
*453	407	*494	423	*535	544	575	perdu
454	408	*495	424	*536	545	576	perdu
*455[15]	499	*496	425	*537	546	577	perdu
*456	409	*497	529	*538	547	*578	591
*457	410	498	570	*539	548	*579	592
458	perdu	*499	426	*540	575	*580	579
459	perdu	*500	427	*541	549	581	509
*460	520	*501	299	*542	576	*582	580

[15] Kamil (p. 41, au N° 499) renvoie à 453, au lieu de 455. La description que donne Gibson (p. 88) du N° 455 correspond parfaitement à celle que donne Kamil (p. 41) du N° 499.

Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil	Sinai	M. Kamil
583	perdu	612	imprimé	641	imprimé	670	imprimé
584	perdu	613	imprimé	642	imprimé	671	imprimé
*585	437	614	imprimé	643	imprimé	672	imprimé
*586	593	615	imprimé	644[17]	?	673	304
587	301	616	imprimé	645[17]	?	674	305
*588	246	617	imprimé	646[17]	?	675	187
*589	56	618	imprimé	647	imprimé	676	442
*590	587	619	186	648[17]	?	*677	590
591	123	*620	594	649[17]	?	678	188
592	356	621	357	650	imprimé	*679	443
593	438	622	303	651	imprimé	*680	251
594	247	623	59	652	imprimé	681	306
*595	248	624	319	653	imprimé	682	320
596	249	*625	440	654	imprimé	*683	189
*597	57	626	358	655	imprimé	*684	444
598	588	*627	441	656	imprimé	*685	190
*599	439	*628	124	657	imprimé	*686	307
*600	589	629	imprimé	658	imprimé	*688	596
601	58	630	imprimé	659	imprimé	689	252
602	250	631	imprimé	660	imprimé	*690	597
603[16]	imprimé (?)	632	imprimé	661	imprimé	*691	598
604	imprimé	633	imprimé	662	imprimé	*692	581
605	imprimé	634[17]	?	663	imprimé	*693	persan 1
606	imprimé	635	imprimé	664	imprimé	694	308
607	imprimé	636	imprimé	665	imprimé	*695	599
608	imprimé	637	imprimé	666	imprimé	*696	600
609	perdu	638[17]	?	667	imprimé	2213	601
610[16]	imprimé (?)	639	imprimé	668	imprimé		
611	302	640	imprimé	669	imprimé		

[16] Ces deux numéros (603 et 610) ne sont mentionnés par Murād Kāmil ni parmi les manuscrits, ni parmi les imprimés. Pourtant, Gibson (p. 128) les signale comme imprimés (cf. *supra*, note 8).

[17] Ces sept numéros ne sont signalés par Murād Kāmil ni parmi les manuscrits, ni parmi les imprimés. Ils ne se trouvent évidemment pas dans Gibson, qui s'arrête au N° 628. Peut-être est-ce là des imprimés.

A Newly-discovered Version of the Arabic Sibylline Prophecy

by

R. Y. Ebied and M. J. L. Young

Whilst studying the Bodleian Arabic manuscript Huntington 328 for the purpose of producing an edition of Severus ibn al-Muqaffa''s *Ṭibb al-Ghamm wa-Shifā' al-Ḥuzn*[1] the present writers discovered that this manuscript also contains an unrecorded version of an Arabic Sibylline prophecy. The Huntington MS 328 was catalogued by J. Uri in his *Bibliothecae Bodleianae Codicum Manuscriptorum Orientalium*[2], and he listed its contents as consisting of the following three items :

1. *Canones Apostolorum* (fols. 2v-92r);
2. Severi filii Mocfae : *Medicina Moeroris et Curatio Doloris* (fols. 92v-118r);
3. *Excerptiones ad Patriarcharum, Episcoporum et Sacerdotum officia pertinentes* (fols. 118v-166r).

In the case of the third item Uri gives no further details. An examination of these anonymous excerpts has shown that fols. 154v-160r contain a version of a Sibylline oracle in Arabic, telling the story of the vision by one hundred persons of nine suns, which were held by the Sibyl to represent nine ages of the earth.

The story of this prophecy forms Section Two (القسم الثانى) of the Seventieth Chapter of these excerpts, which are given the title (fol. 153r) :

علامات مجي المسيح الدجال الكذاب ودعواه وما يعمله من الايات الكاذبة[3]
وما يكون قبل مجيئه[4] ومعه وبعده ودعواه الكاذبة[3] عن نفسه انه السيد المسيح
له المجد وعمله الايات الكاذبة[3] واهلاك السيد المسيح له، عقب[5] ذلك تكون
القيامة الجامعة.

---

[1] To appear in C.S.C.O. [Scriptores Arabici] in the near future.

[2] Pars prima (Oxford, 1787), p. 43.

[3] MS الكادبة

[4] MS مجيه.

[5] MS عقيب.

(The signs of the coming of the lying Antichrist, his false claim, his performance of false miracles, what shall happen before he comes, during his time and afterwards, his false claim concerning himself that he is the Lord Christ, to him be the glory, his performance of false miracles, and his destruction by the Lord Christ. After that will occur the general resurrection).

Section One of this chapter consists of quotations from II Thessalonians 2, etc. From the colophon of item 1 (above) on fol. 92r it is clear that this MS dates from the early seventeenth century.

In 1910 J. Schleifer published five different oriental versions[6] of the Sibylline oracle of the dream of the nine suns, the earliest MS of which dates from the thirteenth century. All of these are ultimately related to the Tiburtine Sibyl[7]. The present writers recently found an Arabic version of this work which differs considerably from the published versions of Schleifer, in Leeds Arab. MS No. 184[8].

A collation of the Bodleian Huntington MS 328 with the other published versions[9] shows that this version of the prophecy is substantially the same as Arab. III and Arab. IV up to the beginning of the Sibyl's interpretation of the eighth sun, although this portion is considerably abridged, but thereafter it is almost totally different, and this latter portion (i.e. the interpretation of the eighth and ninth suns) represents approximately three-quarters of the whole piece. In view of this resemblance we propose to designate this version, following Schleifer's classification, as Arab. V.

The *incipit* of Arab. V reads as follows (fol. 154v) :

مختصر كلام سبله الحكيمة الطاهرة ابنة هوفليس[10] راس حنفاء[11] افسس
بالاسكندرية، وهو تعبيرها منامات كهنة بمدينة روميه التى راوها فيها وعددهم

---

6 Designated by him : Karshuni, Ethiopic, Arabic I, II, III in his *Erzählung der Sibylle* (Vienna, 1910).

7 For the Greek and Latin texts of the Tiburtine Sibyl, see P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek* (Washington, D.C., 1967); A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen* (Berlin, 1951); E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle an der Saale, 1898; reprinted Turin, 1963).

8 The text of this version, together with an English translation and notes, has been edited by the present writers for publication in *Orientalia Christiana Periodica*. Continuing Schleifer's classification we have designated the Leeds text »Arab. IV«.

9 For a number of unpublished MSS which may contain further copies of the oriental Sibylline prophecies, see G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vol. I (Vatican, 1944) [Studi e Testi, 118], p. 294.

10 Presumably a scribal error for هرقليس.

11 MS حنفا.

ماية كاهن. راوا جميعهم فى ليلة واحدة مناماً واحداً منجل اللفظ والمعنى[12]
*Fol. 155r واخبروا ملك روميه فقال نريد من يفسر لنا هذه الرويا. فقيل * له عنها .....
(An abridged account of the words of the wise, pure Sibyl, daughter of Heraclius, head of the heathens of Ephesus, in Alexandria, being her interpretation of the dreams of certain priests in the city of Rome which they saw there; the priests numbered one hundred. They all saw in the same night dreams which were alike in form and significance. They informed the King of Rome, who said: »We desire someone who can interpret this vision for us«. He was then told about her.....).

At the conclusion of this version of the Sibyl we read (fol. 159v):

وكلام الحكيمة المذكورة[13] ليس هو حجة[14] فى هذا المعنى ولا دليل عليه ولا مما يشهد به، وانما لما كان بعضه مطابقاً لما في الكتب المقبولة ولما قاله يوحنا الانجيلى فى جليانه ولما قاله عزرا ايضاً هو ايضاً من الممكن القابل الوجود
*Fol. 160r والعدم ذكرناه من طريق * العلم به لا الاعتقاد لما يخالف منه كتب الكنيسة، فلا يعتقد منه الا ما يطابق البيعة والشريعة. ولنختم كتابنا هذا[15] بما ياتى ذكره من الطلبات راجون بها فتح ابواب الاجابة عنها (؟) الملكوتية العتبات ونفع المومنين بالعلم بما اشتمل عليه من وحدانية البارى الثلاثى الصفات ونقلهم به الى العمل بالاوامر الانجيلية المسطرات المكتتبات — له المجد دايماً ابداً سرمداً امين.

(The words of the aforementioned wise woman are not to be regarded as a decisive proof in regard to this idea, nor as something which may be adduced as evidence, but since some of them are in conformity with what is in the canonical[16] books, and with what John the Evangelist says in his Revelations, and also with what Ezra says, and since it is possible that they will or will not be fulfilled, we have cited them simply to draw attention to them, not to require belief in that which disagress with books of the Church.

Thus only that which conforms with the Church and the Law is to be believed. Let us conclude this book of ours with a mention of our requests, seeking thereby that the doors of response of the heavenly thresholds may

---

[12] MS والمعنة.

[13] MS المذكورة.

[14] MS حجة.

[15] MS هدا.

[16] Lit. »accepted«.

be opened[17] and that the Believers may benefit from the knowledge it contains regarding the triune unity of the Creator; and that we should move them to action through the written, indited commands of the Gospel.

To Him be the glory, for ever and always and eternally. Amen).

As noted above, the earlier part of the text is substantially the same as the versions Arab. III and Arab. IV in spite of different phraseology; there are however a number of significant variations:

1. The scene of the Sibyl's interpretation of the dream is given as Alexandria, not Rome (fol. 154v);
2. The dreamers are described as »priests« (كهنة), not as judges or wise men (*ibid.*);
3. The suns are described as having been seen by the dreamers in a large building with nine pillars (fol. 155r);
4. The third and fourth suns are described purely in terms of colours (*ibid.*);
5. Christ's miracles are described differently in the interpretation of the seventh sun (fol. 155v):
6. The »King of Byzantium« is described merely as the »King from the East«, and a different enumeration of his actions is given (*ibid.*).

In view of the entirely new matter contained in the interpretations of the eighth and ninth suns, we reproduce the relevant part of the text *in extenso*:

*Fol. 155v: * والجيل الثامن يقوم فيه رجل من بنى اسماعيل يقول عن الله
*Fol. 156r قولاً عظيماً وتكون له امة كثيرة ويطيعونه. وفى اخر الزمان يقوم * من امته
ملك من الغرب ويصل الى ارض اسراييل ويملك مصر ويبنى له مدينة بين النهر
والجبل وتكون فيه امانة وعدل وسياسة ويقوم من نسله سبعة ملوك. ويكثر
على ايديهم الفتن والقتل والجوارح واخر ملوكهم يكون من امراة سوادء[18]،
ويكون على يديه فتن وبلايا وزلازل، وتقوم عليه الجيوش من المشرق والمغرب
والجنوب ويقوم عليه خواصه وغلمانه وينهبون امواله ويقوم من اصحابه انسان
اصله من المشرق وليس من اولاد الملوك. ويقوم معه قوم معوجون اللسان
ويملكون ارض مصر ويتسلطون عليها ويمدون ايديهم للقتل والسبى والنهب
والغلاء المهلك والجوع الشديد وتظهر[19] الزلازل ويظهر فى السماء كواكب
*Fol. 156v عجيبة من المغرب الى المشرق ويخربون الكنايس ويبطل * القربان والبخور

[17] This appears to be the sense of this obscure passage.

[18] MS سودا.

[19] MS وتطهر.

وتكون الناس كلهم اشراراً وتواقع الذكور[20] الذكور[20] والاناث الاناث وتنقطع حيوان الارض وصيد البر والبحر ولا يرد الزرع بداره ويتنقل الغلاء من مكان الى مكان ويتسلط البربر على ارض مصر سبع سنين ويكثرون الناس الابتهال الى الله تعالى ويسالونه العفو عنهم فيرحمهم ويبعث اليهم الهول الذى ليس عنده رحمة من ارض القدس بمراكب كثيرة وسفن عظيمة، ويصل الى مصر ويقع فى قلوب البربر منه خوف عظيم ويكون هلاكهم على يديه ويعمر ما اخربوه من الكنايس والبيع كما كانت، وتظهر له كنوز الارض ويتسلط على مصر ويجمع اموالها ولا يبقى مع احد شيئاً[21] ويسفك الدماء.[22]

ويقوم من المشرق رجل مجهول الاب والام ويملك ويهلك الخلق ويهلك جنوده الترك خلقاً عظيماً[23] ويكونون مثل الجراد ويتساقط الحبالى[24] * من خوفهم *Fol. 157r
ويقيمون سبعة سوابيع صغار. ويخرج لهم الهول العديم الرحمة مثل الاسد ويهلكون على يديه ويعود الى مستقره بفرح عظيم وتعتز نفسه ويقع الخلف بينه وبين ابن السوداء[25] الملك ويتماكر عليه ابن السوداء[25] الذى[26] هو اخر ملوك بنى اسماعيل. فيداخل[27] الهول منه الخوف والفزع ولا يستقر معه فى مدينة، ويجمع امواله وعساكره ويطلب مدينة اخرى ويتسلط على مواضع عجيبة ويعمل سفن كثيرة[28] ويجمع امواله فيها ويطلب الجزيرة الوسطى من جزاير الروم ليهلكها وتكون مدة ملكه وملك نسله نصف وربع اسبوع كبير.

ويقوم بعده رجل يملك مدينة كبيرة بالمشرق ويحمل له الهدايا المجوس والفرنج ويصلح الدنيا ويعمر الخراب ويعمر البيع ويغتر به ابن السوداء.[29] وتكون مدته نصف وربع اسبوع وتظهر فى ايامه كواكب عجيبة وزلازل ويكون المجهول الابوين
* رئيساً ويكون العبد جالس ومولاه يخدم والوليدة جالسة وسيدتها تخدم، ويظهر *Fol. 157v

---

[20] MS الدكور.
[21] MS شيا.
[22] MS الدما.
[23] MS عطيما.
[24] MS الحبالا.
[25] MS السودا.
[26] MS الدى.
[27] MS فيداحل.
[28] MS كثير.
[29] MS السودا.

الزور والكذب[30] وتكون الكهنة والرهبان زناة فسقة يحبون الاكل والشرب ويرغبون في جمع الدينار والدراهم ويضربون الناس بالسنتهم. حينئذ تخرب الكنايس وتقبل الرهبان والقديسين الذين[31] في الجبال على ايدى اولاد قيدار، يصلون من المغرب ويسفكون الدماء ويكونون مثل الجراد واكثرهم ...[32] قصار الركب ركاب جمال ومقدمهم راكب حمار وحش وفيه وقار ونسك وتخشع وتواطي واتضاع ويكون كثير الجند.

وهذه الامة تصل الى الاسكندرية ويهلكون[33] اصقاعها ويخربون الاديرة ويبسطون ايديهم على مصر ويقع فيهم وبينهم الحرب والقتل والفتن والغلاء والجوع والطاعون والموت حتى لا يبقى منهم الا اليسير، ويصلون الى الجانب الغربى من مصر وتهرب من قدامهم خلق * عظيم ولا يثبت معهم ملك مصر ويخرج من مصر ويقيم بالمدينة المحروسة[34] دمشق. وتكون مدة مقام اولاد قيدار بمصر سنتان ونصفاً. ثم يسير الى اليمن ويطلب الحجاز[35] ويقيم هناك يسيراً ومنها الى الكوفة ويختلط بالترك ويتزوج منهم اولاد قيدار ويختلطون بهم ويسيرون الى ارض الشام ويخربون ما تبقى من العمارة ويحرقون بالنيران ويخربون القدس ويهلكون القديسين، وشدايد عظيمة ذكرت فى كتاب الاصل.

*Fol. 158r

(In the eighth age a man shall arise from the sons of Ishmael, and he shall announce an exalted message from God. He shall have a numerous following, who shall obey him; and at the end of the period a king from the West shall arise from his community, and shall come to the land of Israel, and take possession of Egypt, and shall build for himself a city between the river and the hill country. He shall be characterized by faithfulness, and justice, and good government, and seven kings shall arise from his descendants. But under their authority there will be numerous revolts, killings and woundings.

The last of these kings shall be born of a black woman. In the time of his rule shall occur revolts and disasters and earthquakes. Armies from the east, the west and the south shall rise against him, and his courtiers and servants [also] shall rise against him and plunder him of his wealth.

---

[30] MS والكدب.

[31] MS الدين.

[32] MS appears to read سويدان (= negroes?).

[33] MS ويهللون.

[34] MS المعروس.

[35] MS الحجاز.

A man from the east shall revolt from among his associates, who is not of the royal line; and there shall revolt with him a people of barbaric tongue. They shall take possession of the land of Egypt and hold sway over it. They shall stretch forth their hands to murder, imprisonment and plunder. [There shall be] tuinous high prices and dreadful hunger; earthquakes shall occur, and strange stars shall appear in the sky, from west to east. They will destroy churches, the Eucharist and [use of] incense shall cease, and all people shall be wicked. Males shall have intercourse with males, and females with females; the animals of the earth and the game of the land and the sea shall become extinct, and the crops shall not be harvested. High prices shall prevail in more and more places.

The Berbers shall hold sway over the land of Egypt for seven years. The people shall make many supplications to God Most High, and shall ask Him to forgive them. He shall have mercy on them, and shall send to them the Terror, who knows no mercy, from the land of Jerusalem, in numerous vessels and great ships. He shall reach Egypt and great fear of him shall descend upon the hearts of the Berbers, and they shall perish at his hands.

He shall restore to their former state the churches and fanes which they had ruined, and the treasures of the earth shall be revealed to him. He shall hold sway over Egypt, and gather in its wealth; nothing shall remain with anyone, and he shall shed blood.

A man of unknown parentage shall arise from the east, and rule and destroy people. His Turkish soldiers shall destroy a multitude of people; they shall be like locusts, and expectant women shall miscarry for fear of them. They shall endure for seven short weeks.

The merciless Terror shall go forth to them like a lion, and they shall perish at his hand. He shall return to his abode with great joy, and his soul shall be proud. Dissension shall occur between him and the son of the black woman, the king; and the son of the black woman who will be the last of the kings of the Ishmaelites shall plot against him.

Dismay and fear of him shall take hold of the Terror, and he shall not be secure in any city. He will gather his wealth and soldiers, and seek another city, and shall hold sway over strange regions and make many ships. He shall collect his wealth into them, and make for the central island of the islands of Byzantium, to destroy [its people]. The period of his rule, and that of his descendants, shall be one half and one quarter of a great week.

After him shall arise a man who shall rule over a great city in the east. The Zoroastrians and the Franks shall carry gifts to him. He shall reform the world and restore the ruins, and restore the churches. The son of the

black woman shall revolt against him. His period shall be a half and a quarter of a week.

In his days shall appear strange stars, and there shall be earthquakes, and the man of unknown parentage shall be a prince. The slave shall sit down while his master serves, and the maidservant shall sit down while her mistress serves. Wrongdoing and falsehood shall be in evidence. Priests and monks shall be licentious fornicators, and shall love food and drink. They shall be desirous of accumulating dinars and dirhams, and shall flay the people with their tongues.

At that time the churches shall fall into ruin; the monks and saints who are in the mountains shall come forth at the hands of the sons of Kedar, who shall come from the west and shed blood, and shall be as locusts. Most of them.....[36] with short stirrups and riding upon camels, and their commander shall ride upon a wild ass. He shall be a man of gravity, of asceticism, of humility, of meekness and of modesty, and shall have numerous soldiers.

This host shall reach Alexandria and destroy its environs, and ruin the monasteries, and shall stretch forth their hands over Egypt. There shall occur between and among them war, killing, revolts, dearth, hunger, plague and death, until only a few of them are left. They shall come to the western side of Egypt, and a great number of people shall flee before them. Because of them the king of Egypt shall not be established [on his throne] and shall leave Egypt and reside in the guarded city of Damascus. The period of the stay of the sons of Kedar in Egypt shall be 2 ½ years.

Then he shall go to the Yemen and seek [to seize] the Hijaz. He shall stay there for a short period. From there he shall go to Kufa, and mingle with the Turks, and the sons of Kedar shall intermarry with them. They will go to the land of Syria, and bring to ruin the remains of civilized life, and destroy Jerusalem, and burn it with fire, and kill the saints, and [there shall occur] dreadful, appalling deeds, which are mentioned in the original book).

**Fol. 158r*: والجيل التاسع جرو الاسد يخرج من المغرب بجبروته[37] ويصل الى القدس وتقع اعداؤه[38] على وجوههم ويهربون منه. ويقوم الملك المذكور ويبنى الكنايس وكلها قد خرب فى الارض ويبنى صور ويعمر الدنيا كلها ويكثر صيدها فى البر والبحر وتكثر غلاتها وخيراتها الاولى.[39]

[36] See note 32 (above).

[37] MS بجبروته.

[38] MS اعداه.

[39] MS الاولة.

ويجتمع ملك الحبشة وملك النوبة وملك الهند وملك الصين فى القدس مع جرو
*Fol. 158v الاسد، ويجتمع * ساير ملوك الارض وينزل روح القدس على الملك الارثذكسى
والملوك كلهم اليه[40] ينقادون ويطيعون ويكونون فى خيرات كثيرة حتى يجوز
الحى على الميت ويقول له قم ابصر النعمة التى جددها الله لنا ونحن فيها. ولا
يبقى فى الناس شيئاً[41] من الشرور ولا فقير يلتمس من غيره شى. ويعمر جميع
الكنايس والاديرة والمغاير وتكثر الصالحون وسكان الجبال وينبت الله تعالى فى
الارض زهرة لم تعرف منذ[42] انشاء العالم ويبذر[43] الانسان اردباً فيستغل منه
ماية اردب.

وفى تمام ماية سنة من الملك الارثذكسى تحبل من سبط دان امراة من
امراة وتظهر الملايكة للناس وتوصيهم بالتقوى وان لا يقبلوا من الامة التى
تجي. ويخرج من الجبال الامة النجسة التى يقال لها جوج وماجوج من المشرق
فيهلكون الدنيا وينجسونها لانهم ياكلون الحيات والثعابين والفيران واسقاط
النساء والدواب الميتة.

*Fol. 159r فاما الذى * تولد من سبط دان فالواحدة من صور والاخرى من صيدا،
فالواحدة تركب الاخرى وتلد احداتها ولداً ذكراً[44] ويدعى انه المسيح وحقاً هو
المسيح الدجال، وصفته طويل القامة كبير الهامة شط الشعر عيناه يضيئان[45] مثل
البرق والشمس طويل الذراعين[46] قصير الاصابع، عند مولده الحصادون يحصدون
الزرع فى الغيط والدم يخرج من الزرع، ويعمل العجايب ويبرى العميان والبرص
ويقيم المفلوجين، غير ان الميت لا يقدر يحييه ولا يقيمه ولا له عليه سلطان،
ويتبعه خلق عظيم فطوبى[47] لمن لا يتبعه لان البحور تنشف وكذلك العيون.

ثم بعد ذلك بمدة طويلة يبعث الله الشخصين المباركين اخنوخ وايليا
يحكمانه ويقولان له انت تضل[48] الناس بكذبك فيذبحهم على مذبح صهيون ويامر

---

[40] These two words are inserted above the line.

[41] MS شيا.

[42] MS مند.

[43] MS ويبدر.

[44] MS دكر.

[45] MS يضيان.

[46] MS الدراعين.

[47] MS فطوبا.

[48] MS تطل.

الله بقيامتهم بعد يومين ونصف، فيقومون وتتزلزل الارض بها عليها وينزل على
*Fol. 159v * الدجال واصحابه خوف عظيم ثم ينزل الله تعالى ناراً من السماء تحرق الارض كلها وتحرق جميع من يتبعه، ويبعث الله الارياح الاربع فيحملوا الرماد الى البحر المحيط.

ثم ينزل السيد المسيح له المجد والالوف من الملايكة حوله وهو راكب الربوات والملايكة الكثيرة الاجنحة حوله والضباب حول[49] رجليه. فاذا ابصره الدجال ذاب هو وجنده كما يذوب[50] الشمع قدام النار. ثم ان السيد المسيح يجلس على كرسى مجده ويقيم الموتى والاحياء، ويعزل الصالح والطالح عن يمينه ويرسلهم الى الحياة الدايمة، والطالح عن شماله الى هاوية الجحيم.

(In the ninth age the Lion-Cub shall go forth from the west in his might, and reach Jerusalem, and his enemies shall fall on their faces, and they shall flee from him. This king shall proceed to build churches, and [to rebuild] everything that had been destroyed in the land. He shall rebuild Tyre, and reconstruct the whole world. Its game shall multiply on land and sea, and its crops and primary products increase.

The Kings of Ethiopia, of Nubia, of India and of China shall gather in Jerusalem with the Lion-Cub. The rest of the kings of the earth shall gather together, and the Holy Spirit shall descend on the Orthodox King. All the kings shall defer to him and obey [him]. [Everyone] shall enjoy great prosperity, so that the living shall come to the dead, saying to them »Arise! See the blessings which God has renewed for us, and which we enjoy«. No wickedness shall remain among the people, nor shall any poor person seek anything from another.

He will restore all the churches and monasteries and anchorites' cells, (lit. 'caves'). The saintly shall be numerous, and the dwellers in the mountains, and God Most High shall cause to grow on the earth a flower [of a kind] unknown since the creation of the world, and a man shall sow one *ardebb* and reap from it one hundred *ardebbs*.

At the end of four hundred years after the Orthodox Kingdom a woman from the tribe of Dan shall conceive of [another] woman, and the angels shall appear to men, and enjoin piety upon them, and that they should not accept [the teaching] of a religion (lit. 'community') which would come. There shall go forth from the mountains the unclean people who are called

---

[49] MS حوله.

[50] MS يدوب.

Gog and Magog, from the east. They shall destroy the world and defile it, for they shall eat snakes, serpents, mice, abortions and dead animals.

As for she who shall give birth from the tribe of Dan : one shall be from Tyre, the other from Sidon. One shall ride the other, and one shall bear a male child, who shall claim he is the Messiah, but in truth he shall be the Antichrist. In form he shall be tall and lofty in stature, with long hair, and his eyes shall gleam like lightening and the sun, and he shall have long arms with short fingers.

At his birth the harvesters shall harvest the crop in the fields, and blood shall come forth from it.

He shall perform wonders, and cure the blind and the leprous, and shall raise the palsied, but he will not be able to revive the dead, nor raise them up, nor shall he have any authority therein. A great number of folk shall follow him, but blessed are they who do not follow him, for the seas and springs shall dry up.

A long time after that God shall send the two blessed persons, Enoch and Elias, to condemn him, saying »Thou hast misled the people through thy falsehood«. He shall sacrifice them on the altar of Zion, but God shall command that they rise again after two and a half days : so they shall rise, and the earth and everything on it shall be shaken by an earthquake, and there shall descend upon the Antichrist and his companions a great dread. Then God Most High shall send down fire from heaven, which shall burn up the whole earth, and shall burn up all those who follow him. And God shall send the four winds, which will remove the ashes into the ocean.

Then the Lord Christ, to him be glory, will come again, having thousands of angels around him. He shall ride above the hills, with many-winged angels around him, and with clouds around his feet. When the Antichrist shall catch sight of him, he and his army shall melt away, as wax melts before a fire. Then the Lord Christ shall sit upon the throne of his glory, and shall raise the quick and the dead, and shall separate the good and the bad, putting [the former] on his right, and sending them forth to eternal life, and the wicked on his left, [sending them] to the pit of hell).

The Coptic provenance of this piece is not only indicated by its context within Bodleian MS Huntington 328, (see contents of MS above), but is also confirmed by numerous internal indications. These include frequent geographical references, Egypt being mentioned nine times (fols. 156r (twice); 156v (3 times); 157v (twice); 158r (twice); and Alexandria twice[51]

[51] Other versions mention Egypt only once or twice, and Alexandria not at all. The occurrence of references to monasteries and incense may also be thought to support a Christian Egyptian provenance.

(fols. 154r and 157v.) In addition mention is made of الملك الارثوذكسى (»The Orthodox King«) (fol. 158v), and الملك الارثذكسى (»The Orthodox Kingdom«) (*ibid.*). There are also some linguistic indications of a Coptic origin for this version of the Sibyl, such as the conflated form منجل for من اجل (fol. 154v)[52].

[52] See S. Kussaim, »Contribution à l'étude de moyen arabe des Coptes« in *Le Muséon*, vol. LXXX (1967), p. 186f.

Background and History of the Present Schism in the Malankara Church

by

J. Madey

The Malankara Church (or Malankara Sabha)[1] is one of those Churches which do not accept the Council of Chalcedon (451) and other ecumenical synods of a later time. She is one of the Oriental Orthodox or Pre-Chalcedonian or Ancient Orthodox Churches which, for a long time, were styled in the West as monophysite.

At present, this Church has to face the stormy winds of a schism within herself. Two hierarchies oppose one another, the one claiming autonomy, the second loyalty to the Syrian Patriarch of Antioch, Moran Mar Ignatios Yacoub III. The atmosphere is not at all according to the principle of Christian love and charity; it is rather filled with emotions. Public demonstrations of the interested parties, lawsuits before civil tribunals, darken

---

1 Under the term »Malankara Church« we have to understand the Malankara Orthodox Syrian Church. Its Catholic branch is named the Syro-Malankara Church. Both follow the West Syrian Antiochean liturgical rite. Sometimes the Malankara Church is also named »Syrian Orthodox Church of Malabar«; this name is often the cause of confusion. In Kerala, Malankara or Malabar, the largest Christian body is the Syro-Malabar Church (of East Syrian liturgical rite) which is in communion with the Church of Rome. Some prefer to call the Malankara Church today also as the »Indian Orthodox Church«. We have preferred the official name as indicated in *The Constitution of the Malankara Orthodox Syrian Church*, Kottayam 1973. To a better understanding of what just has been stated, we reproduce here its first three paragraphs:

1. The Malankara Church is a division of the Orthodox Syrian Church. The Primate of the Orthodox Syrian Church is the Patriarch of Antioch.

2. The Malankara Church was founded by St. Thomas the Apostle and is included in the Orthodox Syrian Church of the East and the Primate of the Orthodox Syrian Church of the East is the Catholicos.

3. The ancient and the real name of the Malankara Church is the Malankara Orthodox Syrian Church although it is also wrongly called 'The Jacobite Church', for the same reasons for which the Orthodox Syrian Church has been also called so. — For historical details, cf. N. J. Thomas, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen*, Würzburg 1967; P. J. Podipara, *Die Thomas-Christen*, Würzburg 1966 (English edition, London-Bombay 1970); D. Daniel, *The Orthodox Church of India*, vol. I, New Delhi 1972; E. Tisserant, *Eastern Christianity in India*, Calcutta-Bombay-London 1957; C. Malancharuvil, *The Syro-Malankara Church*, Ernakulam 1974.

Christ's mandate to his disciples in a non-Christian milieu. All these troubles are not only detrimental to the Malankara Church herself, but are a blow for Christianity in India, especially in the state of Kerala.

Having resigned from his high ecclesiastical office, Moran Mar Baselios Augen I was succeeded by Moran Mar Thoma Mathews I, as Catholicos of the East and Malankara Metropolitan on October 27, 1975. The latter had been elected Catholicos-elect (which corresponds to a coadjutor with the right of succession) by the episcopal synod, the managing committee and the general assembly of the Malankara Association composed of 3,000 elected representatives, on December 31, 1970[2].

His opponent became the Metropolitan of Kandanad, Paulose Mar Philexinos, who was consecrated Catholicos of the East by Patriarch Ignatios Yacoub III under the name of Moran Mar Baselios Paulos II, at Damascus, on September 7, 1975. He is now leading that group of hierarchs, priests and faithful who consider the Patriarch of Antioch and all the East as their very religious superior and spiritual father in the Lord.

The Origin of the tension

The present schism in the Malankara Church has its roots in events at least as far back as the seventies of the 19th century. Already in 1866, the Syrian Patriarch of Antioch deposed the then Metropolitan of Malankara Mathews Mar Athanasios (who eventually became the leader of what today is known as the Mar Thoma Syrian Church), consecrated Malpan Joseph Pulikottil under the name of Mar Dionysios V as his successor, sent the holy Chrism and claimed the 'resisa', i.e. the cathedraticum from Malankara[3]. In order to solve the existing problems, the Patriarch of Antioch, Mar Patrose III (Butros, Peter) came to Malankara himself in 1875. On March 4, 1876, the government discontinued to acknowledge the protestantizing Mathews Mar Athanasios as the only leader of the Malankara Church. The faithful were given the possibility to choose the Metropolitan they liked.[4]

---

[2] *Eastern Churches Review* 3 (1971) 336.

[3] Cf. C. Malancharuvil, *The Syro-Malankara Church*, Ernakulam 1974, 57. The author, a canonist, having stated that by 1866 the Patriarch of Antioch exercised patriarchal powers over the Malankara Church, continues, »The Malankara Metropolitans, on the other hand, seem to have not denied the supremacy of the Antiochene Patriarch, even though an acknowledgement of it was beyond their intention and will ... At any rate, this situation brought the Malankara Church to a difficult period in its history«.

[4] Malancharuvil, *op.c.* 58.

On June 5, 1876, an invitation was sent to all the churches of Jacobite affiliation to send one priest and two laymen as parish representatives to the church of Mulanthuruthy on June 29 of the same year for a synod. This synod took place from June 29 to July 1, 1876. Of the 180 parishes, 102 sent their representatives to the synod. The other parishes joined the excommunicated Mathews Mar Athanasios[5].

Since both the parties had leaders appointed by the Patriarch of Antioch the people were lead to believe that the see of Antioch had always enjoyed supremacy over the Malankara Church. They also saw the Patriarch appointing and deposing Malankara metropolitans, sending holy Chrism to the churches, and preventing at the same time the metropolitans to do so, collecting the resisa etc. The Patriarch presiding over the synod, succeeded in establishing canons which clearly show his authority accepted by the assembly.

Each parish had to execute a bond of allegiance to the patriarch. The synod also prescribed a census in each parish which could be utilised for the collection of the patriarchal resisa. Very important measures were decided regarding the administration of the temporal goods of the Church. The established body then received the name "Syrian Christian Association" with the patriarch as patron and the Metropolitan of Malankara as president[6]. The association has 103 members; 24 delegates of which eight have to be priests have to administer the goods and render account to the patriarch and to the hierarchy of Malankara every year.

The synod was closely with a public document called 'padiola' signed by the people requesting the patriarch to approve and execute the decisions. In this document we read :

»From ancient times the people of Malabar and their churches are under the spiritual power of the Patriarch of Antioch. In this no one else has power. Since our bishops and priests receive (Holy) orders from you, you have power to appoint and to depose them. Your Holiness

---

[5] About the exact date of the beginning of the synod of Mulanthuruthy, there are different opinions. Some, e.g. Daniel, *op.c.* 95, who follows the Orthodox Syrian (Malankara) historian Z. M. Paret, *Mulanthuruthi Sunnahados*, places it into the above mentioned days (June 29 to July 1 = Midhunam 15 to 17), Malancharuvil, *op.c.* 58, follows the *Travancore Royal Court Judgement*, translated and edited by E. M. Philip, Kottayam 1890. According to him, the first day of the synod was November 15, 1876. Other historians content themselves by indicating only the year.

[6] It is very interesting to note that J. Mounayer, *Les Synodes Syriens Jacobites*, Beirut 1963, 103, basing himself on E. Barsaum's *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*, Aleppo ^{2}1956, 149 (in Arabic), comes to the conclusion that the synod proclaimed the patriarch as president of the association and the metropolitan as its rector.

has the spiritual care of the Syrian people and churches in Malabar and also the power of nominating and deposing bishops.

We and our posteriority will not, until death, deviate either to the right nor to the left from the faith of the three Councils of our holy Church handed over or from the precept of our religion of true faith and of Your Holiness who is the head. We, therefore, unanimously swear before God and Your Holiness touching the cross and the Bible that until the last breath there will not be any change for this.

Requesting Your Holiness to put in effect all canons and laws pertaining to religion, we pray to confirm on the commission 24 members and the Metropolitan to it as responsible without partiality in all things pertaining to religion and community and to appoint a metropolitan from outside who shall watch that nothing may happen against faith or obedience...«[7]

There is no doubt that the Malankara Church which up to then had ruled herself, was definitely brought under the authority of the Patriarch of Antioch with this synod. The patriarch, enjoying now the full power also in Malankara, exercised his rights. He divided the Malankara Church which heretofore had one sole diocese, into seven dioceses. As the Malankara Metropolitan Mar Dionysios was reluctant in executing the bond, he was given the least important diocese of Kollam (Quilon). In which manner the patriarch himself saw his spiritual authority over the Malankara Church becomes clear from the bull of appointment, the 'systatikon', given to the new bishop of Niranam :

»We grant him power over churches, over the fields, church properties and over everything that pertains to the churches. They should be administered according to his orders. He shall appoint administrators (economes) for the churches who shall collect the income from the fields, foundations and plantations which belong to the churches. Finally they shall give yearly report to him ...«[8]

Having thus established his authority, the patriarch returned to his residence leaving behind him the seeds of dissension which had time to grow up in the following three decades. Mar Dionysios V, Metropolitan of Quilon, continued to rule over the whole Church as Metropolitan of Malankara till 1909. He was succeeded by Mar Dionysios VI (Vattasseril) consecrated by the Patriarch Mar Abdalla II in 1908 together with another hieromonk, the Ramban Paul, who became Kurilose Mar Athanasios.

---

[7] This document appeared in an English translation in Codificazione Canonica Orientale, Fonti, serie II, fasc. VIII : Placidus a S. Joseph TOCD, *De fontibus Juris ecclesiastici Syro-Malankarensium commentarius historico-canonicus*, Vatican City 1937, 29f.

[8] The receiver of this systatikon was Geevarghese Mar Gregorios (Chathuruthi) († 1902), canonised by the Holy Synod of the Malankara Church in 1947. He is today known as the Perumala Saint (Perumala is a place in the neighbourhood of Niranam, not far from Tiruvalla).

The Conflict's eruption

Patriarch Abdalla II who had accompanied Mar Patrose III to Malankara as Metropolitan Mar Gregorios[9] and had a fair knowledge of the decisions of the synod of Mulanthuruthy, came to Malankara anew as Patriarch of Antioch in order to secure his authority and supreme power in the government of the temporalities of the Church in Malankara. He demanded that all the bishops should, by a public deed, acknowledge his claims. Thus arose a heavy dispute between Mar Abdalla II and Mar Dionysios VI in regard to the nature and the extension of the patriarchal powers regarding the Malankara Church.

Mar Dionysios VI was willing to acknowledge only the spiritual supremacy of the Syrian Patriarch of Antioch, i.e. consecration of bishops,consecration of the holy Chrism (mooron) for the Malankara Church and general supervision over the preservation of the faith of the Syrian Orthodox Church. It is interesting to note that these are the same arguments which were already pronounced by Mathews Mar Athanasios at the time of the synod of Mulanthuruthy.

While Mar Dionysios VI had the Judgement of the Royal Travancore Court on his side, the patriarch and all those who shared his opinion wished to execute what had been said in the 'Padiola' of 1876. Even among the members of the executive committee of the Malankara Association both the opinions were to be found. Thus also the people were gradually divided into two parties.

The climax of this tension was reached when the patriarch excommunicated the Malankara Metropolitan on May 31, 1911. Mar Dionysios VI did not submit to the patriarch's claims.

Two Syrian Orthodox Churches in Malankara

Mar Abdalla consecrated two bishops, one for the see of Ankamali, another for the ethnic group called 'Knanaya', 'Thekumbhagar' or 'Suddist'(Southist). He consecrated holy Chrism for them and convoked a synod which took place at Alwaye on August 30, 1911, where Mar Kurilose, whom he had conse-

[9] Mar Gregorios is said to have been the prime mover in the affair of the deposition of Patriarch Abdal Messih. The Firman (recognition by the Sultan of Turkey) was withdrawn from Mar Abdel Messih and given to Mar Gregorios who styled himself as Patriarch Mar Abdalla II. Many faithful, especially outside the Turkish empire, continued to consider Mar Abdal Messih as the legitimate ecclesiastical head of the Syrian Patriarchate of Antioch. Cf. Daniel, *op.c.* 110f., 115; Malancharuvil, *op.c.* 68 n. 22.

crated in 1908 together with Mar Dionysios VI, was appointed Metropolitan of Malankara in the place of Mar Dionysios VI.

In his act of submission, the newly consecrated bishop of Ankamali, Paulos Mar Athanasios, declared :

»... accept and keep the faith, traditions and customs of the Syrian Malabar Church over which Your Lordship has the supreme power ... and all laws instituted by Your Lordship and your successors as useful for ecclesiastical administration... I will accept from your holy hands Chrism ... consecrated only by the holy Antiochene Patriarch and will send it for use in the churches entrusted to me ... I will not do anything outside the power Your Lordship gives me. Your Lordship and your successors have power to excommunicate and depose me if I do anything against Your Lordship or your successors or outside the power given to me...«[10]

This declaration clearly demonstrates how extended the power of the Patriarch of Antioch was. It seems as if the bishops under him were simply his 'episcopal vicars' or exarchs. There is no mention of any cooperation of the Holy Synod of the Syrian Orthodox Church of the Patriarchate of Antioch in matters concerning the Malankara Church.

After two years in Malankara, Mar Abdalla II returned to the Near East leaving behind him, according to the demand of the 'Padiola', Metropolitan Sleeba Mar Osthathios as his "representative". This charge is not to be considered as identical to an apocrisiary which patriarchs may send to other autonomous Churches, it may be rather compared to that of an apostolic delegate or nuncio. Of course, the representative of the Patriarch of Antioch was not recognised by the excommunicated Mar Dionysios VI and his followers. They were, in fact, in a critical state, but as we already mentioned above, at that time the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch had two patriarchs : Mar Abdalla II, who had the approval of the Turkish government, and the deposed Mar Abdal Messih who claimed to be the legitimate patriarch and considered the withdrawal of civil recognition by the Turks as null and void for his ecclesiastical dignity.

Having been informed that his rival had excommunicated Mar Dionysios, Mar Abdal Messih declared this excommunication as invalid, in a message of August 17, 1911[11]. On the invitation of the Metropolitan, he came to Malankara one year later, and on September 15, 1912 he instituted the Catholicate which ought to be a continuation of the old Catholicate of the

---

[10] Special number of *Malayala Manorama*, Kottayam 1911, 64f.; cf. Codificazione Canonica Orientale, Fonti, serie II, fasc. IX : Placidus a S. Joseph TOCD, *Fontes Juris Canonici Syro-Malankarensium*, Vatican City 1940, 34f. n. 42; Malancharuvil, *op.c.* 67.

[11] Cf. Daniel, *op.c.* 115.

East in Tagrit. Paulos Mar Ivanios, Metropolitan of Kandanad, the only surviving hierarch consecrated by Patriarch Patrose III, was enthroned as Catholicos under the name of Paulos Basilios. To strengthen his authority vis-à-vis the followers of Mar Abdalla, Mar Abdal Messih consecrated the bishops Mar Gheevarghese Gregorios, Mar Joachim Ivanios and Mar Gregorios Philexinos. He further declared in a letter written from the Seminary of Perumala i.a. :

»... Your Catholicos and Metropolitans who are your Pastors will, we hope, satisfy your requirements. With the assistance of the Metropolitans, the Catholicos will consecrate, according to the canons of our holy Fathers, Metropolitans and holy Chrism for you. After the death of the Catholicos, your Metropolitans have the right and authority to enthrone a Catholicos in his place. Nobody shall have any right to prevent them from doing it. However, everything shall be done prudently, orderly and according to the customs with the counsel of the Committee which is under the presidentship of Mar Dionysios, the Malankara Metropolitan ...«[12]

Only a few weaks later, the Patriarch left for Jerusalem[13].

Now there were two groups in the Malankara Church, both of whom had a protohierarch styling himself Metropolitan of Malankara. The latter became known as 'Metran Kakshi' (Catholicos or Metropolitan party), the former one as 'Bava Kakshi' (Patriarchal party).

A time followed which was characterised by many attempts of reconciliation but also by a series of painful and tiresome lawsuits between the two parties in which the identity of each with the original Malankara Church and consequently the ownership of church properties were the object of bitter discussion. This state lasted till December 16, 1958 when a compromise was achieved between the Catholicos of the Malankara Church and the Patriarch of Antioch[14]. From 1934 onwards the Catholicos party had adopted a constitution accepting the name *Orthodox Syrian Church of Malankara* which already Mar Thomas IV († 1728) had used in 1709[15].

---

[12] T. Inchakalody, *Archbishop Mar Ivanios*, Trivandrum 1957, 120 (in Malayalam); cf. *Malayala Manorama* of May 17, 1913; quoted from Malancharuvil, *op.c.* 69.

[13] In the same year 1913, the Patriarch made his profession of faith before the Syrian Catholic Patriarch of Antioch and all the East, Moran Mar Ephrem II Rahmani (1898-1929). He died in 1915 as a Syrian Catholic. Cf. A. Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, London 1913, 371 fn. 1; E. Tisserant, *op.c.* 197; Malancharuvil, *op.c.* 68 fn. 22.

[14] Cf. Daniel, *op.c.* 121-125; Malancharuvil, *op.c.* 69-71; Tisserant, *op.c.* 153-155; P. Verghese, Die syrisch-orthodoxe Kirche, in *Die Syrischen Kirchen in Indien*, ed. P. Verghese, Stuttgart 1974, 59-67.

[15] »Thoma, the infirm, bishop of the ancient and orthodox Syrian Christians of Hindoo ...«, cf. Malancharuvil, *op.c.* 70 fn. 31.

Reconciliation

The lawsuits before the civil courts were sometimes in favour of the one or of the other party. At last, the Supreme Court of India gave the final verdict on September 12, 1958. It is entirely in favour of the claims of the Metran Kakshi.

»The decree of the trial court may be summarised as follows :

i. Mar Gheevarghese Dionysius was the lawful Malankara Metropolitan and was recognised and accepted as such by the Malankara Syrian Church and as such had become a trustee of the Church properties;
ii. The Patriarch had only a power of general supervision over the spiritual government of the Church but had no right to interfere with the internal administration of the Church in spiritual matters which rested only in the Metropolitan and that the Patriarch has no authority, jurisdiction, control, supervision or concern over or with the temporalities of the Arch-diocese of Malankara;
iii. Mar Gheevarghese Dionysius was excommunicated by Patriarch Abdulla II; but such excommunication was opposed to the Constitution of the Malankara Church as laid down by the Synod of Mulanthuruthy and was canonically invalid and he was still recognised and accepted as the Malankara Metropolitan by a large majority of Malankara Syrian Christian community;
iv. Kora Mathan Malpan and C. J. Kurien had been validly removed from the office of trustee and Mani Paulose Kathanar and Kora Kochu Korula had been validly appointed in their places.«[16]

It is to be noted that non-Christian judges had to deal with canonical questions and to give them an adequate exegesis. Therefore it is not at all surprising that the Syrian Patriarch, through the intermediary of the Indian vice-minister of Justice, C. H. Daftari, wished a revision of this judgment claiming that the judges had erred. This appeal, however, was dismissed by the supreme judge of India, S. R. Das, who himself had been involved in the judgment mentioned above.[17]

Realizing the state of affairs, the Patriarch of Antioch, Moran Mar Ignatios Yacoub III, decided to establish the peace in the Malankara Church. On December 9, 1958, he sent a message ('Kalpana') to Mar Julios Elias, the then patriarchal delegate (1930-1962), on the receipt of which talks about the realization of the reconciliation took place between the hierarchs and the lay leaders in the house of the 'Knanaya' bishop (Bava Kakshi) at Chingavanam near Kottayam and at Devalokam, the Catholicos's residence in Kottayam.

---

[16] Cf. Daniel, *op.c.* 124.

[17] *Ibid.* 124.

Already on December 16, 1958, the reconciliation was publicly celebrated in the chapel of the Old Seminary at Kottayam. The Catholicos Mar Baselios Gheevarghese II († 1964), and following him Mar Julios and the hierarchs of both parties entered the chapel. Documents were exchanged in which the parties mutually accepted one another. The bishops of Ankamali, Cochin, Kandanad and of the 'Knanayas' were integrated into the Holy Synod of the Catholicate of the East. Two of the former bishops of the patriarchal group, namely Paulos Mar Philexenos of Kandanad and Abraham Mar Clemis of the 'Knanayas' are still alive.

The climax of the reconciliation seems to have been reached when in 1964 the elected Augen Mar Themotheos, Metropolitan of Thumpamon, who as Metropolitan of Kandanad had joined the Metran kakshi in 1942, was about to be inthronised. The Malankara Association and the Holy Synod invited the Syrian Patriarch of Antioch, who arrived in Malankara on May 22, 1964[18]. The patriarch, who had stayed in Malankara as a young monk for several years and had a fair knowledge of the vernacular language Malayalam, solemnly confirmed the election of Augen Mar Themotheos and presided over the investiture at Mar Elias Church in Kottayam[19]. The new Catholicos took the name of Mar Baselios Augen I. He resigned from his office in autumn and died in December 1975.

New Tensions

In 1972, all the Syrian Christians of Malankara, irrespective of their ecclesiastical affiliation celebrated the 1900th anniversary of the martyrdom of St. Thomas the Apostle.

What happened that this year must be regarded as the beginning of new tensions between the Syrian Patriarchate and the Malankara Catholicate?

1. Mar Baselios Augen I, in a document released on the occasion of the jubilee year, signs as successor on the throne of St. Thomas the Apostle.

2. Patriarch Mar Ignatios Yacoub III consecrated in March 1972 the Syrian monk Ephrem Aboodi Ramban at Damascus appointing him at

---

[18] *Proche-Orient chrétien* 15 (Jerusalem 1965) 76-78; Daniel, *op.c.* 145; E. R. Hambye-J. Madey, *1900 Jahre Thomas-Christen in Indien*, Freiburg i. Ue. 1972, 52f.; Verghese, *art.c.* 67.

[19] Cf. Daniel, *op.c.* 145; *Proche-Orient chrétien* 15 (1965) 76-78; Hambye-Madey, *op.c.* 53.

the same time "Apostolic Delegate of the Syrian Orthodox Patriarch"[20]. Mar Timotheos Ephrem Aboodi, in this capacity, returned to Malankara and took up residence at Mar Ignatius Dayra, Mathoor near Pathamthitta, Kerala. This appointment was considered by the Catholicos as an unfriendly act on the part of the patriarch vis-à-vis the autonomous status of the Malankara Church, and this reaction was communicated to the Patriarch. Mar Timotheos never received the recognition of the Catholicos and his Synod, on the contrary, the Malankara Church under the Catholicos succeeded in her efforts that Mar Timotheos's visa was not renewed. He had to leave India in 1974 and was obliged to return to the Patriarchate at Damascus.

This expulsion took place in early summer 1974, only a few months after the patriarch's letter (no. 52/74 of January 30, 1974) had reached the Catholicos[21]. This letter is of great importance as it reveals the whole problem. The Catholicos is accused in it of being guilty on thirteen items. We shall comment on the different topics following the order of this letter.

The Patriarch says (no. 1) that the universal Syrian Orthodox Church has but one apostolic see which is that of St. Peter [at Antioch]. It is an aberration that St. Thomas would have had a see or throne. While the arguments for the title of "successor of St. Thomas", as quoted by the supporters of the Catholicate[22], recall only the recent shifting of the 'Persian' Catholicate[23] of old to Malankara, it certainly would have been better to make a historical research which would have proved that this title is not at all alien to the Church on the Malabar coast. As early as Mar Jacob, an East Syrian ('Nestorian') hierarch of the 14th century, signed a document which is conserved in the Vatican library, in 1301 as "Metropolitan Bishop, Prelate ... of the Holy See of the Apostle Thomas and the Holy Church of all Christians in India"[24].

---

[20] Cf. Letter-head of the Metropolitan, as reproduced in the *Souvenir published by Souvenir Committee for the St. Thomas Church Silver Jubilee* (*Church of the East*), *Ernakulam, Cochin-11, S. India, and The 19th Hundred Centenary of Mar Thoma Sleeha* (*The Founder of the Church of the East in India*) *Celebrations 1972, October 1, 2*, Trichur 1972, 12.

[21] We are indebted to Fr. Korah Varghese, chaplain for the faithful of the Malankara Orthodox Syrian Church in the Federal Republic of Germany, for having made the translation of the letter from the Malayalam text published in the Catholicate's monthly *Malankara Sabha*.

[22] Cf. Daniel, *op.c.* 129f.

[23] The Catholicate (Maphrianate) of the East whose titulars resided at Mosul, ceased to exist in the 18th century.

[24] Cf. P. Chittilapilly, *The Malabar Church and Patriarchate* (= Diss., Pont. Univ. Lateranensis, Institutum Utriusque Juris), Rome 1966, 66.

In no. 2, the patriarch says that according to canon law and tradition, the patriarch is the supreme leader of the universal Syrian Orthodox Church to whom the Catholicos is subordinated. The Catholicos, however, and his followers say that the Catholicos is of equal dignity, both are prime heads, 'pradāna mēladdjakšan', either of the hierarchy of the Church of Antioch or of that of the Orthodox Syrian Church of the East, i.e. the Malankara Church[25]. We see that there is a strong divergence in the understanding of the "spiritual supremacy" of the Patriarch of Antioch. The *Constitution of the Malankara Orthodox Syrian Church*, in its amended form of April 14, 1967, "approved by the Holy Episcopal Synod and promulgated by His Holiness Moran Mor Baselius Augen First, Catholicos of the East and Malankara Metropolitan per his order No : 156/67 of 26th June, 1967"[26] mentions the patriarch only four times in nos. 1, 101, 114, 118. The last three articles define his relation to the Malankara Church. Practically he may only enthrone a new Catholicos or preside over a synod if there is a complaint against the Catholicos.

The patriarch, further, stresses, in no. 3, that the Malankara Church is a part of the universal Syrian Orthodox Church. He thus denies categorically that autonomy or autocephaly was granted in 1958 or 1964. Then he objects that the Catholicos (and his followers) sometimes were using the name 'Indian Orthodox Church' saying that he were the head. "This is a new conception and a deliberate provocation of the patriarch and his authority", Mar Yacoub III writes.

The following fourth paragraph once more stresses the fact, that St. Thomas did not possess a see, hence there were no reasons to use this title (i.e. of St. Thomas) officially. It is not a matter of the Malankara Church alone, but one of the universal Syrian Church and her faith.

In no. 5, the patriarch says that it is not enough to have a friendly attitude towards the titular of the see of Antioch. The right term is, according to the canon, subordination.

No. 6 speaks of the attitude the Catholicos and his Synod have shown vis-à-vis the patriarchal delegate, Mar Timotheos Ephrem Aboodi, who has been expelled from India due to the efforts of the Malankara hierarchy with the civil authorities.

---

[25] Cf. M. K. Abraham, *The Malankara Orthodox Syrian Church Then and Now*, Chengannur 1973, 27f.

[26] Cf. *The Constitution of the Malankara Orthodox Syrian Church* (English edition), Kottayam 1973, 30.

In the next paragraph, the patriarch reproaches the catholicos with having made changes in the episcopal consecration using a new 'amalogia' since 1966. The patriarch herewith renews his claims that as the supreme hierarch the 'ius liturgicum' resides with him.

In no. 8 it is stated that the Malankara Church lead by the catholicos does not repudiate the doctrine of the two natures as explained in the Tomus Leonis accepted by the council of Chalcedon and which is not recognised by the Syrian Church. It is a fact that the Malankara Church has abandoned the practice[27] to anathematize anybody by name in the liturgy. In the Syrian rite, the profession of faith during the ordination service demands that the ordinand declares also : "... 7. I believe and profess everything what the holy Fathers of the councils of Nicea, Constantinople and Ephesus have decided and ordered. 8. I curse all the heretics who introduce destructive heresies and by this fact separate themselves from the membership in the catholic and apostolic Church, and who were cursed by the Apostles and the holy Fathers of the three councils. I curse Simon the Magician, Mani, Arius, Macedonius, Nestorius, Eutyches, Leo of Rome, Urban VIII, Hormisd, Marcion, Paul of Samosata, Bar Sauma of Nisibis and all the other heretics"[28].

The patriarch then accuses the Catholicos that he tolerates uncanonical, historically false, and heretical books in the religious instruction of the Sunday Schools, and he is convinced that this is done to influence the children with a certain ideology.

No. 10 reproaches the catholicos for claiming more authority than granted to him by the Holy Synod.

No. 11 says : "During an assembly, you have proclaimed to sit on the chair of Thomas and to be equal to the patriarch of Antioch. This saying was given for publication to the press agencies. On August 24, 1972, you delivered the same speech during a meeting of the Managing Committee, and a news agency at Kottayam, the U.N.T., published it on September 26, 1972. You have repeated the same claims in your speech on the occasion of the 1900th anniversary of the death of St. Thomas."

---

[27] Cf. the saying of P. Verghese, in : Second Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. Vienna-Lainz. September 3-9, 1973. Papers and Minutes : *Wort und Wahrheit. Revue for Religion and Culture. Supplementary Issue Number 2*, Vienna, December 1974, 128.

[28] A German translation is to be found in N. J. Thomas, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen* (= Das östliche Christentum, NF Heft 19), Würzburg 1967, 75 f.

The patriarch then comments on the decision of the Managing Committee of the Malankara Association, taken on May 25, 1973. This committee decided that the relations between the Patriarchate and the Catholicate would automatically cease to exist if the patriarch should consecrate a bishop for Malankara. The patriarch says that such a decision has no basis in canon law and is superfluous. He reproaches the catholicos that, by supporting such a decision, he had questioned the patriarch's authority.

At last the patriarch accuses the catholicos to have written an impolite letter, imbued with pride. He demands, within a month, an answer from the catholicos.

What surprises is that Mar Yacoub III, when mentioning St. Thomas never uses the term 'Apostle'. Indeed, already in his kalpana no. 203 of June 27, 1970, the patriarch had denied the priestly character of St. Thomas referring to John 20,21ff., where it is reported that St. Thomas was not present when the Lord appeared to his apostles on the day of his resurrection and conferred to them the Holy Spirit for their priestly ministry. For this reason there cannot be an apostolic see of St. Thomas in Malankara. Hence the catholicos may not call himself a successor of a disciple of Christ who was not even a priest[29].

The Catholicos party, of course, rejects such a standpoint. "This [i.e. the absence of St. Thomas on resurrection day] does not seem to constitute sufficient and decisive ground for one to take a decision on such a very important issue like the dethroning of an Apostle. It would have had some sufficiency and validity if the Apostleship of Thomas ended on that day as a result of his omission. The Patriarch may have other reasons but he seems to fear that they may, if expressed, would expose him. Naturally he wants to avoid it. Whatever it be, he seems to have forgotten the fact that after all, he is only a Patriarch whose rank in the hierarchy is below that of an Apostle, that he has been exercising a power to which he cannot make any pretensions, that he has been tinkering with a question of faith, and that by doing so he has been exposing the Patriarchate to ridicule. The upshot of his hasty and ill-advised action is that he has earned for himself an inglorious niche in the temple of Orthodox Church History"[30].

We have quoted this because it makes understand the reason for the explosion of the schism within the Malankara Church. It is a matter of fact that

---

[29] Cf. Abraham, *op.c.* 13f.; M. Manalel, Geschichtlicher Hintergrund der gegenwärtigen Krise zwischen den getrennten Brüdern der Malankara Kirche, in: *Reunion Record* 26 (Tiruvalla 1975) 12.

[30] Abraham, *op.c.* 15.

the adherents of what was called in the past the 'Bava kakshi' had to complaint that the leaders of the other side, the 'Metran kakshi' of old, did not treat them with tact, comprehension and proper consideration[31].

The Outburst of the Schism

To remedy the situation which existed after the expulsion of the patriarchal Apostolic Delegate Mar Timotheos Aboodi, the patriarch decided to give those priests and faithful who still regarded him as entitled to jurisdictional powers in India, a new exarch and apostolic delegate of Indian nationality. The learned hieromonk (Ramban) Dr. K. P. Paul was consecrated at Damascus under the name of Paulos Mar Athanasios. On demand of the patriarch's followers, on February 24, 1974, two more Indian priests received the episcopal consecration, namely Fr. C. M. Thomas under the name of Thomas Mar Dionysios and Fr. P. M. Gheevarghese under the name of Gheevarghese Mar Gregorios.

The two surviving metropolitans of the old 'Bava kakshi', Mar Philexenos of Kandanad and Mar Clemis of the Knanayas, joined again the patriarch's adherents. The five hierarchs met on March 17, 1974 at Perumbavoor, Kerala, and issued a document before a very large congregation in which they declared their unconditional allegiance to the direct jurisdiction of the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch.[32]

All attempts for reconciliation from certain good-willed individuals failed. The visit of the Catholic Syro-Malankara Metropolitan of Trivandrum Benedict Mar Gregorios to the patriarch, after the last Synod of Bishops in Rome had no other intention than to calm the minds, to hinder the outburst of a complete separation of the Syrian Orthodox Church of Antioch from the Malankara Orthodox Syrian Church.

---

[31] Cf. *Eastern Churches Review* 6 (London 1974) 116. — We have to add here the fact that very often the lay leaders of some great and financially powerful families played a rather pressing rôle which had disastrous consequences upon the life of the Church. Another item to be mentioned in this context is the fact the reconciliation of 1958 was too much based upon the decision of the Supreme Court in favour of the then Catholicos party. Never serious efforts were made towards an integration of the two wings existing in the Malankara Church; nothing was done for a deep spiritual renewal; in the episcopal elections, the former Catholicos party was dominating and the proportion represented by the faithful of the former Patriarch's party was not given due consideration. The sole exception from such an attitude seems to have been the Orthodox Theological Seminary of Kottayam where some efforts towards a spiritual and social integration of the future clergy were made. *Private letter* from Pune, January 26, 1976.

[32] Cf. *Ibid.* 7 (1975) 91.

In January 1975, the patriarch suspended the Catholicos from his functions until a formal submission was made. This was refused, and, on February 16, 1975, the Catholicate hierarchy was augmented by five new hierarchs : Paulos Mar Gregorius, Gheevarghese Mar Ostathios, Thomas Mar Makarios, Joseph Mar Pachomios and Stephanos Mar Theodosios. Paulos Mar Gregorios and Gheevarghese Mar Ostathios are widely known, from their cooperation in the World Council of Churches and at the non-official ecumenical consultations between theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church organised by the Foundation 'Pro Oriente' of Vienna, under their priestly names of Fr. Paul Verghese and Fr. M(unduvel) V. George, principal and vice-principal of the Orthodox Theological Seminary of Kottayam respectively.

The group favouring the patriarch did not remain silent. In the beginning of May, a large demonstration took place at Ernakulam, diocese of Cochin. In the end of the same month, during a convention of the patriarchal youth at Tiruvalla, which certainly had in mind the Synod of the universal Syrian Orthodox Church to be held at Damascus on June 16, the participants appealed to the patriarch to depose Catholicos Mar Baselios Augen I and to elect a new one for Malankara.

Now also those with the Catholicos decided to take final steps against the two Metropolitans of Kandanad and of the Knanayas who, inspite of their attitude, continued to be still members of the Holy Synod of the Catholicate. On May 22, the Synod suspended Paulos Mar Philexinos and Abraham Mar Clemis, demanding from them a complete submission under the Synod. Since the Metropolitans did not comply, they were suspended in the beginning of June.

On June 9, the Indian newspapers reported that Paulos Mar Gregorios of the Catholicate Synod had declared that the thirteen accusations raised by the Patriarch of Antioch against the Catholicos Mar Augen I were without any foundation. The patriarch, the Metropolitan said, had no jurisdiction whatsoever in India. Jurisdiction is alone in the competence of the Catholicos and of the Holy Synod of the Malankara Orthodox Syrian Church[33].

---

[33] I am very much indebted to all my correspondents in India who have regularly supplied me with the latest news. My particular thanks are due to the Most Rev. Zacharias Mar Athanasios, eparch of Tiruvalla, and Prof. E. R. Hambye S.J., Delhi.

The Schism perfected

The synod of the universal Syrian Orthodox Church was convoked to Damascus. The participants had to be there on June 16. They came from the Near East countries, America and India. Two more Malankara priests received the episcopal consecration there. On the press photo, five Malankara bishops are seen.

The synod once more solemnly proclaimed the suspension of the Catholicos of the East and of all those Malankara bishops who were not willing to obey to the Patriarch of Antioch. It empowered the patriarch to excommunicate the catholicos, if this proves necessary[34].

As there was no positive reaction, the patriarch excommunicated the 93 years old Catholicos Mar Baselios Augen I because of disobedience towards the patriarch and because of his declarations that the Malankara Church is an independent, autocephalous Church.

In his place, on September 7, 1975, Patriarch Mar Ignatios Yacoub III ordained the Metropolitan of Kandanad Paulos Mar Philexinos Catholicos (Mafrian) of the East under the name of Mar Baselios Paulos II[35].

To improve the situation of the adherents of the Catholicate, Mar Baselios Augen I resigned from his high office, and the then Metropolitan of the Diocese outside Kerala, Mathews Mar Athanasios, was enthroned on October 27, 1975[36], as Baselios Mar Thoma Mathews I.

So there are now two Churches in Malankara. The *Jacobite Syrian Christians* who acknowledge the spiritual and jurisdictional supremacy of the Patriarch of Antioch, have their Catholicos Baselios Paulos II while the *Orthodox Syrian Christians* are under Catholicos Baselios Thoma Mathews I.

Conclusion

Viewing all the unhappy events of the past and the present, it is necessary to state that both sides are responsible for what happened. It is beyond

---

[34] Cf. *Reunion Record* 26 (1975) 12.

[35] Metropolitan Benedict Mar Gregorios of Trivandrum, protohierarch of the Catholic Syro-Malankara Church, asked the Melkite Greek Catholic Patriarch Maximos V to intervene with the Syrian Orthodox Patriarch Mar Ignatios Yacoub III, in order to prevent the schism, but due to the civil war in Lebanon, his letter arrived too late. The Syrian Patriarch had already ordained the new catholicos. — Private letter of Patriarch Maximos V, dated October 25, 1975.

[36] Private letter of Fr. Hormisdas C. Perumalil, dated October 27, 1975; cf. also Manalel, *art.c.* 13; photograph of the enthronement in *Reunion Record* 26 (1975) after p. 6.

doubt, that it must be a blow to all the Thomas Christians (Orthodox, Catholic, Nestorian, Mar Thoma Christians) to see the apostleship denied to the father of the Church on the Malabar Coast of India. It is for them an offence that the patriarch has denied even priesthood to him with an exegesis of John 20,21ff., which certainly will be refused by all serious scholars of the New Testament. — On the other hand, the 'autonomists', in the eyes of the patriarch and his followers, seem to have forgotten that the hierarchical and, consequently, ecclesiastical existence of theirs is due to the Syrian Church of Antioch which intervened in their favour in the 17th century. Besides that, the Malankara Church has formally accepted the Synod of Mulanthuruthy which granted the patriarch most ample powers. Decisions of civil courts in internal affairs of the Church cannot be regarded as infallible, especially not when the interpretation of synods and canon law is entrusted into the hands of non-Christians. The lawsuits will continue in the future. They are a scandal not only in the eyes of the follow-Christians, but also in those of the Hindus and Muslims of Malankara or Kerala. Millions of rupees are spent for court suits while hundred of thousands of Christians and non-Christians bitterly need material help to live a human life and to survive. It is, therefore, not at all surprising that there are not a few people who wish to get rid of these troubles in the community that paralyze the spiritual life of the Church, and wish to join the Catholic branch of the Malankara Church that came into existence in 1930 because of the very same reasons, namely in order to attain spiritual and religious peace[37].

In our ecumenically oriented time, the Syrian Orthodox Patriarch Mar Ignatios Yacoub III could have reacted otherwise by giving more authority and recognition to the Malankara Synod. The impression is given that material aspects are of no little importance in the development of this schism.

The separation of the Orthodox Syrian Church from the patriarchate brings the former (inspite of her membership in the World Council of Churches) ecclesiologically into an unsound isolation. The ties with the Mother Church are broken. Which consequences will this situation have on

[37] »We get reports from our various parishes and missions that groups of our separated Brethren are coming into the Catholic Church. The conversion among the non-Christians is also progressing. In certain villages the whole people are coming into the Church. We have been able to start about 10 new missions during the last six months«. Cyclostyled Christmas letter, dated December 10, 1975, of Metropolitan Benedict Mar Gregorios of Trivandrum. — E..g 50 families at Neerammol, 40 families at Ezhakaranad joined the Catholic Syro-Malankara Church. Cf. *Reunion Record 26* (1975) photographs after p. 10. Others are joining the Mar Thoma Syrian Church or even the Pentecostal communities.

the relation with the other pre-Chalcedonian Churches, on the ecumenical consultations of Vienna, on the dialogue with the Byzantine Eastern Orthodox Churches, etc.? There is the danger that her catholicity may be lost as this was the case with the Independent Syrian Church of Thozhiur (or Anjoor) whose hierarchy also is rooted in the patriarchate of Antioch. We pray that the Orthodox Syrian Church of Malankara may conserve her character as a Church and not turn into a sect.

Zwei Moskauer Wandmalereien : Die Belagerung von Konstantinopel

von

Otto F. A. Meinardus

In meinem vor einigen Jahren erschienenen Aufsatz über die »Interpretations of the Wall-Paintings of the Siege of Constantinople in the Bucovina« hatte ich vier bukowinische Wandmalereien mit dem Thema der Belagerung Konstantinopels besprochen[1]. Diese Malereien, die aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammen, befinden sich an den südlichen Aussenwänden der rumänisch-orthodoxen Kirchen in Humor, Baia, Moldovitsa und Arbure. Sie stellen die Belagerung von Konstantinopel im Jahr 626 dar und waren gedacht als eine Erinnerung an den Sieg der Christen durch den Beistand der Ikone der Gottesmutter über die christenfeindlichen Avaren und Perser.

Die in diesem Aufsatz beschriebenen und erläuterten Wandmalereien befinden sich in zwei Moskauer Kirchen, die von der sowjetischen Regierung unter Denkmalschutz gestellt worden sind und nicht mehr für den gottesdienstlichen Gebrauch Verwendung finden. Es handelt sich um die Malereien in der Kathedrale der Niederlegung des Gewandes der Gottesmutter, Rizpolozhénskii Sobór, im Moskauer Kremel und in der Kathedrale der Gottesmutter von Smolensk, Smolenskaja Sobór im Neu-Jungfrauen-Kloster, Novo Devichii[2].

Die Frage nach der Identität der belagerten Stadt ist des öfteren gestellt worden. Es besteht aber kein Zweifel darüber, dass es sich um Konstantinopel handelt. Das zweite Rom, Konstantinopel, war im Jahr 1453 in die Hände der christenfeindlichen Muslime gefallen, und der Begriff des Dritten Roms

---

[1] Meinardus, O., »Interpretations of the Wall-Paintings of the Siege of Constantinople in the Bucovina«, *Oriens Christianus* LVI, 1972, S. 169-183.

[2] Da es strengstens untersagt ist in den zu Museen des Lenin-Ordens verwandelten Kirchen zu photographieren oder zu skizzieren, kann die beigelegte Skizze der Wandmalerei lediglich einen Eindruck über die künstlerische Anlage des Themas geben. Herrn Pater Christoph P. Kelley, der unter sehr erschwerten Umständen die Skizze der Wandmalerei in der Rizpolozhénskii Sobór herstellte, bin ich zu grossem Dank verpflichtet. Die hier veröffentlichte Wandmalerei in der Smolenskaja Sobór ist dem viersprachigen Bildband *Das Nowodewitschi-Kloster*, Moskau, 1974, entnommen, und von der Firma Gauls, Koblenz reproduziert.

— Moskau — das in der russischen Theologie auch das biblische Millenium verkörpert, hatte sich schon vierzig Jahre später (1492) herauskristallisiert[3]. Historisch fundierte Privilegien und Rechte Konstantinopels wurden von den Russen usurpiert, und wenige Jahre schon nach dem Fall der *Polis* erklärte die russische Kirche sich unabhängig. In der alten Kaiserstadt regierte auch kein heiliger Kaiser mehr, und der geheiligte Patriarch war Sklave ungläubiger Gebieter. Im Jahr 1492 schrieb der Patriarch Zosimus: »Kaiser Konstantin erbaute ein Neues Rom, Zarigrad; aber der Selbstherrscher ganz Russlands, Iwan Wassiljewitsch, der neue Konstantin, hat den Grundstein für eine neue Stadt Konstantins, Moskau, gelegt«[4]. Wenige Jahre später, im Februar 1498, liess Iwan III. sich vom Metropoliten Simon zum Zaren, Grossfürsten und Selbstherrscher von Ganz Russland krönen. In der Krönungszeremonie wurde dann auch dem Zaren auferlegt »für alle Seelen und für die ganze orthodoxe Christenheit Sorge zu tragen«[5]. Wenn auch die politische und kirchliche Verbindung von Moskau zu Konstantinopel im 16. Jahrhundert in vielen Hinsichten unwesentlich war, so bestand doch eine theologisch-heilsgeschichtliche Verbindung vom dritten zum zweiten Rom. Es ist diese Verbindung, die sich liturgisch und ikonographisch in der Einordnung des Akathistos-Festes in den russischen Kalender in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts widerspiegelte, — denn vor diesem Zeitpunkt war diese an Konstantinopel geknüpfte Frömmigkeit in Russland unbekannt.

Die hier besprochenen Wandmalereien sind deshalb Ausdruck einer für die Russen des 16. Jahrhunderts neuen Frömmigkeitsanschauung, und die Frage bleibt offen, inwiefern es sich bei dieser Thematik lediglich um die Belagerung Konstantinopels handelt, oder ob die Ereignisse aus dem 7. Jahrhundert eine Analogie für kriegerische Geschehen im russischen Raum im 15. Jahrhundert hatten. So stellt man die Frage, ob die Künstler eventuell auch die Befreiung der Dnjeper-Stadt Smolensk am 8. September 1514 von den Litauern in Erinnerung rufen wollten, besonders weil die Einnahme von Smolensk eine wesentliche Rolle in der Konsolidierung des russischen Staates spielte[6]. Das Erzbistum von Polotzk und die Bistümer Briansk, Smolensk, Turev gehörten ja zum Grossherzogtum Litauen. — Oder

---

[3] Schaeder, H., *Moskau, das Dritte Rom.* Darmstadt, 1957. Malinin, V., *Starets Eleasorova monastyrya Filofey i yego poslaniya.* Kiew, 1901.

[4] Medlin, W. K., *Moscow and East Rome.* Genf, 1952, S. 78.

[5] Runciman, Steven, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg.* München, 1970, S. 312.

[6] Halecki, Oskar, *From Florence to Brest 1439-1596.* New York, 1958, S. 130.

hatte man direkt an das Dritte Rom gedacht und sich analogisch ausdrücken wollen? Wie das Zweite Rom durch das wirksame Eingreifen der Gottesmutter vor dem Ansturm der Feinde beschützt wurde, so würde auch das Dritte Rom Überfällen von Feinden widerstehen, vorausgesetzt, dass der nötige orthodoxe Glaube vorhanden sei. Eine ähnliche Interpretation hatte ich für die Wandmalereien der Belagerung Konstantinopels an den bukowinischen Kirchen gegeben[7].

Eine weitere Interpretationsmöglichkeit wird in dem russischen Bildband *Das Nowodewitschi-Kloster* erwähnt. »An den Wänden in der dritten und vierten Reihe sind Szenen aus dem Akathistos der Gottesmutter gezeigt — dem Loblied auf die Mutter Gottes für den von den Griechen errungenen Sieg im Kampfe gegen die Perser bei der Belagerung von Konstantinopel sieht man die Belagerten mit einer Ikone der Gottesmutter Hodegetria. Die darauffolgenden Szenen sind der Entstehungsgeschichte der Ikone gewidmet: Vom Augenblick ihrer Schaffung durch den Evangelisten Lukas bis zum Augenblick ihrer Versenkung im Meer durch den Konstantinopoler Patriarchen Herman, der die Ikone auf solche Weise vor den Ikonoklasten retten wollte. Dabei hat die Geschichte der Ikone gleichsam ein Ende. Aber wir finden die Darstellung der Gottesmutter Hodegetria in der Ikonostase. Damit sollte gesagt sein, dass die Ikone auf wunderbare Weise ins alte Russland übergegangen ist, und zwar nach Moskau, in das 'dritte Rom'«[8].

Die Wandmalerei in der Kathedrale der Niederlegung des Gewandes der Gottesmutter.

Die Kathedrale der Niederlegung des Gewandes der Gottesmutter im Moskauer Kremel wurde von Architekten aus Pskov zwischen den Jahren 1484 und 1486 westlich des Eingangs zur Kathedrale Mariae Himmelfahrt, Uspenskii Sobór, erbaut[9]. Wenige Jahre nach der Revolution wurde die Kathedrale restauriert. Die Wandmalerei der Belagerung von Konstantinopel befindet sich an der Südwand zwischen dem Südeingang zum Kirchenraum und der Ikonostase. Angesichts der Bedeutung des Themas für die ostkirchliche Frömmigkeit ist die Malerei auf eine sehr kleine Fläche zusammen-

---

[7] Meinardus, O., *op. cit.*, S. 183.

[8] *Das Nowodewitschi-Kloster*, Moskau, 1974, S. 72.

[9] Ilyin, M., *Moscow Monuments of Architecture of the 14th-17th centuries*. Moskau, 1973, S. 22.

gedrängt, ca. 1.20 m × 1.50 m[10]. Über der Belagerungsszene von Konstantinopel befindet sich die »Darstellung der Gottesmutter im Tempel«, und über dem Eingang die »Verkündigung an die Gottesmutter am Brunnen«. Unter der Belagerungsszene ist eine Deesis mit dem inthronisierten Christus, flankiert von der Gottesmutter und dem Vorläufer.

Die mit einer Festungsmauer umgebene Stadt spiegelt die russische Architektur des 16. Jahrhunderts wider, besonders erkenntlich an den Zwiebeltürmen der Kirchen. Von der Stadtmauer aus verteidigen ein Bogenschütze und zwei Steinwerfer ihre Stadt. Ein Vierter hat seine Ellbogen auf die Stadtmauer gestützt und beobachtet die Vorgänge. In der rechten Ecke halten Gläubige eine Ikone der Hodegetria -- ähnlich der wundertätigen Gottesmutter-Ikone von Smolensk[11]. Durch das Stadttor ziehen Lanzenträger in die Schlacht. Vor der Stadtmauer steht ein bewaffneter Standartenträger. Mit Schwertern und Lanzen bewaffnete Soldaten am Fusse eines Sattelhügels schlagen die feindlichen Truppen zurück, von denen nur der Anführer mit einem Schwert, die übrigen Soldaten mit Lanzen bewaffnet sind. Die Uniformen und Helme der sich bekämpfenden Truppen sind die gleichen. In der rechten Ecke der Wandmalerei sieht man feindliche Truppen in einem einmastigen Segelschiff. Ein anderes Segelschiff ist gekentert. Vor dem Tor und zum Wasser gewandt steht ein kirchlicher Würdenträger mit Heiligenschein, der von einem Diakon begleitet ist[12]. In der rechten oberen Ecke befindet sich eine zweizeilige Inschrift in altslawischer Sprache, die jedoch leider unvollständig ist.

Die Wandmalerei in der Kathedrale der Gottesmutter von Smolensk im Novo Devichii Kloster.

Die Kathedrale der Gottesmutter von Smolensk ist eine der bemerkenswertesten architektonischen und künstlerischen Denkmäler des 16. und 17. Jahrhunderts in Moskau. Die Kathedrale wurde im Jahr 1525 vom Grossfürsten Wassilij III. von Moskau zum Andenken an die Befreiung von Smolensk von den Litauern im Jahre 1514 erbaut. Die Nonnen dieses Klosters

---

[10] Vasilev, A., »Medieval Ideas of the End of the World: East and West,« *Byzantion* XVI, 1942-1943, S. 462.

[11] Die aus Byzanz stammende Ikone kam 1398 von Smolensk durch Heirat nach Moskau. Von einer Smolensker Gesandtschaft zurückerbeten, wurde die Ikone 1456 nach Herstellung einer Kopie an Smolensk zurückgegeben. Skrobucha, H., *Maria. Russische Gnadenbilder.* Recklinghausen, 1967, S. 18.

[12] Siehe unten.

gehörten zum grossen Teil dem russischen Zarenhaus oder der russischen Aristokratie an, und so finden wir unter den Nonnen dieses Klosters die Zarin Irina Godunova, die Schwiegertochter von Iwan dem Schrecklichen, die Zarin Sofya Alexeyevna, die Russland für mehrere Jahre regierte. Boris Godunov wurde in diesem Kloster zum Zaren erhoben, und Yevdokia Lopukhina, die erste Frau Peters des Grossen, verbrachte die letzten Jahre ihres Lebens in einem Haus in der Nähe der nördlichen Tore.

Die Wandmalerei der Belagerung Konstantinopels befindet sich an der Südwand der Kirche zwischen der Tür, die zum Kirchenmuseum führt, und dem westlichen Fenster. Die Szene erstreckt sich über eine Fläche von ca. 5 m × 4 m. Wiederum ist eine mit einer Festungsmauer umgebene Stadt mit einer russischen Kirche dargestellt. Auf der linken Stadtmauer sieht man einen Bogenschützen. Hinter der Stadtmauermitte wird eine Hodegetria-Gottesmutter-Ikone von vier kirchlichen Würdenträgern in weissen Gewändern mit blauen und braunen Kragen getragen. Links der Gottesmutter-Ikone wird die Acheiropoietos-Christus-Ikone — das Palladium der *Polis* — den Feinden gezeigt. Die Gegenwart der Acheiropoietos-Ikone wirft insofern Probleme auf, da diese wundertätige Ikone zur Zeit der Belagerung von Konstantinopel im Jahr 626 sich nicht in der Kaiserstadt befand, sondern vom Kaiser Heraklius, der im Kampf mit den Persern in Anatolien engagiert war, mitgeführt wurde[13]. Die Darstellung der Acheiropoietos-Ikone befindet sich auch in der Belagerungsszene von Konstantinopel an der südlichen Aussenwand der bukowinischen Kirche von Moldovitsa[14]. Da es unwahrscheinlich ist, dass die bukowinischen Malereien die Moskauer Malereien beeinflusst haben — oder auch umgekehrt — halte ich es für gegeben, dass in beiden Fällen eine in der orthodoxen Kirche verbreitete Tradition bestand, die von dem Mitwirken der Acheiropoietos-Ikone an der Befreiung Konstantinopels berichtete. Diese Annahme wird durch die historische Tatsache bekräftigt, nach der die diplomatischen und kulturellen Beziehungen zwischen Russland und den Moldau-Fürstentümern, die eine solche bilaterale Verbindung hätten schaffen können, erst von Peter dem Grossen am Anfang des 18. Jahrhunderts gepflegt wurden, und zwar mit Demetrius Cantemir, dem Prinzen von Moldavien[15].

---

[13] A. Frolow behauptet irrtümlicherweise, dass diese Ikone vom Patriarchen Sergios bei der Verteidigung der Stadt gezeigt wurde. »La Dédicace de Constantinople,« *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXVII, 1944, S. 95.

[14] Meinardus, O., *op. cit.*, S. 177.

[15] Rückmann, Baron de, *The Russians in Moldavia and Wallachia*. London, 1849.

Rechts von der Gottesmutter-Ikone wird von zwei Diakonen ein Prozessionskreuz getragen. Das Stadttor ist geöffnet, und auf der unteren linken Bildhälfte sind mit Lanzen bewaffnete Truppen versammelt, die von einem Schildträger geführt werden. In der Mitte steht der mit einem Heiligenschein versehene kirchliche Würdenträger, der über das Wasser gebeugt ein braunes Gewand (?) hält. In der rechten Bildecke sind zwei sinkende Segelschiffe und fünf Soldaten, die sich schwimmend retten wollen. Links der Stadtmauer ist eine Hügellandschaft angedeutet.

Ein bedeutender Unterschied zwischen den Moskauer Wandmalereien und denen der Bukowina ist der kirchliche Würdenträger vor der Stadtmauer, der in der rechten Hand ein längliches braunes Gewand (?) hält und, über das Wasser gebeugt, am Untergang der feindlichen Flotte beteiligt scheint. Sein Haupt ist mit einem Heiligenschein umgeben, und er trägt nicht die besonderen patriarchalen Gewänder, die den obersten Kirchenhäuptern von Rom und Konstantinopel vom Kaiser verliehen wurden. Man erkennt deutlich das mit Kreuzen versehene Omophorion und den reichlich geschmückten Mantel und das Epitrachelion, das fast bis auf die Füsse herabfällt. An den Handgelenken sieht man die Epimanikien. In der Wandmalerei der Rizpolozhénskii Sobór steht hinter dem Würdenträger ein Diakon, der in der Malerei der Smolenskaja Sobór fehlt.

Die topographische Nähe und kultische Verbindung mit dem Meer und Schiffen hat den Gedanken genährt, dass es sich um den hl. Nikolaos handeln könnte, der einer der populärsten und verehrtesten Heiligen der altslawischen und russischen Kirche und Frömmigkeit ist. Diesem Gedanken könnte dadurch Gewicht gegeben werden, dass eines der vielen Nikolauswunder sich in der Tat in Konstantinopel abgespielt hat. Die altslawischen Texte in den grossen Menäen, gesammelt vom altrussischen Metropoliten Makarios, enthalten eine Wundergeschichte des hl. Nikolaos in Konstantinopel unter dem Selbstherrscher Leontius[16]. Historisch gesehen fällt diese Möglichkeit aus, da Leontius (485-543), der sich selbst zum Gegenkaiser erhoben hatte, vor dem Erscheinen des Islam und der Perser lebte. Auch spricht weder die

---

[16] *Pamjatniki slavjano-russkoj pisjmennosti.* Denkmäler des slawisch-russischen Schrifttums, herausgegeben von der kaiserlich archäographischen Kommission: I *Cetji Mineä*, Die grossen Menäen, gesammelt von dem altrussischen Metropoliten Makar. Moskau, 1904, Sp. 589-625. Anrich, Gustav, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche.* Leipzig, 1914-1917, Band II, S. 99.

Geschichtsschreibung noch die byzantinische Tradition von einem Eingreifen des hl. Nikolaos bei der Befreiung von Konstantinopel[17].

In der oben erwähnten russischen Beschreibung der Smolenskaja-Kathedrale wird der Konstantinopolitaner Patriarch Germanos I. (715-730) erwähnt, der eine Hodegetria-Ikone vor den Ikonoklasten schützt, indem er sie den Fluten übergibt. Dieser Interpretationsmöglichkeit aber stehen doch einige Fragen entgegen. Wie ich in meiner Arbeit über die ikonographischen Darstellungen des Patriarchen Germanos I. gezeigt habe, wurde er traditionsgemäss »bartlos« dargestellt[18]. Auf Grund seiner Opposition gegen den Mord seines Vaters Justinianos, der wegen Teilnahme an einer Verschwörung gegen Konstans II. angeklagt war, befahl Konstantin IV. Pogonatus die Entmannung von Germanos und anschliessend seine Einweisung in die Hagia-Sophia-Basilika. Die orthodoxe Kirche hat später diese Kastration als Martyrium ihres ikonenfreundlichen Patriarchen gewertet, und während des ökumenischen Konzils von Nizäa im Jahr 787 wurden ihm grosse Ehren zuteil, sodass er auch heilig gesprochen wurde. Die orthodoxe und lateinische Kirche verehrt ihn am 12. Mai.

Der auf der Wandmalerei dargestellte Hierarch trägt aber einen langen Bart im Gegensatz zum byzantinischen Malerkanon der Hermeneia, der Germanos I. bartlos vorschreibt. Zwar zeigt das Stroganowpodlinnik den Patriarchen Germanos I. mit Bart; dieses aber erst im Anfang des 17. Jahrhunderts erschienene Malerhandbuch könnte wohl kaum als Vorlage dieser Patriarchendarstellung angesehen werden[19].

Die Ikone der Gottesmutter Hodegetria, von der in der oben erwähnten russischen Tradition die Rede ist, spielte zwar eine grosse Rolle in der Stadtgeschichte von Konstantinopel. Es wird aber nicht berichtet, dass diese Ikone vor ihrer Zerstörung durch die Türken die Stadt verlassen habe. Nach byzantinischer Tradition war sie eine Gabe der Kaiserin Eudokia an die Prinzessin Pulcheria, und bewahrte Konstantinopel vor Angriffen der Feinde bis zur Einnahme der Stadt durch die Türken im Jahr 1453. Während des Einzugs der Türken wurde die Ikone zerstört und in Streifen geschnitten[20].

---

[17] Baynes, N. H., »The Supernatural Defenders of Constantinople,« *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949, S. 165-177.

[18] Meinardus, O., »The Beardless Patriarch: St. Germanos,« *Etaireia Makedonikon Spoudon*, Thessalonika, 1973, S. 178-186.

[19] *Ikonenmalerhandbuch der Familie Stroganow*. Slawisches Institut München, 1965, S. 9.

[20] Stacton, David, *The World on the Last Day. The Sack of Constantinople by the Turks May 29, 1453, its causes and consequences*, London, 1965, S. 250.

Bei der in der russischen Tradition beschriebenen Ikone kann es sich nur um die Chalkopatria oder Hagiosoritissa handeln, von der berichtet wird, dass während der Regierungszeit des ikonenfeindlichen Kaisers Leo III. der Patriarch Germanos I. sie den Fluten übergab. Die byzantinische Tradition erzählt weiter, dass die Chalkopatria aufrecht stehend innerhalb eines Tages und einer Nacht zum Alten Rom schwamm, wo sie vom Papst empfangen wurde und in der Peterskirche aufgestellt wurde. Nach dem errungenen Sieg der Bilderfreunde in Konstantinopel empfand die Ikone ein heisses Verlangen nach Konstantinopel zurückzukehren. Sie befreite sich aus ihrem Ikonenstand und bewegte sich zum Tiber-Fluss, um auf dem Seewege, wiederum innerhalb von vierundzwanzig Stunden, die Kaiserstadt zu erreichen, wo sie in der Kirche der Chalkopatria in der Nähe der Hagia-Sophia-Basilika aufgestellt und verehrt wurde[21].

Bei genauerer Betrachtung der Szene ist es nicht einleuchtend, dass der auf der Wandmalerei dargestellte Hierarch eine Gottesmutter-Ikone den Fluten übergibt, denn das Objekt, das er in den Händen trägt, gleicht eher einem braunen Gewand als einer Ikone. Sollte hier eventuell eine Verwechselung vorgenommen worden sein, und der seiner Zeit in der Chalkopatria-Kirche befindliche und hochverehrte allheilige Gürtel der Gottesmutter den Fluten übergeben worden sein? Aus diesen Bemerkungen ergibt sich demnach, dass auch eine Identifikation des Hierarchen mit dem Patriarchen Germanos I. Schwierigkeiten aufwirft.

Als Herr Pater Kelley die Smolenskaja Sobór besuchte und nach der Identität des kirchlichen Würdenträgers fragte, wurde er von der diensthabenden Museumswächterin — einer alten Babuschka — belehrt, dass es sich um den Patriarchen Herman oder Germanos handele. Es besteht natürlich auch die Möglichkeit, dass der mittelalterliche Patriarch Germanos II. (1220-1240) gemeint sein könnte, und dass die russische Malerei sich auf eine Predigt des hl. Germanos II. bezogen hat, die er zum Gedenken der Befreiung von Konstantinopel hielt[22]. Diese Homilie war interessanterweise für das Akathistos-Fest, den fünften Sonntag in der Passionszeit, und für das Fest Mariae Himmelfahrt bestimmt[23]. A. Erhard ist der Meinung, dass diese Homilie dem Patriarchen Germanos II. zugeschrieben werden müsste[24].

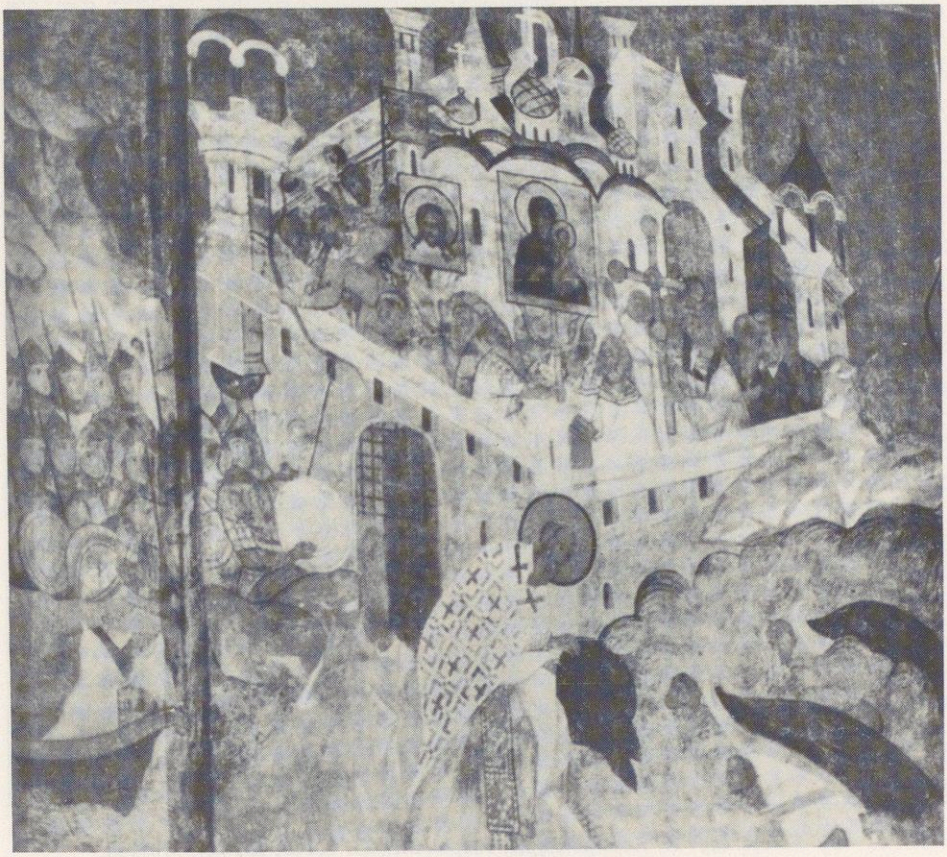
---

[21] Sherrard, Philip, *Constantinople: Iconography of a Sacred City*. London, 1965, S. 80.

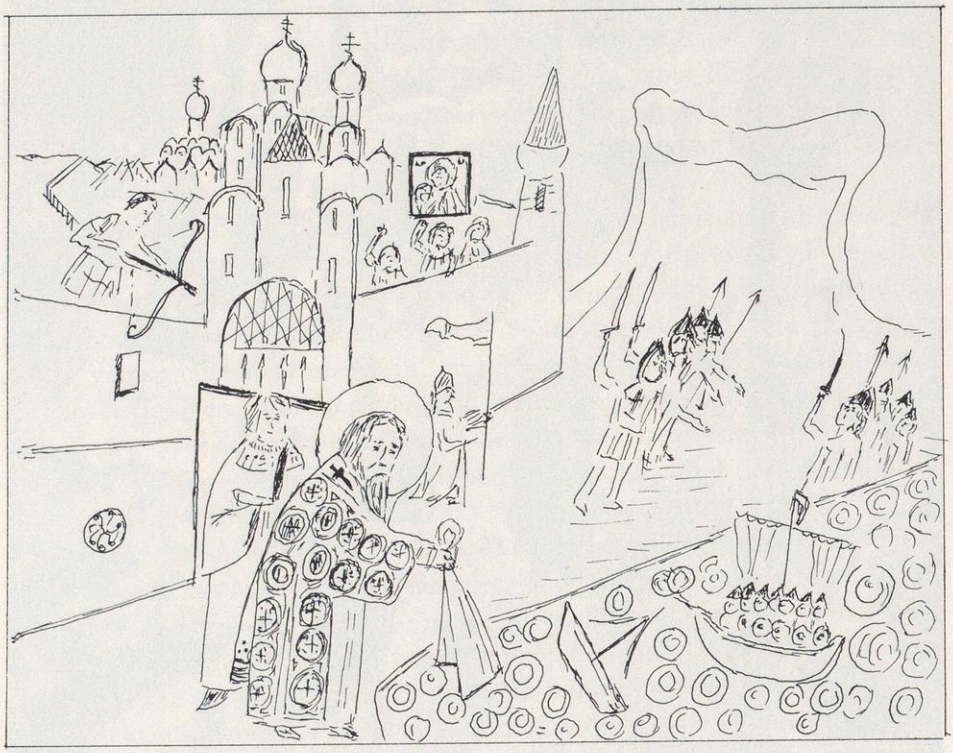
[22] Grumel, V., »Homélie de Saint Germain sur la Déliverance de Constantinople«, *Revue des Études Byzantines*, XVI, 1958, S. 183-190, MS. Vatopedi 633.

[23] Wellesz, E., »The Akathistos«, *Dumbarton Oaks Papers* IX & X, 1956, S. 141.

[24] Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. I. Teil, III. Band, 1943, S. 317.



Die Belagerung von Konstantinopel.
Smolenskaja sobór, Novo Devichii, Moskau.



Die Belagerung von Konstantinopel, Rizpolozhénskii Sobór, Kremel, Moskau.

Eine andere Version sieht in dem Hierarchen den zur Zeit der Belagerung von Konstantinopel amtierenden Patriarchen Sergios (610-638). Die Geschichte berichtet, dass nach dem ruhmreichen Eingreifen der Ikone der Gottesmutter in den Kampf um die Befreiung der Stadt der Patriarch den Klerus anführend und von Vonos, dem Kommandant der Garnison, gefolgt, zum Gotteshaus von Blacherne ging, um dort für den Sieg über die Barbaren der Gottesmutter zu danken[25]. Von der auf der Wandmalerei dargestellten eigenartigen Gebärde des Hierarchen berichtet weder das Chronicon Paschale[26] noch Theodor Synkellos[27]. Wir müssen uns daher darauf beschränken festzustellen, dass bei der Belagerung von Konstantinopel im Jahr 626 keiner der aufgeführten kirchlichen Würdenträger die dargestellte Funktion ausübte.

Von den aufgezählten Möglichkeiten der Interpretation kann man nur schliessen, dass zwei getrennte Geschichtsvorgänge auf dieser Wandmalerei vereinigt wurden, wobei die Belagerung von Konstantinopel eine mit dem Akathistos-Hymnos verbundene Darstellung ist[28]. Die Identität des Hierarchen muss aber dennoch ungeklärt bleiben, es sei denn, man würde eine Traditionsverschiebung akzeptieren und die wundertätige Gottesmutter von Konstantinopel mit der Smolenskaja gleichsetzen, um somit doch eine Verbindung von Konstantinopel nach Moskau zu schaffen.

---

[25] Stratos, Andreas N., *Byzantium in the Seventh Century*. Amsterdam, 1968, S. 192.

[26] Dindorf, L. (ed.), *Chronicon Paschale*. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn, 1832.

[27] Theodor Synkellos in *Novum Patrum Bibliothecae*. Rom, 1853.

[28] Henry, P., *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle*. Paris, 1930. Grabar, A., »Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art«, *Mélanges Charles Diehl*, II, Paris, 1930, S. 19-22.

Zwei Gottesmutter-Kalender-Ikonen der Staroobrjadtsy

von

Otto F. A. Meinardus

Unter den vielen und zum Teil weniger bekannten ikonographischen Schätzen in der Moskauer Kathedrale der Fürsprechenden Gottesmutter (Pokrov) der Staroobrjadtsy oder Alt-Gläubigen befinden sich zwei verhältnismäßig gut erhaltene Gottesmutter-Kalender-Ikonen[1]. Da das rein künstlerisch-ästhetische Interesse an diesen so stark liturgisch-funktionsgebundenen und populären Gottesmutter-Ikonen im Allgemeinen geringer ist als an den Originalen oder wertvollen Kopien der bekannten wundertätigen Gottesmutter-Ikonen, ist diesen Kalender-Ikonen bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden. Aus diesem Grunde wollen wir hier diese beiden bisher unveröffentlichten Exemplare vorstellen.

Wie alle Ikonen und Kultgegenstände der Staroobrjadtsy, so sind auch diese beiden Gottesmutter-Kalender-Ikonen in dem traditionellen Stil, der vor dem Bruch der Alt-Gläubigen mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, d.h. vor dem Konzil von Moskau im Jahre 1666-1667, geläufig war, geschaffen worden. Als eine mögliche Schaffensperiode nennen wir das spätere 18. Jahrhundert. Da diese beiden Gottesmutter-Kalender-Ikonen zu einem Kalender-Satz von sechs Ikonen gehörten, von dem vier Tafel-Bilder abhanden gekommen sind, werden diese zwei Ikonen auch nicht in der Kathedrale ausgestellt, sondern in der großen Ikonen-Sammlung der Kathedrale verwahrt. Diese beiden Kalender-Ikonen sind auch nicht in dem kürzlich vom Alt-Gläubigen Erzbistum Moskau herausgegebenen Ikonen-Band »Drevniye ikony staroobrjadcheskogo kafedral'nogo Pokrovskogo sobora pri Rogozhskom kladbischche Moskve« (1965) aufgenommen worden, ein weiterer Grund, diese beiden Gottesmutter-Kalender-Ikonen der Öffentlichkeit vorzustellen.

Die einzelnen Bildtafeln sind 28 cm. breit und 32 cm. hoch, und jede Kalender-Ikone stellt dreißig wundertätige Gottesmutter-Bilder dar. Der vollständige Satz, der aus sechs Kalender-Ikonen bestand, erinnerte die

---

[1] Die Kathedrale der Fürsprechenden Gottesmutter (Pokrov) liegt im östlichen Teil Moskaus, zwischen der Entuziastov shosse und Nizhegorodskaya, ungefähr 2 km östlich der Taganskaya Metro-Station.

Gläubigen an 180 wundertätige Gottesmutter-Ikonen. Die Bildtafeln haben fünf Reihen von je sechs Bildern. Unter jedem Bild steht der Name der wundertätigen Ikone, jedoch ohne Datum, da dieses Wissen in der Volksfrömmigkeit der Alt-Gläubigen verankert war — und auch heute noch ist. In unserem Fall handelt es sich um die erste und letzte Kalender-Ikone des Satzes, und zwar um die der Monate September und Oktober — die ersten Monate des Staroobrjadtsy-Kalenders — und die der Monate Juli und August, der letzten beiden Monate des Alt-Gläubigen-Kirchenjahrs. Um die Kalender-Ikonen zu beschreiben, werden wir die wundertätigen Gottesmutter-Bilder nach dem liturgischen Kalender datieren und kurz erläutern. Viele der historischen und legendären Informationen beruhen auf der von Heinz Skrobucha zusammengestellten Sammlung Iconographia Ecclesiae Orientalis, *Maria, Russische Gnadenbilder*. Recklinghausen, 1967[2]. In mehreren Fällen erscheinen auf diesen Bildtafeln kalendarische Abweichungen von den üblichen Daten des Russisch-Orthodoxen Kalenders alten Stils.

Die auf diesem Gottesmutter-Kalender vertretenen Haupttypen stellen die Hodegetria und die Umilenie oder Elëusa dar. Die Hodegetria verkörpert die traditionelle byzantinische Strenge, die Umilenie bildet die liebkosende Gebärde der Gottesmutter ab. Ein weitverbreiteter Mischtyp aus Hodegetria und Umilenie zeigt das Majestätische der Hodegetria und das Liebliche der Umilenie, angedeutet durch eine mehr oder weniger leichte Neigung des Hauptes der Gottesmutter zum Kind. Andere Typen sind die thronende Gottesmutter, die, auf einem Thron sitzend, das Kind auf ihrem Schoß hält. Der Typ der betenden Gottesmutter mit dem Heiland Emmanuel ist als Znamenie oder Gottesmutter des Zeichens (Jesaja 7,14) bekannt. Unter dem »Erscheinen« der Ikone versteht man das Kundwerden der der Ikone innewohnenden Gnadenwirkung[3].

Gottesmutter-Kalender-Ikone für die Monate September-Oktober.

1. September *Miasinskaja* — *Миасинская* —, eine Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm. Die Ikone ist im Jahre 856 erschienen.
1. September *Aleksandrijskaja* — *Александрийская* —, ist eine Hodegetria, auf dieser Kalender-Ikone eine Hodegetria-Umilenie.

[2] Die Beschreibungen der Ikonen-Typen weichen häufig von denen von Prof. Skrobucha beschriebenen Typen ab.

[3] Gerhard, H. P., *Muttergottes*. Recklinghausen, 1956.

Das Kind hat die rechte Hand segnend erhoben. Die Ikone ist nach einer byzantinischen Vorlage in Alexandrien benannt.

2. September *Kalužskaja — Калужская* —, benannt nach der Stadt Kaluga, erschien 1748. Die Gottesmutter hält in ihrer linken Hand das Buch des Lebens.

3. September *Pisijskaja — Писийская* —, eine gekrönte Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm. Die Gottesmutter hat den rechten Unterarm angewinkelt, und ihre Handfläche ist dem Betrachter zugekehrt.

4. September *Neopalimaja Kupina — Неопалимая — Купина* —, oder der Brennende Busch, aus dem Gottes Stimme zu Moses sprach, ist das alttestamentliche Symbol der jungfräulichen Gottesgebärerin. Die Ikone erschien 1680.

6. September *Aravijskaja — Аравийская* —, oder die Gottesmutter der orthodoxen Araber, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm. Die Beine des Kindes sind unbedeckt.

8. September *Die Geburt der Gottesmutter* (Rozhdestvo) — *Рождество* —, stellt die hlg. Anna im Wochenbett dar. Ihr zur Seite steht der hlg. Joachim, während eine Hebamme die Gottesmutter wäscht.

8. September *Isaakovskaja —Исааковская* —, ist 1659 in der Isaakovskij Pustyn (Jaroslavl) erschienen. Eine Ikone der Gottesmutter ohne Kind wird von zwei Heiligen (Bischöfen) gehalten.

8. September *Domnickaja — Домницкая* —, stammt aus dem Domnicko-Roždestvenskaja-Kloster am rechten Ufer der Desna (Černigov), wo sie 1696 erschien. Sie ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

8. September *Počaevskaja — Почаевская* —, ist eine gekrönte Umilenie, die 1340 erschien, und die 1599 vom Metropoliten Neophytos der Gräfin Anna Goska geschenkt wurde. Von dort gelangte sie in den Besitz der Mönche der Uspenskaja Počaevskaja Lavra, in der westlichen Ukraine, in der Nähe von Lvov.

8. September *Znamenie Kurskaja-Korennaja — Знамение* —, erschien am Ufer der Tuskara, wo später Kursk entstand. Man fand die Ikone an der Wurzel eines Baumes, daher Korennaja. Unter Zar Fedor Ivanovič wurde dann die Korennyj Pustyn erbaut. Der falsche Demetrius nahm die Ikone von dort

nach Moskau mit, von wo sie 1615 nach Kursk in das Znamenskij-Kloster zurückkehrte.

14. September *Lorečkaja — Лорецкая* —, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

15. September *Novonikitskaja — Новоникитская* —, erschien 372 und zeigt das Kind, stehend, in einem kurzen Gewand gekleidet, auf der linken Seite der Gottesmutter.

16. September *Prizri na Smirenie — Призри на смирение* —, die »den Demütigen gnädig ist«, erschien 1420 am Pskover See und stellt eine gekrönte Hodegetria mit Zepter in der rechten Hand dar. Das Kind im langen Gewand wird mit der linken Hand der Gottesmutter gestützt.

17. September *Caregradskaja — Цареградская* —, erschien 1071 und zeigt eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind im linken Arm der Gottesmutter.

18. September *Istselitel'nitsy — Исцелительницы* —, stellt die gekrönte Gottesmutter am Krankenlager eines Leidenden dar.

23. September *Slovenskaja — Словенская* —, erschien 1635 in der Slovenskij Bogorodickij Pustyn, Kostroma, und stellt eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm dar.

24. September *Mirožskaja — Мирожская* —, erschien 1198 und ist benannt nach dem Spaso-Mirožskij-Kloster in Pskov. Sie gehört zum Typ der Znamenie oder Gottesmutter des Zeichens, die auf einer Wolke schwebt. Der Fürst Dovmont und seine Frau Marfa sind hier nicht mit abgebildet.

1. Oktober *Die Fürsprechende Gottesmutter* (Pokrov) — *Покров* —, breitet ihren heiligen Schleier über die Gemeinde von Blachernae (Konstantinopel) aus. Rechts, der hlg. Andreas, der Gottesnarr, — halbnackt — zeigt seinem Schüler Epiphanius die Gottesmutter. Vor der Gottesmutter, auf dem Ambo, steht der hlg. Romanus Melodistus, der das Weihnachtskontakion zu Ehren der Gottesmutter singt.

1. Oktober *Pskovo-Pokrovskaja — Псково - Покровская* —, benannt nach einer Ikone der Pokrov-Kirche in Pskov. Die Gottesmutter sitzt auf einem Thron mit dem Kind auf ihrem Schoß. Neben dem Thron steht auf jeder Seite ein Engel.

9. Oktober *Korsunskaja — Корсунская* —, erschien 1239 in Toropec und ist benannt nach der Hafenstadt Korsun oder Chersonnes auf der Krim. Die Korsunskaja ist eine Umilenie, die das Kind mit dem linken Arm umarmt.

11. Oktober *Vododatelnitsy — Вододательницы* —, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm. Das Kind segnet mit der rechten Hand.

12. Oktober *Rudenskaja — Руденская* —, erschien 1687 und ist benannt nach Rudna oder Mogilev. Die Rudenskaja ist eine gekrönte Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

12. Oktober *Ierusalimskaja — Иерусалимская* —, ist im Jahre 48 vom hlg. Lukas gemalt und 413 von Jerusalem nach Konstantinopel überführt. Die Ierusalimskaja ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem rechten Arm.

12. Oktober *Filermanskaja — Филерманская* —, wurde von Zar Paul I. 1799 nach St. Petersburg gebracht und in der Schloßkapelle von Gatčina aufgestellt. Der Nimbus der Gottesmutter ohne Kind ist verziert mit einer sieben-eckigen Krone. Das Gewand der Gottesmutter ist mit Edelsteinen reich verziert.

14. Oktober *Ermanskaja — Ерманская* —, ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem rechten Arm. Das Kind hat seinen rechten Arm zum Segen erhoben und hat sein Gesicht von der Gottesmutter weggekehrt.

14. Oktober *Jachromskaja — Яхромская* —, erschien 1482 und ist benannt nach dem Muttergottesbild im Kosmas-Kloster an der Jachroma (Vladimir). Die Ikone ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm. Die Füße des Kindes ruhen auf dem linken Unterarm der Gottesmutter.

17. Oktober *Prežde Roždestva i po Roždestve deva — Прежде Рождества Дева* —, erschien 1827 und bedeutet die Gottesmutter, »die vor und nach der Geburt Jungfrau ist«[4]. Die gekrönte Hodegetria hält auf ihrem linken Arm das gekrönte Kind.

24. Oktober *Vsech Skorbjaščich Radosti — Скорбящая* —, die Gottesmutter Aller Leidenden Freude, erschien 1688 und zeigt die stehende und gekrönte Gottesmutter mit dem Kind auf dem linken Arm. Die Gottesmutter ist umgeben von Gruppen Bittender, die sie anflehen.

30. Oktober *Čislenskaja — Численская* —, ist eine auf Wolken stehende und gekrönte Hodegetria mit dem Kind auf dem rechten Arm.

---

[4] Dieses Datum wird von Skrobucha, *op. cit.*, S. 32 gegeben. Der Ikonen-Typ und die Bezeichnung sind jedoch älter als das 19. Jahrhundert.

Gottesmutter-Kalender-Ikone für die Monate Juli-August.

4. Juli *Galatskaja — Галатская —*, nach der Tradition aus Galata (Konstantinopel) stammend, wurde in der hlg. Tichon-Kirche in Moskau gezeigt. Die gekrönte Gottesmutter hält das gekrönte Kind auf dem linken Arm und hält in der rechten Hand ein Zepter.

5. Juli *Tobolskaja — Тобольская —*, erschien in Tobolsk im Jahre 1661, ist eine gekrönte Hodegetria vom Typ der Kazanskaja.

7. Juli *Abalackaja — Абалацкая —*, im Allgemeinen eine im Jahre 1637 erschienene Znamenie, auf dieser Bild-Tafel eine gekrönte Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

8. Juli *Kazanskaja — Казанская —*, erschien 1539 in Kazan. Bei der Befreiung Moskaus von den Polen im Jahre 1612 begleitete die Kazanskaja den Fürsten Požarskij. Im Jahre 1710 wurde die Ikone nach St. Petersburg überführt, wo sie ihren Platz in der Kazanskaja-Kathedrale erhielt. Die Kazanskaja ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

8. Juli *Ustjužskaja — Устюжская —*, im Allgemeinen eine im Jahre 1290 erschienene Kopie der Smolenskaja, auf dieser Bild-Tafel eine stehende Gottesmutter mit dem Erzengel Gabriel und einem Bittsteller.

8. Juli *Okovickaja — Оковицкая —*, ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

9. Juli *Koločskaja — Колочская —*, erschien 1413 am Ufer der Koloča (Smolensk), wo später ein Kloster erbaut wurde. Die Ikone ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

9. Juli *Kiprskaja — Кипрская —*, ist im Allgemeinen eine 392 in Zypern erschienene Thronende Gottesmutter, deren russische Kopie in der Moskauer Uspenskij-Kathedrale hing. Auf dieser Bild-Tafel eine Hodegetria-Umilenie, die das halbnackte Kind auf dem linken Arm trägt.

10. Juli *Konevskaja — Коневская —*, erschien 1393 und wurde vom hlg. Arsenij aus dem Konevskij-Kloster am Ladago-See vom hlg. Berg Athos nach Rußland gebracht. Im Allgemeinen ist die Konevskaja eine Umilenie, auf dieser

Bild-Tafel eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

11. Juli *Rževskaja — Ржевская —*, erschien 1539 und war das Muttergottesbild in der Kirche am Pretčistenka-Tor in Moskau. Die Ikone ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm. Zur Linken der Gottesmutter steht der hlg. Nikolaus ohne Mitra.

11. Juli *Šujskaja Smolenskaja — Шуйская — Смоленская —*, erschien 1654 und ist benannt nach der Stadt Šuja (Vladimir). Sie beschützte die Stadt während der Pest im Jahre 1654 und der Cholera 1831. Die Ikone stellt eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm dar.

16. Juli *Pskovskaja — Псковская —*, nach der Stadt Pskov benannt, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm.

17. Juli *Svjatogorskaja — Святогорская —*, erschien 1569 und ist benannt nach dem Svjatogorskij-Kloster bei Pskov. Die Svjatogorskaja ist eine gekrönte Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

28. Juli *Smolenskaja — Смоленская —*, erschien 1046 und ist durch Heirat 1398 aus Smolensk nach Moskau gekommen. Die Ikone wurde 1812 am Vorabend der Schlacht von Borodino durch das Feldlager der russischen Truppen getragen. Das geschätzte Palladium ist eine Hodegetria mit dem Kind auf dem linken Arm.

28. Juli *Grebenskaja — Гребенская —*, erschien 1380 und wurde von den Grebensker-Kosaken dem Großfürsten Dmitrij Ivanovič Donskoi zugeführt und begleitete das Heer in die Schlacht auf dem Kulikovo-Feld gegen die Tartaren. Die Ikone ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

28. Juli *Igrickaja — Игрицкая —*, erschien 1624 und ist benannt nach dem Igrickij-Kloster an der Persočnja und ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm.

28. Juli *Jugskaja — Югская —*, erschien 1615, ist eine Kopie der Smolenskaja und hat ihren Namen von dem Jugskij-Kloster in Jaroslavl, wohin sie der Starec Dorofej aus dem Pskover Höhlenkloster mitbrachte. Die Jugskaja ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm.

Gottesmutter-Kalender Ikone : Juli-August.

Gottesmutter-Kalender Ikone : September-Oktober.

1. August *Siluamskaja — Силуамская —*, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

8. August *Tolgskaja — Толгская —*, erschien 1314 am Fluß Tolg, Jaroslavl, und ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm.

13. August *Strastnaja — Страстная —*, eine Umilenie aus dem 17. Jahrhundert, die sich im Strastnoj-Frauenkloster in Moskau befand.

15. August *Uspenie — Успение —*, oder Maria Himmelfahrt stellt den offenen Sarg mit dem Leib der Gottesmutter dar. Vor dem Sarg die Apostel, hinter dem Sarg Jesus Christus stehend, der in seinem linken Arm die Seele der Gottesmutter trägt. Auf jeder Seite des Herrn ein Engel.

16. August *Feodorovskaja — Феодоровская —*, erschien 1239 vor dem Fürsten Vasilij auf der Jagd in der Nähe von Kostroma. Die Feodorovskaja beschützte Kostroma bei Einfällen der Tartaren. Die Ikone ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

17. August *Svenskaja — Свенская —*, erschien 1288 und heilte auf wunderbare Weise den Fürst Roman von Brjansk, der die Ikone dem Svenskij-Uspenskij-Novopečerskij-Kloster bei Brjansk (Orel) übergab. Die Ikone zeigt die Thronende Gottesmutter.

17. August *Ovipovskaja — Овиповская —*, ist eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm. Das Kind hält in der rechten Hand einen Text.

17. August *Amartijskaja — Амартийская —*, eine der Kazanskaja im Typ ähnliche Gottesmutter, mit dem Kind auf dem linken Arm.

19. August *Donskaja — Донская —*, erschien 1382 und begleitete das Heer der Fürsten Dmitrij Ivanovič Donskoi in die Schlacht auf dem Kulikovo-Feld, wie die Grebenskaja. Bei der Belagerung Moskaus durch die Krim-Tartaren im Jahre 1591 ließ Zar Fedor Ivanovič die Ikone auf den Sperlingsbergen zum Schutz der Stadt aufstellen. Die Donskaja ist eine Umilenie mit dem Kind auf dem rechten Arm.

22. August *Gruzinskaja — Грузинская —*, erschien 1650 und stammt aus Grusinien (Georgien). Die Ikone wurde später im Krasnogorskij-Kloster an der Pinega, Archangelsk, aufgestellt.

Die Ikone stellt eine Hodegetria-Umilenie mit dem Kind auf dem linken Arm dar.

24. August — *Petrovskaja — Петровская* —, nach der Überlieferung von dem Metropoliten Peter (gest. 1326) gemalte Hodegetria mit dem Kind auf dem rechten Arm.

26. August — *Sretenie Vladimirskaja — Сретение Владимирская* —, oder die Überführung (Prozession) der Vladimirskaja von Vladimir nach Moskau im Jahre 1395, wo die Ikone die Stadt vor der Zerstörung durch Timur schützte.

31. August — *Položenie Pojasa — Положение Пояса* —, die Niederlegung (Katathesis) des hlg. Gürtels der Gottesmutter in Blachernae, Konstantinopel, während der Regierungszeit von Leo I (457-474) und dem Patriarchen Gennadius (458-471).

Die pneumatische Dimension der Eucharistie nach der Überlieferung der syrischen Kirche

von

Amanouil-Pataq Siman

Bevor wir uns der pneumatischen Dimension der Eucharistie, wie sie in den Schriften der Väter und in der Liturgie der syrischen Kirche ihren Ausdruck findet, zuwenden, möchten wir eine Vorbemerkung anbringen.

Was die Väter der syrischen Kirche angeht, so steht man vor einer überreichen Literatur, die zum größeren Teil nur in Manuskriptform vorhanden ist; infolgedessen ist sie nur jenen zugänglich, die das Syrische kennen und in den großen Bibliotheken arbeiten. Die Liturgie jedoch, die fast vollständig aus patristischen Texten des 4. bis 8. Jahrhunderts zusammengesetzt ist, kann uns helfen und uns die Ansicht dieser Väter in bezug auf die Rolle und die aktive Gegenwart des Geistes in der Eucharistie vermitteln[1].

I. Die Eucharistie gibt uns den Heiligen Geist

Man stimmt gerne zu, wenn über die pneumatische Dimension in den Mysterien der Taufe und der Chrismation (Firmung) gesprochen wird. Mit Recht sagt man, daß der Geist uns durch die Taufe wiedergebiert. Er schenkt uns eine neue Existenz, die auf der neuen Menschheit Christi beruht, den er am Ostermorgen zum neuen Leben erweckt hat. Die Chrismation aktualisiert und verlängert das Pfingstereignis. Durch sie breitet sich der Geist über den Neophyten aus, um ihn zu weihen und zu vervollständigen, damit er imstande sei, um sich herum den Wohlgeruch des Auferstandenen zu verbreiten. Wie die Apostel zieht der Neugetaufte »den Geist an« und »der Geist bekleidet ihn«. Er wird sein »Teilhaber« durch die Tatsache der Lebens- und Interessengemeinschaft, die deutlich wird in der Bezeugung des gerichteten und von der Welt verworfenen Christus[2].

---

[1] Hier verweise ich auf die beiden Kapitel meines Buches *L'Expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théologie Historique 15), Paris 1971, 70-110 und 214-244.

[2] *Ebd.* 103f.

Dagegen sieht man im Mysterium der Eucharistie, das die christliche Initiation zur Vollendung bringt, häufig allein den christozentrischen Aspekt der wirklichen Gegenwart des Erlösers, seines Sühnopfers, der Gemeinschaft mit seinem Leib und mit seinem Blut. Das ist richtig, aber nicht ausreichend. Das ekklesiale Bewußtsein, das sich in der lebendigen Überlieferung ausdrückt, begrenzt dagegen die Eucharistie, die das Fundament der christlichen Realität ist, nicht auf diese christozentrische Sicht. Es hat hier auch eine pneumatische Dimension im Blick : Auch der Geist ist in der Eucharistie gegenwärtig. Diese wird häufig genannt »Feuer und Geist«; dies geschieht ja gerade, um den pneumatischen Aspekt anzuzeigen. Wenn also die Getauften kommunizieren, so empfangen sie den Leib und das Blut des Auferstandenen, aber auch den lebenspendenden Geist. Diese Behauptung mag erstaunen. Sie ist jedoch eine Gegebenheit der orientalischen Überlieferung im allgemeinen und der syrischen im besonderen. Zur Unterstützung des Gesagten gebe ich hier einige Zeugnisse wieder :

Ephrem von Nisibis (4. Jahrh.) betont in seinem *Hymnus über den Glauben* die Gegenwart des Geistes sowohl in der christlichen Taufe als auch in der Eucharistie. In beiden Mysterien ist die Gegenwart gleich stark :

»Das Feuer und der Geist sind in unserer Taufe; im Brot und im Kelch sind auch das Feuer und der Geist.«[3]

Noch deutlicher ist der syrische Kirchenvater in seiner *2. Homilie über die Heilige Woche*, die über die Einsetzung des Neuen Pascha handelt : Die Eucharistie ist der Leib und das Blut Christi. Aber sie ist das Werk des Geistes, der in ihr gegenwärtig ist, Wenn die Getauften dieses Neue Pascha essen, empfangen sie den Heiligen Geist.

»... Anstelle dieses fleischlichen Lammes werde ich für euch ein geistliches Lamm. Und anstelle dieses ungesäuerten (Brotes), das den Magen und das Herz schwer macht, werde ich euch das lebendige Brot geben, das ganz vom Heiligen Geist durchsäuert ist ...

... Von nun an werdet ihr ein reines, makelloses Pascha essen, ein durchsäuertes und vollkommenes Brot, das der Heilige Geist gebildet und gebacken hat. Ich muß euch einen Wein trinken lassen, der aus Feuer und Geist gemischt ist : Leib und Blut Gottes, der Opfer war für einen jeden Menschen.«[4]

Dasselbe Thema greift Ephrem weiter auf in seiner *4. Homilie über die Heilige Woche*. Auch hier behandelt er die Einsetzung der Eucharistie :

»... Zunächst nahm unser Herr, Jesus, gewöhnliches Brot in seine Hände. Er segnete es, bezeichnete es (mit dem Kreuz), heiligte es im Namen des Vaters und im Namen des Geistes,

---

[3] E. Beck, Le baptême chez Saint Ephrem, in *L'Orient Syrien* 1 (Paris 1956) 115.

[4] T. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Mecheln 1882, I 379. 389.

brach es und verteilte es in seiner Güte nach und nach an seine Jünger. Er nannte das Brot seinen lebendigen Leib, erfüllte es mit sich (selbst) und dem Geiste, streckte seine Hand aus und gab ihnen das Brot, das seine Rechte geheiligt hat: 'Nehmet, esset alle von dem, was mein Wort geheiligt hat... Nehmet, esset (davon) mit Glauben und zweifelt nicht, daß dies mein Leib ist. Und wer es mit Glauben ißt, der ißt dadurch das Feuer und den Geist. Aber wer es zweifelnd ißt, für den ist es nur gewöhnliches Brot. Und für den, der glaubt und das in meinem Namen geheiligte Brot ißt, den wird es, wenn er rein ist, bewahren, und wenn er ein Sünder ist, reinigen... Nehmet davon, esset alle; und esset dadurch den Heiligen Geist. Das ist wahrhaft mein Leib, und wer ihn ißt, der wird ewig leben. Das ist das himmlische Brot, das von oben auf die Erde herabgestiegen ist...«[5]

Dieser Text weckt ein dreifaches Interesse. Zunächst schreibt Ephrem Christus liturgische Handlungen zu, die sich nicht im Neuen Testament finden, sondern wohl die eucharistische Anaphora seiner Zeit widerspiegeln. Christus spricht nicht nur den Segen, sondern bezeichnet das Brot mit dem Kreuz, heiligt es im Namen des Vaters und des Geistes, erfüllt es mit sich selbst und dem Geist[6]. Sodann wird die Eucharistie gegeben zur Vergebung der Sünden. Sie reinigt den Sünder[7]. Schließlich werden die beiden Dimensionen — die christliche und die pneumatische — stark hervorgehoben. Indem die Apostel den Leib ihres Meisters essen, essen sie auch den Heiligen Geist. Wir werden weiter unten die theologische Bedeutung dieser pneumatischen Sicht sehen. Lassen wir hier noch andere Zeugnisse zu Wort kommen.

Das Testament unseres Herrn Jesus Christus, ein Werk, das aus der Zeit Ephrems, wenn nicht aus einer noch früheren, stammt, macht eine klare Aussage über den Empfang des Geistes. In Buch 2, X, spricht der Verfasser, nachdem er über die Riten gesprochen hat, die die christliche Initiation ausmachen, über die Kommunion, wie folgt:

»... Das ganze Volk wird, wie oben ausgeführt wurde, die Eucharistie empfangen und dabei 'Amen' sagen. Die Diakone werden Fächer [Rhipidien, *lat.*: flabella] tragen, und derjenige, der, wie weiter oben gesagt wurde, (die Kommunion) gibt, wird sagen: *der Leib Jesu Christi, der Heilige Geist*, zur Heilung der Seele und des Leibes. Der Empfänger wird antworten: Amen.«[8]

Die grammatische Konstruktion des letzten, von uns betonten Satzes setzt *den Heiligen Geist als Apposition zum Leib Christi*. Zweifelsohne will

---

[5] *Ebd.* 415-417.

[6] Die Anaphora des hl. Jakobus — und im Anschluß daran die des hl. Markus — setzt den Geist in Beziehung zum Trinkgefäß: Christus füllt dieses mit dem Heiligen Geist. Vgl. A. Tarby, *La Prière eucharistique de l'Église de Jérusalem* (Théologie Historique 17), Paris 1972, 59.

[7] Über Eucharistie und Buße, vgl. Siman, *a.a.O.* 115-117.

[8] *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, ed. Rahmani, Mainz 1899, 132.

der Verfasser dadurch aufzeigen, daß es sich um die gleiche Realität handelt, oder er will ganz einfach die innige Bezogenheit des Geistes auf die Eucharistie hin zeigen. Der aus dem Geist geborene Getaufte empfängt eine geistliche Speise, die seiner neuen Existenzform als Auferstandener entspricht.

Dieselbe Wahrheit formuliert auch Isaak von Antiochien (5. Jahrh.). In seiner Ermahnung an seine Gläubigen, an den Tisch des Lebens zu treten, sagt er :

»Kommt trinken, esset *die Flamme*, die aus euch Engel von Feuer machen wird, und kostet (mit eurem Mund) *den Geschmack des Geistes*, damit eure Namen eingeschrieben werden unter die geistlichen Mächte.«[9]

So sehr Isaak den pneumatischen Aspekt der Eucharistie hervorhebt, so verkennt er dennoch nicht ihre christische Dimension. In seinem *Hymnus XVII, 30*, sagt er, daß »es der Heilige Geist ist, der die Gläubigen (im Zeitpunkt der Kommunion) ermuntert, sich nach vorn zu begeben, um Christus zu empfangen und ihn zu umfangen«[10].

II. Das göttliche Feuer

So behaupten die von uns zitierten Zeugnisse den Empfang des Geistes im Augenblick der Kommunion. Sie heben in aller Deutlichkeit die Gegenwart und die Wirksamkeit des Geistes in der Eucharistie hervor, die Gedächtnis (mémorial) des Todes und der Auferstehung des Erlösers ist. Diese Gegenwart und Wirksamkeit werden in den Ausdrücken »Durchsäuerung«, »Flamme«, »Feuer« ausgedrückt.

Wir finden die Art der syrischen Väter, in der Eucharistie die Gegenwart und das Handeln des Geistes zu sehen, in den Offizien der Sonntage nach Ostern und Pfingsten. Der Heilige Geist wird genannt »ein verborgenes Feuer, das den Priester umgibt, der das Opfer darbringt«[11] oder auch »ein Feuer, das unter der Gestalt einer Taube über dem Altar fliegt und auf den Ruf des Priesters auf die Opfergaben herabkommt, wie es dies einst beim Opfer des Elias getan hat :

»Welches sind die Neuigkeiten über dieses Feuer, das es ablehnt, über das Opfer des gottlosen Volkes herabzukommen, das den Sohn seines Herrn gekreuzigt hat? Moses hat es gerufen, und es hat sein Opfer überflogen. Elias hat es angerufen, und es verzehrte seine

---

[9] G. Bickell, Isaac Antiocheni, Doctoris Syrorum, Opera Omnia, Gießen 1873, II 32.
[10] *Ebd.* 8.
[11] Vgl. Siman, *a.a.O.* 224.

Opfergaben. Die Gerechten haben es die Jahrhunderte hindurch herbeigerufen, und siehe: heute überfliegt es die Altäre unter der Gestalt einer Taube. Halleluja und halleluja!«[12]

Nach der Herabkunft dieses göttlichen Feuers auf die Opfergaben heißen die Gegenwart des Geistes in der Eucharistie und seine Verbindung mit ihr auch »Feuer«, aber es handelt sich um ein sehr starkes Feuer. Ein Hymnus der Metten des 2. Sonntags nach Pfingsten vergleicht sie mit der Gegenwart des Feuers im Ofen:

»... Siehe der Priester, er steht aufrecht mit Furcht und bringt das Opfer dar. Ein verborgenes Feuer umgibt ihn und die Gnade beschützt ihn ...

Siehe der Leib und das Blut sind ein Ofen, in dem der Geist das Feuer ist; ihm nahe sich, wer rein ist, und von ihm entferne sich, wer liederlich ist ...«[13]

Ein anderer Hymnus aus der Vesper des 12. Sonntags nach Pfingsten bestätigt die schon oben betonte Wahrheit:

»Selig bist du, o heilige und treue Kirche! Denn dein Meister hat vor dich ein gutes und fettes Lamm gestellt, und zu deiner Hochzeit hat er einen Trank bereitet, wonach jene, die von ihm trinken, keinen Durst mehr haben werden. Erhebe dich, iss das Feuer im Brot und trinke auch den Geist im Wein, damit du vom Feuer und vom Geist geschmückt seiest und du mit ihm (Christus) eintrittst zur Hochzeitsfeier.«[14]

Diese Zeugnisse — unter vielen anderen — stellen uns also vor ein sehr beständiges ekklesiales Bewußtsein der Gegenwart und der Wirksamkeit des Geistes in der Eucharistie. Diese geheimnisvolle und dynamische Gegenwart wird in Begriffen beschrieben, die die physikalische Wirklichkeit sei es des Feuers, sei es seiner natürlichen Eigenschaften bezeichnen. Was ist darunter zu verstehen? Wie kann man theologisch diese pneumatische Dimension der Eucharistie verstehen, die das christliche Bewußtsein, wie es sich in diesen Hymnen ausdrückt, bezeugt?

Bevor wir diese Frage beantworten, möchten wir zu einer Fragestellung von Pater Yves Congar etwas sagen, der sich auf die Texte bezieht, die wir soeben zitiert haben. »Die Liturgie und die syrischen Väter«, sagt er, »haben in Symbolen von einem sehr starken Realismus die Beziehung der wirksamen Gegenwart zum Ausdruck gebracht, die der Geist mit den konsekrierten Elementen unterhält: Er ist *in* ihnen wie das Feuer *im* Ofen ist... Aber ist dieses dynamische Band zwischen dem Geist und den eucharistischen Gaben nicht der Sinn, den der orientalische Ritus sei es

---

[12] *Ebd.* 224, Fußnote 31.

[13] *Ebd.* 224.

[14] *Ebd.* 224.

dem Gebrauch des *gesäuerten* Brotes, sei es der Rolle des 'Zeon', heißen Wassers, das in den konsekrierten Wein gegossen wird (das Feuer!), zuschreibt, zusammen mit dem, was die Liturgiker 'eucharistisches Pfingsten' nennen?«[15] Was die syrische Tradition betrifft, ist hier zu antworten: Das 'Zeon' existiert hier nicht; der Gebrauch des Ferments hat ebenfalls eine andere Bedeutung[16].

Doch kehren wir zu der oben gestellten Frage selbst zurück. Es ist evident, daß das Wort »Feuer«, so wie es hier gebraucht wird, keine andere Wirklichkeit bezeichnet als den Heiligen Geist, den die syrische Tradition häufig »verzehrendes und reinigendes Feuer« nennt, oder die göttlichen Energien, die aus dem Bereich seiner dynamischen und lebenspendenden Tätigkeit hervorgehen. Darum kann man sagen, daß die Begriffe »Feuer-Geist«, über die unsere Texte sprechen, ein Pleonasmus sind, der die mystische Wirklichkeit als solche meint, die der Geist sowohl über den Opfergaben als auch auf der Versammlung der Getauften bei der Feier der Eucharistie bewirkt. Diese Tatsache verlangt von uns also, die physische Wirklichkeit des Feuers und seiner durch die Begriffe: Hitze, Durchsäuerung, Kochen, Glühen ... bezeichneten Eigenschaften zu überschreiten, denn diese Begriffe sind lediglich Bilder, die die geistliche und göttliche Wirklichkeit verbergen und widerspiegeln.

Die Bibel und die Kirchenväter bedienten sich der Bilder des Feuers und seiner Eigenschaften, um die übernatürlichen Wahrheiten des christlichen Mysteriums einsichtig zu machen. Es ist hier nicht der Ort für ein biblisches und patristisches Panorama über den — zweifelsohne reichen und interessanten — religiösen Symbolismus des Feuers. Ich beschränkte mich im Anschluß an die Bibel auf die einfache Aussage, daß für die syrischen Autoren das Feuer ein reinigendes Element ist, das der Kreatur den Zugang zur göttlichen Welt der seligen Unsterblichkeit öffnet. Es zerstört in ihr, was fleischlich, unvollkommen, unrein und sterblich ist, um das zu beleben und auszubreiten, was sie an Geistlichem und Unsterblichem besitzt. Darum bedeutet für die syrischen Väter die Aussage, daß der Geist in der Eucharistie gegenwärtig ist wie das Feuer im Ofen oder auch, daß er ein verborgenes und verzehrendes Feuer ist, das den Priester umgibt, der das Opfer darbringt, und sich seiner bemächtigt; diese Aussage faßt die Wirk-

---

[15] Y. Congar, Actualité renouvelée du Saint Esprit, in *Lumen Vitae* 27 (1972) 559.

[16] Vgl. P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica. Siri.* III: Textes concernant les sacrements (Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Serie II fasc. XXVII), Rom 1941, 177-179: Das Ferment symbolisiert die Luft, eine der vier Naturkräfte. Das Salz symbolisiert das Feuer.

samkeit, das Lebenswerk, das Werk der Auferstehung, der Unsterblichkeit und der Unverweslichkeit ins Auge, die der Geist während der eucharistischen Feier verwirklicht. In der Tat : indem der Geist des Lebens sich der Opfergaben bemächtigt, die den im Fleisch gestorbenen und ins Grab gelegten Christus darstellen, läßt er sie aus der Welt des Todes und der Verweslichkeit in herrlicher Unsterblichkeit übergehen zum dreieinigen Gott, da er an ihnen alles Schwache, Sterbliche vernichtet. So werden die Opfergaben, die ihr Sein bewahren, nach dem Vergleich der syrischen Väter, für den Geist durchsichtig wie *das glühende Eisen*[17] und befähigt, den Tod derer zu vernichten, die an ihnen Anteil haben, ihnen Unsterblichkeit zu übertragen und sie in die Dynamik des österlichen Mysteriums einzupflanzen, indem sie sie in den auferstandenen und in seiner Menschheit pneumatisch gewordenen Christus einverleiben.

III. Die Epiklese oder die reaktualisierte Auferstehung

Dieses Auferstehungswerk, das ich weiter unten erläutern werde, wird durch eine konsekratorische Epiklese bewirkt, die in ihrer Struktur identisch ist mit der Epiklese der Taufe und der Konsekration des »Myron«. Es wäre sehr interessant und erhellend, eine Vergleichstafel mit den drei Epiklesen vorzulegen, um die Übereinstimmung und die Verwandtschaft aufzuzeigen, die die drei Erstmysterien verbinden, die die syrische Überlieferung oft parallel setzt, wenn sie versucht, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu begreifen, der in ihnen auf dieselbe Art und Weise wirkt. Es sei mir gestattet, wegen der Beschränkung dieser Ausführungen auf mein bereits zitiertes Buch hinzuweisen[18]. Ich möchte jedoch hier an zwei Punkte erinnern, die sich gegenseitig ergänzen und die mir als wesentlich erscheinen für eine bessere und authentische theologische Erforschung der Eucharistie.

1. *Parallele zwischen Eucharistie, Taufe und Chrismation*

Jede christliche Überlegung über die Eucharistie sollte, um wahr zu sein, diese nicht von der Taufe und der Chrismation trennen. Denn alle

---

[17] Vgl. Siman, *a.a.O.* 225 und Fußnote 34. Vgl. auch Hindo, *a.a.O.* 205 : Text des Moses bar-Kipho († 903). Fügen wir die Kommunion-Spendeformel hinzu : »Die glühende und reinigende Kohle des heiligen Leibes und Blutes Christi, unseres Gottes, wird N. gegeben zur Reinigung und zur Verzeihung seiner Sünden...« Der Ausdruck »glühende Kohle« spielt auf die Vision des Isaias (6, 6) an. Vgl. Hindo, *a.a.O.* 193.

[18] Siman, *a.a.O.* 226-229.

drei Mysterien zusammen bilden die Ganzheit und Einheit der christlichen Initiation. Alle drei sind auf dieselbe Art und Weise durch eine Epiklese konsekriert. Alle drei sind — jedes auf seiner Ebene — die Reaktualisierung und das Gedächtnis der österlichen Wirklichkeit Christi. Das ist der Grund, warum die syrische Überlieferung sie in Parallele setzt, wenn sie versucht, sich ihrer Bedeutung für das christliche Leben und der Tätigkeit des Geistes, der in ihnen auf dieselbe Art und Weise wirkt, bewußt zu werden.

Dieser Parallelismus zwischen den drei Mysterien findet sich klar entwickelt bei Philoxenos von Mabbug (5./6. Jahrh.). In seinem *Traktat über die heilige Dreifaltigkeit und die Menschwerdung* unterstreicht der Verfasser, daß die drei Mysterien vor der Einwirkung des Geistes einfache Dinge sind, das heißt Wasser, Öl. Brot und Wein. Aber dank der Herabkunft des Geistes erhalten alle drei eine übernatürliche Kraft :

»Diese erscheinen den Augen wie einfache Dinge, aber durch die Herabkunft des Heiligen Geistes erhalten sie eine übernatürliche Kraft; so wird das Wasser der Mutterschoß, der materielle Wesen zum Leben des Geistes gebiert; das Öl erhält eine heiligende Kraft, die zugleich die Seele und den Leib salbt und weiht; das Brot und der Wein werden der Leib und das Blut des menschgewordenen Sohnes Gottes...«

Sodann stellt sich Philoxenos im weiteren Verlauf die Frage :

»Wie kann es möglich sein, daß der Schoß, den das Wasser darstellt, eine zweite Geburt des Menschen bewirkt; daß das Öl Kraft wird; das Brot Leib und der Wein Blut?«

Und er antwortet :

»Das Brot und der Wein werden nicht Leib und Blut durch eine Transformation, ebensowenig das Wasser ein Mutterschoß; *aber aufgrund ihrer Einigung mit dem Geist* haben sie diese Kraft erhalten, an die wir glauben.«[19]

Aber Philoxenos ist nicht der erste, der diesen Parallelismus aufgestellt hat und dem wir diese Antwort verdanken, die ich hervorgehoben habe, um das Wie der Wirksamkeit dieser Mysterien zu erklären. Vor ihm vergleicht Ephrem von Nisibis in seinem *Hymnus über den Glauben* 40, 9-10 die Gegenwart und das Tun des Geistes in der Eucharistie mit der Hitze. Für ihn geht die Wirksamkeit der Mysterien aus der Einigung des Geistes mit dem materiellen Element des Mysteriums hervor :

»(Die Hitze ist) das Symbol und der Typos des Heiligen Geistes, der mit den Wassern vermischt ist, damit sie Reinigung werden, und der vereint ist mit dem Brot, daß es Opfer werde.«[20]

---

[19] Vgl. W. de Vries, Théologie des sacrements chez les Syriens Monophysites, in *L'Orient Syrien* 8 (1963) 266.

[20] Beck, *a.a.O.* 115.

In einem anderen, weiter oben zitierten Hymnus[21] stellt Ephrem diese Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes in der Eucharistie und in der Taufe auf dieselbe Ebene.

Ein Zeitgenosse Ephrems, Kyrillos von Jerusalem (4. Jahrh.) stellt in seiner *3. Mystagogischen Katechese* einen Parallelismus zwischen der Eucharistie und der Chrismation auf der Ebene der Wirksamkeit des Geistes und Epiklese auf. Gedrängt von ähnlichen Erwägungen wie Philoxenos von Mabbug, will der Verfasser den Neugetauften davon überzeugen, daß das Öl, das den Augen wie ein einfacher wohlriechender Stoff vor der Einwirkung des Geistes erscheint, nach der göttlichen Einwirkung dies nicht mehr ist; ebenso ist dann auch das Brot nicht mehr gewöhnliches Brot, sondern nach dem Kommen des Geistes ist es der Leib Christi :

»Im übrigen bemerke, daß es sich hier nicht um bloßes Öl handelt. Denn wie das Brot der Eucharistie nach der Anrufung des Heiligen Geistes kein gewöhnliches Brot ist, sondern Leib Christi, so ist dieses Salböl nach der Anrufung kein bloßes oder sozusagen gewöhnliches Salböl mehr, es ist vielmehr Christi Gnadengabe und durch die Gegenwart seiner Gottheit Wirkkraft des Heiligen Geistes geworden.«[22]

Dieser Text hat Beurteilungen hervorgerufen, die mir ungerecht erscheinen, weil sie von einer lateinischen Problematik ausgehen, die aus der Zeit nach der des Kyrillos stammt und seinem Kulturmilieu fremd ist. »Der heilige Kyrillos«, sagt G. Bardy, »irrt sich gewiß, wenn er die *Konsekration* des eucharistischen Brotes und die *Segnung* des Öls ähnlich macht; denn selbst nach der *Segnung* hat man es nur mit Öl zu tun. Diesen Irrtum teilen übrigens viele seiner Zeitgenossen«[23]. Bardy, der Kyrillos des Irrtums beschuldigt, gibt zu, daß dieser nicht der einzige ist, sondern daß auch viele seiner Zeitgenossen einen Parallelismus zwischen der Eucharistie und der Chrismation aufstellen, indem sie die Tätigkeit, die der Geist in ihnen bei seiner Einwirkung durch die Epiklese wirkt, auf dieselbe Ebene setzen. Sodann führt er eine Unterscheidung ein mit Begriffen, die ich hervorhebe : Konsekration-Segnung, eine Unterscheidung, die dem kritisierten Text fremd ist, die ihm aber gestattet, daß man es »selbst nach dieser Segnung nur mit Öl zu tun hat«. A. Tarby ist Kyrillos gegenüber verständnisvoller. Er weist das Urteil Bardys zurück. Aber da er wie dieser von derselben theologischen

---

[21] *Ebd.*

[22] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, ed. A. Piednagel (Sources Chrétiennes 126), Paris 1966, 125; Cyrill von Jerusalem, *Einweihung in die Mysterien des Christentums*, ed. L. A. Winterswyl (Zeugen des Wortes), Freiburg [2]1954, 38.

[23] G. Bardy, Saint Cyrille de Jérusalem, in *Dictionnaire de Spiritualité* II/2, col. 2686.

Betrachtungsweise behindert wird, erscheint mir sein Urteil unbefriedigend: »Dieser Text«, sagt er, läßt Fragen stellen ... Unseres Erachtens heißt es, den Text zu forcieren, wenn man schlicht und einfach von Assimilation spricht. Es handelt sich eher, wie Battifol gesagt hat, um eine Analogie zwischen Eucharistie und Chrismation; diese Analogie läßt gewiß manche Wünsche offen; was der Verfasser aber zeigen wollte, ist, daß die Firmungs- oder Chrismationshandlung nicht ein leeres Tun ist; das Öl ist kein gewöhnliches Öl mehr, sondern ein *Öl, das mit dem Geist geeint ist*, wie das *Wasser der Taufe mit dem Geist geeint ist*, der in ihm und durch es hindurch wirkt«[24]. Aber nicht nur das Wasser der Taufe und das Öl der Chrismation sind mit dem Geist geeint, wie es Tarby in den von mir hervorgehobenen Sätzen meint. Das eucharistische Brot und der eucharistische Wein sind — wie die oben erwähnten syrischen Väter sagen — ebenfalls mit dem Geist geeint.

Die Urteile, vor allem das Bardys, über Kyrillos und seine Zeitgenossen haben in der Tat drei Ursprünge: Zunächst haben wir es mit einer theologischen, christozentrischen Sicht zu tun. Diese Verfasser sehen vor allem bei der *Konsekration* das Wort und nicht den Geist. Sodann handelt es sich um eine Abwertung der Wirksamkeit des Geistes in den Mysterien der Taufe und der Firmung (Chrismation), um die Eucharistie besser zur Geltung zu bringen. Nun, der Geist wirkt in den drei Mysterien auf dieselbe Art und Weise. Ein Aufwerten z.B. des Öls der Chrismation schließt daher keineswegs die Eucharistie aus, wie die Praxis der syrischen Kirche zeigt. Diese hält in der Tat das »Myron«, das Öl der Chrismation, in hohen Ehren. Sie bezeichnet es »göttlich«. Sie nennt es »die Ursache und Vollendung aller Gaben«, »das überaus große und edle Mysterium«. Im Anschluß an Pseudo-Dionysios erklärt sie es als gleich an Würde und Kraft wie die Eucharistie[25]. Diese Wertung des »Myron« vermindert in keiner Weise den hervorragenden Wert und den Ort der Eucharistie, die Mahl und Grundlage der christlichen Gemeinschaft ist. Sicher, im Laufe der Geschichte gab es bei einigen Theologen wie Bar-Hebraeus (13. Jahrh.), Rabban Daniel ibn-al-Hattab von Mardin (14. Jahrh.) und einem Mönch des 16. Jahrh. die Tendenz, dem »Myron« vor der Eucharistie den Vorzug zu geben. Sie rechtfertigten sich damit, daß die Eucharistie Abbild der Menschheit Christi ist, konsekriert von einem einfachen Priester, während das »Myron« das Symbol der Gottheit und Menschheit Christi ist, den Heiligen Geist selbst enthält und einzig und

---

[24] Tarby, *a.a.O.* 154f.

[25] *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, ed. de Gandillac, Paris 1943, 285.

allein vom großen Hohenpriester konsekriert wird[26]. Aber hier handelt es sich in bezug auf das »Myron« um eine Abweichung, die jedoch nicht die Regel ist und jener Abweichung des Westens in bezug auf die Eucharistie nahekommt, die ich der Kritik unterziehe. Schließlich gehen diese Urteile auf eine Verschweigung zurück, um die Eucharistie nicht einfach den anderen Mysterien anzugleichen. Es ist sicher, daß der Geist auf dieselbe Art und Weise in den drei Mysterien wirkt, die in der christlichen Gemeinde das Ostereignis reaktualisieren und seiner gedenken. Aber diese Reaktualisierung der Auferstehung Christi geschieht auf drei verschiedenen Ebenen, die den charakteristischen Eigenschaften der drei Mysterien entsprechen. Von da ergibt sich die eigene Stellung und die besondere Zielsetzung z.B. der Eucharistie; diese Stellung unterscheidet sie von den anderen Mysterien, und ihre Zielsetzung gibt ihr ihren wahren Sinn und reduziert sie nicht auf die *Konsekration* durch das Wort und den Geist. Im folgenden werde ich die letzten Überlegungen verdeutlichen und ergänzen.

2. *Die Bedeutung und der Sinn der Epiklese*

Die syrische Kirche legt der eucharistischen Epiklese eine große Bedeutung bei. Sie findet in den 70 Anaphoren und in einigen Offizien der Sonntage nach Pfingsten ihren Ausdruck. In den meisten dieser Epiklesen bittet der Priester Gott, den Geist sowohl auf die Versammlung als auch auf die Opfergaben herabzusenden, um aus dem Brot und dem Wein den Leib und das Blut Christi zu machen. Gewiß, einige Epiklesen sind weniger ausdrücklich. Aber hier muß man die in diesem Augenblick vom Diakon gesprochene 'Verkündigung' berücksichtigen. Es ist dieselbe, die auch bei der Epiklese der Taufe und der Konsekration des »Myron« gebraucht wird. Sie kündigt den Gläubigen die Einwirkung des Geistes an, der in den drei Mysterien auf dieselbe Art und Weise wirkt. Der Text lautet:

> »Wie furchtbar ist dieser Augenblick und wie erschreckend diese Zeit, meine Lieben, da der lebendige Heilige Geist im Begriff ist, aus den himmlischen Höhen herabzusteigen, und er schwebt und bleibt über dieser Eucharistie (*bei der Taufe*: über diesen Wassern; *bei der Konsekration des Myron*: über diesem Öl), die vor uns gesetzt ist, und heiligt sie. Stehet ordentlich und betet still und in Furcht.«

Auf diese Weise hebt die diakonale Verkündigung, die für alle Anaphoren dieselbe ist, die Wirksamkeit des Geistes hinsichtlich der Eucharistie hervor. Diese Wirksamkeit ist wesentlich und darf nicht verkleinert werden. Jedoch

---

[26] Hindo, *a.a.O.* 33-35.

erhebt sich eine Frage. Welche Stellung nehmen die Worte Christi ein: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut? Anstelle einer Antwort könnte man hier gewiß mancherlei Überlegung anbringen[27]. Aber diese bleiben, so richtig sie sein mögen, gefangen — ebenso wie die Frage, auf die sie Antwort geben — in einer lateinischen Problematik, die nicht nur im Westen klassisch ist, sondern auch in orientalischen Gemeinschaften, die mit Rom vereint sind. Die römische Theologie hat die Eucharistie vom Gesamt der Mysterien getrennt, die die christliche Initiation ausmachen. Sie hat sogar eine Theologie des Opfers, der Transsubstantiation, der Realpräsenz, gebildet, unabhängig von der *ekklesialen und anthropologischen Zielsetzung, die in der Kommunion der ganzen Gemeinde ihren Platz hat und der Höhepunkt der eucharistischen Feier ist.* Nun, diese Sicht der Eucharistie erscheint wenig authentisch. Es gibt, wie die syrische Überlieferung bestätigt, einen Parallelismus, ein sehr enges Band zwischen den drei Mysterien. Von dieser Gegebenheit ausgehend, kann man wirklich eine Theologie der Eucharistie ausarbeiten und gleichzeitig die der Epiklese eigene Rolle und ihren Sinn sehen, die ihr die syrische Kirche zuschreibt.

Bei der Taufe und Chrismation stellt uns die syrische Überlieferung vor das Bild einer fruchtbaren und vergöttlichenden Energie, die einem materiellen Element mitgeteilt und mit ihm vereint wird. Das Wasser und das Öl werden durch das Kommen des Geistes für die göttliche Welt durchsichtig und erwerben auf eine je eigene Weise eine übernatürliche Kraft, eine eigene Wirksamkeit. Aber diese Wirksamkeit hat ihren Grund weder in sich selbst noch in dem geschaffenen Element, in dem sie sich konkret befindet. Sie wird niemals um ihrer selbst willen betrachtet. Ihre Zielsetzung befindet sich außerhalb der konsekrierten Materie, in ihrem Gebrauch seitens der christlichen Gemeinschaft zum Zwecke ihrer ekklesialen Ausbreitung. In der Taufe z.B. konsekriert und befruchtet der Geist das Wasser, um in dieser Gemeinschaft das Mysterium des Todes und der Auferstehung des Erlösers zu vergegenwärtigen und den Neophyten von neuem zu erschaffen. Die ganze Feier der Taufe verlangt von der christlichen Gemeinde die Einfügung in die Person des Neophyten, in das Ostermysterium. Die ekklesiale und anthropologische Dimension herrscht hier also vor. In der Person des Getauften, der vom Geist wiedergeschaffen ist nach dem Bild des toten und verherrlichten Christus, vermehrt sich die Kirche, wird sie in ihrer Eigenschaft als Gemeinschaft der Auferstandenen verjüngt. Dieselbe Zielsetzung herrscht bei der Konsekration des »Myron« vor, das bei der Chrismation

[27] Siman, *a.a.O.* 231.

verwendet wird, die das Ostermysterium in seiner pfingstlichen Dimension reaktualisiert. Sie entspricht der sozialen Bedingung und dem Erwachsenensein des Neophyten innerhalb des Neuen Bundes. Auferstanden durch die Taufe, empfängt er »das Siegel des wahren Glaubens« als Kennzeichen der Zugehörigkeit zu diesem Bund, als Erfordernis und Kraft, um an der Sendung teilzunehmen, die der Kirche am Pfingsttag übertragen wurde.

Wir haben dasselbe Erklärungsprinzip und dieselbe Finalität bei der Eucharistie. Das ist normal, denn sie wird immer wieder in Parallele gesetzt zu den beiden obengenannten Mysterien; wie diese realisiert sie in der Gemeinschaft der Getauften ihre österliche Wirklichkeit. Wir befinden uns daher auch hier vor einer vom Geist dynamisierten und konsekrierten Materie. Es ist schwer, sie an sich, losgelöst vom Insgesamt der eucharistischen Feier, die ein Ganzes bildet, zu betrachten, und *vor allem von der Kommunion der ganzen Gemeinde, in der die anthropologische und ekklesiale Zielsetzung dieses liturgischen Aktes ihren Ort hat.* Allein die Kommunion gestattet, den Grund und die Wirklichkeit des Einwirkens des Geistes sowohl auf die Opfergaben als auch auf die Gemeinde (Versammlung) zu sehen. Auferstanden durch die Taufe, bezeichnet mit dem »Siegel des Bundes« als Kennzeichen der Zugehörigkeit zur »sozialen« Wirklichkeit der Gemeinschaft der Auferstandenen, bedarf der Neophyt einer entsprechenden Nahrung gemäß seiner neuen Existenz, aus der er Kraft bezieht und die ihn verjüngt in seiner Aufgabe als Zeuge der Auferstehung.

> »(Der Priester) begräbt die Menschen«, sagt Narsai, »im Schoße der Wasser wie in einem Grab, er belebt und läßt zu neuen Leben zurückkehren die Toten der Missetat. Durch die Kraft des Schöpfers begräbt er die Toten und belebt er die Toten; und wie aus einem Bauch gebiert er die Menschen auf geistliche Weise. Er läßt wachsen die geistlichen Kinder durch die Kraft des Geistes; und wenn sie groß werden, reicht er ihnen die Nahrung der Vollkommenheit. Er sättigt Menschen aus Fleisch mit der Nahrung des Geistes; *einer solchen (geistlichen) Geburt, eine solche Nahrung.* Er bereitet stets ein lebendes Opfer vor jenen, die essen, richtet zu und läßt trinken die Kraft des Lebens für Leib und Seele. Er stellt auf und setzt vor ihre Augen den Tisch des Lebens, und durch das Brot und den Wein stellt er dar das Mysterium des Todes und des Lebens.«[28]

»Die vergängliche Nahrung«, die fleischliche Nahrung kann nicht »den neuen und geistlichen Menschen« am Leben erhalten. »Der Geist ist es, der Leben schafft, das Fleisch nützt nichts« (Jo 6, 63). Daher kann nur die von jedem sterblichen Element gereinigte Nahrung, die eine Energie erlangt hat, die das neue österliche Leben überträgt, die Speise der Gemeinschaft der Auferstandenen sein. Genau das ist es, was die gesamte euchari-

---

[28] *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, ed. A. Mingana, Mossul 1905, II 148f.

stische Feier fordert und verbindet. Hierin liegt auch der Sinn und der Grund für das Kommen des Geistes, der auf den Opfergaben und auf den Gläubigen ruht. Wie bei den beiden vorausgehenden Mysterien kommt er, um in der Versammlung der Auferstandenen die Auferstehung zu reaktualisieren. Das ist die der eucharistischen Epiklese eigentümliche Rolle, die von den ältesten syrischen Autoren bezeugt wird, die ich versuche, hier darzustellen und zu deuten.

a) *Die Auferstehung Christi*

Der Heilige Geist schaltet sich bei der Epiklese ein, um sowohl über den Opfergaben als auch über der Gemeinschaft der die Eucharistie Mitfeiernden zu handeln. Seine wirksame Tätigkeit übt er gleichzeitig und auf gleiche Weise über diesen beiden Dimensionen aus. Trotz der Einheit und Identität dieser Wirksamkeit möchte ich aus Gründen der Klarheit bei der Ausübung seiner Tätigkeit über den Opfergaben beginnen.

Die Eucharistie ist ein Gedächtnis : »Tut dies zu meinem Gedächtnis«, sagte Christus. Und der hl. Paulus fügte hinzu : »Sooft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrns, bis er wiederkommt« (1 Kor 11, 26). Die Syrer gedenken nicht nur des Todes des Herrn, sondern auch seiner Verherrlichung, wie ihre Anaphoren und ihre Väter bezeugen. Die Anaphora des hl. Jakobus sagt daher in der Anamnese : »Tut dies zu meinem Gedächtnis. Sooft ihr dieses Brot esset und die Mischung dieses Kelches trinken werdet, verkündet ihr meinen Tod und tut ihr meine Auferstehung kund, bis ich komme«[29]. Unter dieser Dimension einer doppelten Kommemoration vollzieht sich die eucharistische Feier; hier haben wir es mit zwei Zeiten zu tun : dem Tod des Herrn und seiner Verherrlichung. Der Tod wird reaktualisiert und seiner wird gedacht im ersten liturgischen Teil, der mit der Prozession mit den Opfergaben beginnt und bis zur Epiklese reicht. Das ist der Grund, warum die syrische Überlieferung in den Opfergaben nach dem Einsetzungsbericht die Gestalt (*syr.* tûfso, *griech.* typos) des getöteten und begrabenen Leibes und Blutes Christi auf dem Altare sieht. Letzterer stellt das Grab dar. Das Velum ist der Stein, der über das

---

[29] I. E. Rahmani, *Missale juxta Ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum*, Charfet 1922, 70. Bezüglich der Väter, vgl. Théodore de Mopsueste, *Les Homélies Catéchétiques*, ed. R. Tonneau (Studi e Testi 145), Vatikan 1949, 497. 503. 507. 509; *Narsai Doctoris Syri* I 272f.; 279; vgl. auch G. Khouri-Sarkis, Les »Saints Mystères«, in *L'Orient Syrien* 4 (1959) 307-318.

Grab gerollt wurde ...[30] Auf das Flehen des Zelebranten hin kommt der lebenspendende Geist, um auf den Opfergaben zu ruhen, die den ins Grab gelegten Christus darstellen, und hier bewirkt er eine Neuschöpfung ähnlich jener, die er am Ostermorgen über dem Leib des Herrn gewirkt hat : Salbung mit Unsterblichkeit und Verherrlichung. Die Opfergaben werden Quelle des Lebens und der Glorie, sie erhalten die Fähigkeit, die Gemeinschaft, die an ihnen durch die Kommunion Anteil hat, zu beleben und zu vergöttlichen.

Diese Auffassung von der Effizienz des Geistes, der in der Epiklese sich einschaltet, um die Auferstehung zu vergegenwärtigen, finden wir bereits in einem *Hymnus der Metten der Bischöfe*, der Ephrem von Nisibis zugeschrieben wird :

»Die Würde der Priester ist höher als die der Engel, die es nicht wagen, dort einzutreten, wohin das Wort des Priesters eintritt. Dieses führt sich ein, läßt sich nieder beim Vater und vor dem Sohn und *ruft den Geist, daß er herabsteige, um zu ruhen und zu vergegenwärtigen die Auferstehung auf dem würdigen Altar des Heiligtums.*«[31]

Es handelt sich um eine eucharistische Epiklese. Die folgenden Strophen bestätigen es. Was also vom Geist erbeten wird, ist nichts anderes als die Vergegenwärtigung oder Reaktualisierung der Auferstehung des Herrn auf dem Altar, d.h. die Übertragung des Lebens und der Glorie an den ins Grab gelegten Leib des Herrn, damit er — wie es die Epiklese der Anaphora des hl. Jakobus ausdrückt — »der lebenspendende Leib, der heilbringende Leib, der himmlische Leib« sei, der ewiges Leben denen gibt, die ihn empfangen. Theodoros von Mopsuestia († 428) und Narsai († 506) erklären diese Sicht sehr gut[32]. In seinem Kommentar der Anaphora, beginnt Theodoros seine Erklärung der Epiklese so :

»(Aber es ist notwendig, daß nun unser Herr Christus von den Toten auferstehe kraft dieser Handlungen und daß er seine Gnade über uns alle ausbreite); dies kann nicht anders geschehen als durch das Kommen der Gnade des Heiligen Geistes. Durch diese hat er ihn einst auferweckt, wie der selige Paulus gelehrt hat ...

Darum ist es sehr wohl notwendig, daß der Hohepriester, gemäß dem Gesetz (nomos) des Priestertums, Bitten und Flehen an Gott richtet, damit stattfinde das Kommen des Heiligen Geistes und daß die Gnade von da (oben) komme auf das dargebrachte Brot und den Wein, damit man sehe, daß es wahrhaft der Leib und das Blut unseres Herrn, das Gedächtnis (Memorial) der Unsterblichkeit ist. Denn der Leib unseres Herrn, des Christus, der unserer

---

[30] Vgl. Siman, *a.a.O.* 233 und Fußnote 38; siehe auch *Narsai Doctoris Syri* I 273.

[31] Siman, *a.a.O.* 234.

[32] *Narsai Doctoris Syri* (Hom. 17) I 288-290; (Hom. 21) I 350-351. 353; Théodore de Mopsueste, *Les Homélies* (Hom. 15, 10-12) 475-481, (Hom. 16) 551-553.

Natur angehört, war zunächst aufgrund der Natur sterblich, aber durch die Auferstehung ging er über in eine unsterbliche und unveränderliche Natur. Wenn also der Hohepriester sagt, daß (dieses Brot und dieser Wein) der Leib und das Blut Christi sind, tut er deutlich kund, daß sie dies durch das Kommen des Heiligen Geistes geworden sind; durch ihn wurden sie unsterblich, denn auch der Leib unseres Herrn hat sich, als er gesalbt war und den Geist empfing, so klar erwiesen. Auf dieselbe Weise handelt es sich auch heute noch, wenn der Heilige Geist kommt, um eine Art Salbung durch die hinzugekommene Gnade, die — denken wir — das dargebrachte Brot und der Wein empfangen haben. Und von da an glauben wir sie als den Leib und das Blut Christi, unsterblich, unverweslich, unvergänglich und unveränderlich von Natur, wie dies durch die Auferstehung mit dem Leib unseres Herrn geschehen ist« (Hom. XVI, 11-12).

Narsai ist noch deutlicher als sein Lehrer Theodoros, von dem er abhängig ist, vor allem in seinem liturgischen Werk. Er widmet dieser Frage lange Überlegungen. Wir geben hier einen kleinen Auszug aus seiner *17. Homilie über die Interpretation der Mysterien*:

»Der Priester sagt: 'Siehe, wir stellen dar und gedenken des Leidens, des Todes und der Auferstehung unseres Herrn Jesus'. Der Priester sagt dies mit Trauer und Flehen. Er richtet sich wieder auf und streckt seine Hände nach oben aus. Nach oben erhebt der Priester vertrauensvoll seinen Blick und ruft den Geist an, daß er komme, die Mysterien, die er darbringt, zu vollenden. Er bittet den Geist, zu kommen und über die Opfergabe zu fliegen und ihr die Kraft und die göttliche Wirksamkeit zu übertragen. Der Geist kommt auf das Flehen des Priesters hin — wenn er auch ein Sünder ist — herab und vollendet durch seine Vermittlung die Mysterien, die er geheiligt hat. Nicht die Reinheit des Priesters vollendet die anbetungswürdigen Mysterien, sondern der Heilige Geist durch sein Kommen. Der Geist eilt nicht wegen der Würde des Priesters herbei, sondern wegen der auf den Altar gestellten Mysterien. Sobald das Brot und der Wein auf den Altar gesetzt sind, stellen sie das Mysterium des Todes und der Auferstehung des Sohnes dar. So steigt also der Geist, der (den Sohn) von den Toten auferweckt hat, jetzt herab und vollendet die Mysterien der Auferstehung seines (des Sohnes) Leibes...«

Für Theodoros und Narsai ist somit die Epiklese der liturgische Moment, der der Auferstehung gedenkt und sie reaktualisiert. Der Geist schaltet sich hier ein, um in den Opfergaben, die den toten Christus darstellen, eine radikale Transfiguration zu bewirken, indem er in ihnen den Tod und die Verweslichkeit vernichtet. Diese Transfiguration entspricht der von Ostern. Sie ist Salbung mit Unsterblichkeit und Glorie. Auf diese Weise kehrt auf eine geheimnisvolle Weise Jesus, der Auferstandene und der Herr, durch die Kraft des Geistes wie am Ostermorgen zurück, um seinen Brüdern zu begegnen. Er kehrt zurück, um im Heute des eucharistischen Mahles wieder er selbst zu werden, Tischgenosse an ihrer Tafel, um mit ihnen und für sie das Gedächtnis seines Pascha zu feiern. Er bietet sich ihnen in der Speise des Mahls ihrer Agape selbst dar (1 Kor 11,17-34), die Reichtümer

seines Pascha : seinen »ausgelieferten Leib« und sein »vergossenes Blut«, aber wiedergeschaffen durch den Geist und unsterblich und vergöttlichend (divinisatorisch) geworden. So findet das Erlösungswerk des Auferstandenen seine Vollendung und seine Konkretisierung in der zeitlichen Dauer einer Menschheit, die sich unter dem Antrieb des Geistes bemüht, sich die Freiheit schenkende Auferstehung anzueignen. Das ist der Sinn der Intervention des Geistes in der Epiklese.

b) Die Auferstehung der Gläubigen

Der Geist wird ebenfalls angerufen, um auf die Tischgenossen zu wirken, die in der eucharistischen Liebe vereint sind. Er verwirklicht in ihnen dasselbe österliche Werk wie in den Opfergaben. Sicher sind diese Tischgenossen schon durch die Taufe neue Wesen, mit Christus Auferstandene. Sie sind neue Kreaturen, befreit vom Gesetz, um unter der Anleitung des Geistes zu wandeln, der sie zu Kindern Gottes und zu Gliedern eines einzigen Leibes macht, dessen Haupt Christus ist. Aber diese österliche Wirklichkeit ist in ihnen nur keimhaft vorhanden, und es ist notwendig, sie zu entwickeln und zu entfalten. Damit sie an dieses Ziel gelangen, müssen sie gegen den »alten Menschen« kämpfen, der wegen seiner Spaltungen, seines Hasses, seiner Eifersucht usw. Gefahr läuft, diesen Keim des neuen Lebens zu ersticken und die Einheit der Glieder mit ihrem Haupt zu zerbrechen. Daher ist eine Kraft notwendig, die sie reinigt und in ihnen den Tod zerstört, damit sie würdig seien, die Nahrung zu empfangen, die in ihnen die Auferstehung ausbreitet. Diese Schau, die man in den meisten syrischen Anaphoren antrifft, erklärt Theodoros :

> »Aber der Hohepriester bittet auch, daß über alle Versammelten kommen möge die Gnade des Heiligen Geistes, damit sie, wie sie bei der neuen Geburt vollkommen gemacht wurden in einem einzigen Leib, jetzt wie in einem einzigen Leib durch die Teilhabe am Leib unseres Herrn bestärkt werden und daß sie in Eintracht, Friede und Anwendung des Gutes dahin gelangen, nur einen zu bilden; damit wir alle, die wir zu Gott so mit reinem Herzen schauen, dies nicht zu (unserer) Strafe erfahren, wenn wir den Heiligen Geist empfangen in der Spaltung unserer Sicht und geneigt zu Streitereien, Disputen, Neid, Eifersucht, in Mißachtung der guten Sitten; vielmehr mögen wir uns würdig erweisen, (ihn) zu empfangen, denn in Eintracht, Friede, Anwendung des Guten und mit reinem Herzen schaut das Auge unserer Seele auf Gott. Und so wollen wir uns in der Teilhabe an den heiligen Mysterien vereinigen, und durch diese Gemeinschaft werden wir verbunden sein mit Christus, unserem Herrn, unserem Haupt, dessen — so glauben wir — Leib wir sind und durch den wir Gemeinschaft an der göttlichen Natur erlangen« (*a.a.O.* 555).

Der Geist kommt, um in der Versammlung eine Reinigung zu bewirken, indem er sie ihres »alten Menschen« und seiner fleischlichen Verhaltens-

weisen entkleidet. Er zerstört in ihr die Kräfte des Todes, die die Spaltungen, den Haß usw. hervorbringen und schenkt ihr die Jugend und das Leben, die aus dem Grabe hervorsprießen. Er belebt sie, wie jener Hymnus während des eucharistischen Mahlempfangs zeigt, der Ephrem von Nisibis zugeschrieben wird :

»(Die Priester) haben sich zum Himmel gewandt, und sie ließen herabkommen den Geist. Der Priester hat diesen angerufen, und er ist gekommen. Er sah den Altar und erfreute sich. Er ließ sich auf den Mysterien nieder, heiligte sie und belebte die Sterblichen. Die Wächter stellten sich aufrecht vor den heiligen Altar.«[33]

c) Die Kommunion, Kundmachung des Auferstandenen für die Gläubigen

Diese Belebung durch den Geist hat das Ziel, den Tischgenossen Christus gegenwärtig zu machen, der auf sie zugeht, sie würdig zu machen, daß sie ihm begegnen, ihn in der Kommunion »empfangen und umfangen«. In der Tat, in der Kommunion offenbart sich der Herr den »Kindern der Kirche«, wie er sich am Ostermorgen den Zwölfen offenbarte, um ihnen sein befreiendes Heil, seinen Frieden und seine Unsterblichkeit zu übertragen. Dieses deutliche Bewußtwerden der Gegenwart des Auferstandenen unter seinen Brüdern wird von Narsai in seiner *17. Homilie über die Interpretation der Mysterien* besonders stark hervorgehoben. Nach dem Kommentar des Vaterunser sagt er :

»In diesem Augenblick sagt der Priester : 'Friede euch' und erinnert uns an die Auferstehung unseres Herrn von den Toten. 'Friede euch', sagte unser Herr den Zwölfen, als er sich ihnen kundtat und ihnen seine Auferstehung verkündete. 'Friede euch', sagte unser Herr seinen Freunden, denn siehe, ich bin auferstanden, und ich erweckte das ganze (Menschen-) Geschlecht ... 'Friede euch' sagte er seinen Vertrauten und Brüdern, denn siehe, ich steige empor und bereite einen Platz für euch alle... Diesen Frieden gibt der Priester den Kindern der Kirche und bestärkt sie in der Liebe, in der Hoffnung und im Glauben. Und da sich die Söhne der Kirche vorbereiten, um die Mysterien zu empfangen, ruft der Priester aus : 'Die heiligen Dinge geziemen den Heiligen'. Die heiligen Dinge gehören nach der übereinstimmenden Auffassung der Väter den Heiligen, die geheiligt sind vom Geiste der Annahme an Kindesstatt... (Gelegt) auf die Patene und in den Kelch, gehen die heiligen Dinge (aus dem Heiligtum) heraus mit Glanz und Majestät, begleitet von Priestern und einer großen Prozession von Diakonen... Alle Kinder der Kirche, das gesamte Volk, freue sich, da sie den Leib aus dem Heiligtum heraustreten sehen. Wie die Apostel sich nach der Auferstehung an unserem Herrn erfreut haben, so bemächtigt sich die Freude aller Gläubigen, wenn sie ihn sehen ...« (*a.a.O.* 293f.).

---

[33] Vgl. Siman, *a.a.O.* 239.

Das ist die österliche Erfahrung der Apostel, die in der eucharistischen Gemeinde von heute ihre Verlängerung und Erneuerung erfährt. Christus ist inmitten der Seinen. Er tut sich ihnen kund. Er kehrt in seiner »pneumatisierten« Menschheit zurück, um sie zu treffen, sie zu erlösen, sie zu befreien und ihnen den Geist des Lebens zu übertragen. Dann zerstreuen sich Furcht und Ängstlichkeit. Die Entfremdung und die Niederlage haben keinen Platz mehr. Eine unwiderstehliche Kraft voller Freude, Freiheit, Jugend und Leben bricht hervor in einer Stimmung überschäumender Freude, die nichts anderes will, als die gute Nachricht von der Auferstehung hinauszurufen. Schon vor Narsai hat Ephrem diese Feststimmung und dieses Milieu intensiven Lebens beschrieben, das seine Freude und seine Hoffnung herausruft, selbst inmitten von Unverständnis und Niederlage :

> »Wenn an allen Festen (Christi) die Gläubigen den Leib des Sohnes nehmen, verkündigen sie einander die gute Nachricht, daß das Angeld des Lebens gegeben wird wie in jener Stunde, da der Engel zu Maria sagte : 'Christus ist auferstanden'. Siehe, auch jetzt werden das Leben und die Auferstehung jenem übergeben, der Christus empfängt.«[34]

Wie am Ostermorgen werden also auch heute »das Leben und die Auferstehung jenem übergeben, der Christus empfängt«. Darin liegt die Freude, die über der Gemeinde herrscht. Ins Herz selbst des »alten Menschen«, inmitten der Erfahrung von Unfrömmigkeit, Versklavung, Tod, faßt ein radikal verschiedenes Empfinden und eine ebensolche Erfahrung Fuß : Ein neues Leben fließt in den Adern der Menschen aller Klassen und aller Kulturen. Sie macht sie zu Brüdern, gleich und frei. Sie vereint sie jenseits der Verschiedenheit ihres Ursprungs in der einzigen und universalen Gemeinschaft des ekklesialen Leibes. Dieses Leben ist das des Auferstandenen. In ihm liegt die Ursache für diese überschäumenden Freudensäußerungen. Hier liegt auch die anthropologische und ekklesiale Finalität, die jede eucharistische Feier bestimmt. Obwohl sterblich, werden wir unsterblich und erhalten Anteil an der göttlichen Natur[35]. Diese fundamentale Wahrheit gibt dem Einwirken des Geistes bei der Epiklese seinen Sinn und erklärt das Warum seines Handelns.

Außer der Gabe der Unsterblichkeit überträgt die Kommunion den Tischgenossen eine Mission. Wie am Ostermorgen, so sendet der Auferstandene

---

[34] *Ebd.* 240f.

[35] *Ebd.* 241 und Fußnote 54.

auch heute seine Brüder aus, daß sie — wie Ephrem von Nisibis hervorhebt — diese gute Nachricht herausrufen :

»Das Pascha hat am Tage seines Pascha das Mysterium des Opfers begründet und die Seinen eingeladen und zusammengerufen zum Opfer der Versöhnung, damit sie sich mit ihm an der göttlichen Speise erfreuen, daß sie aus dem Mysterium des Lebens ohne Verwesung leben, daß sie bei den Menschen werden zu Zeugen der Auferstehung und daß sie verkündigen die gute Nachricht von der Versöhnung«[36].

Weil die Eucharistie Gedächtnis und Reaktualisierung des österlichen Mysteriums ist, verpflichtet sie durch die Kommunion die Gemeinschaft der Tischgenossen auf den Wegen der Menschen dazu, daß sie die gute Nachricht herausrufen und — im Tun — alle Tage sprechen von der befreienden und erlösenden Tat der uneingeschränkten Liebe, die alles tun muß, damit das Leben des Geistes, die Auferstehung, sie über alle Kräfte des Todes und der Veräußerung emportrage. Das ist ein Erfordernis, von dem die Authentizität der Eucharistie und der Gemeinschaft abhängt, die an ihr teilhat. Die Urkirche hat dies sehr wohl begriffen, die inmitten der menschlichen Massen und im Angesichte der Verfolgungen nicht aufgehört hat, ihre Hoffnung und ihre Freude über den Sieg des Fürsten des Lebens über den Tod herauszurufen. Es ist in der Tat unmöglich, »bei den Menschen Zeuge der Auferstehung« zu sein, ohne daß man lernt, jeden Tag als Auferstandener zu leben, d.h. ohne einen tiefen Glauben daran, daß das letzte Wort dem Leben zukommt; ohne eine närrische Hoffnung auf die Befreiung des Menschen, die die Beschränkungen des Egoismus, des Hasses, zusammenbrechen läßt, um der Gerechtigkeit und der Versöhnung Platz zu machen; ohne eine ansteckende Freude auf den Wegen des Menschen, der seine Begeisterung darüber verkündet, daß er Gott zugehörig ist, der ihn liebt und rettet. Wir sind gezwungen festzustellen : es gibt einen Glauben an die Auferstehung Christi als Lebenskraft heute, die bei den Christen fehlt. Sie sind traurig. Sie haben nicht die Freude, um die gute Nachricht von der Befreiung schenkenden Auferstehung mit aller Kraft herauszuschreien! Vielleicht ist das der Fall, weil ihnen der tiefe Sinn für den Geist abgeht, einen schöpferischen Geist, der alles umformt und neu macht. Vielleicht auch, weil man bei der Eucharistie zu sehr die Betonung gelegt hat auf den Tod Christi, sein Opfer und auf die Sünde des Menschen zum Schaden für die Auferstehung, die der Geist auf analoge und begleitende Art und Weise sowohl über den Opfergaben als auch über den Tischgenossen wirkt. Ver-

---

[36] *Ebd.* 242.

nachlässigt man die pneumatische Dimension der Eucharistie, so bedeutet das ein Anhalten auf halbem Wege bei der Erforschung des wahrhaftigen Sinnes und der wahrhaftigen Natur des eucharistischen Ereignisses. Das bedeutet, daß man nicht durchdringt bis zu seiner letzten Verlängerung, zum Glauben an die Herrschaft Christi und ihrer Ausübung im Heute der Heilsgeschichte. Erkennt man dagegen die Rolle des Geistes in der Eucharistie an, so erkennt man in ihr das Mysterium, in dem der Herr der Glorie kommt, um im Geiste seiner Kirche zu begegnen, um ihr Güter des Reiches einzusäen, ihr seine Unsterblichkeit zu übertragen und sie bei seinen Brüdern, den Menschen, als Ferment und Zeuge des seligen Lebens einzusetzen.

The Eastern Churches in India
A Chronicle

by

J. Madey

All the Eastern Churches of India consider St. Thomas the Apostle as the Founder of the Christian Church in their country. According to tradition, he worked there between 52 and 72 A.D. Which are these Churches? We have to discern

1. the Churches of the *East Syrian Rite*: (a) the Syro-Malabar Church in communion with the Roman Church, (b) the Syrian Chaldean Church separated from the former definitely in 1907 by accepting a hierarch from the Orthodox Chaldeans (»Nestorians«);

2. the Churches of the *West Syrian Rite*: (a) the Orthodox Syrian Church of the East, separated from the Syro-Malabar Church since 1653, in formal communion with the Syrian Orthodox (»Jacobite«) Patriarchate of Antioch; (b) the Independant Syrian Church of Thozhiur; (c) the Mar Thoma Church; (d) the Syro-Malankara Church in communion with Rome since 1930. As the Mar Thoma Church, preserving Syrian forms externally, has accepted the Anglican Low Church theology and the Independant Syrian Church is in intercommunion with her, they do not figure in the following chronicle. The four Churches we are going to describe here, number about 3.500.000 faithful.

The Syro-Malabar Church

Present situation: Lacking a common hierarchical head, this Church consists of several units: (1) the Metropolitan Province of Ernakulam with the suffragan eparchies of Trichur, Palghat, Tellicherry, Mananthovady and Kothamangalam; (2) the Metropolitan province of Changanacherry with the suffragan sees of Palai and Kottayam (the latter's jurisdiction is personal for the social group called 'Southists', 'Knanaya', 'Thekhumbhagar'). Suffragans of Latin rite archdioceses are the six Apostolic Exarchates outside Kerala: Chanda (M.P.), Bijnor (U.P.), Jagdalpur (M.P.), Sagar (M.P.), Satna (M.P.), Ujjain (M.P.). A new mission territory is step by step given

over to Syro-Malabar missionaries by the Jesuits of Gujarath. — The number of faithful is above 2 millions.

Hierarchy : Changes in the hierarchy are to be noted since 1968. During his sejourn in Kerala, the then Prefect of the Congregation for Eastern Churches, Maximilian de Fürstenberg, consecrated the Kottayam auxiliary bishop, Mar Kuriakose Kunnacherry. In early 1969, the Metropolitan see of Ernakulam was given an auxiliary bishop in Mar Sebastian Mankuzhikary. In the same year the Archbishop of Ernakulam, Joseph Parecattil, became a Cardinal-priest of the Holy Roman Church. When taking possession of his titular church S. Maria »Regina Pacis«, strange enough, this Prelate celebrated a Latin Pontifical Mass in concelebration with other Syro-Malabar priests. After Mar Matthew Kavukatt's death, the Metropolitan see of Changanacherry received a new pastor in the person of Mar Antony Padiyara, the then Latin bishop of Ootacamund; a born Syro-Malabarian, this prelate had to embrace the Latin rite in his youth when becoming a missionary outside Kerala. The bishop of Trichur, Mar George Alapatt († 1973) resigned from his office in the same year and was replaced by Mar Joseph Kundukulam. The above mentioned exarchates of Chanda, Sagar, Satna, and Ujjain were established in the same year receiving their prelates without episcopal title : Januarius Palathuruthy CMI, Clemens Thottunkal CMI, Abraham D. Mattam VC, John Perumattam respectively. In 1972, Pope Paul VI consecrated at St Peter's Basilica Mar Joseph Powathil as auxiliary bishop for Changanacherry. In the same year the two Exarchates of Bijnor (Exarch Gratianus Mundadan CMI) and Jagdalpur (Paulinus Jeerakath CMI) were established. In 1973, the eparchy of Tellicherry was divided. The new eparchy of Mananthovady received its first pastor in Mar Jacob Toomkuzhy. In the same year, also the old bishop of Palai, Mar Sebastian Vayalil (67), received an auxiliary bishop in the person of Mar Joseph Pallikaparampil. The whole hierarchy consists hence of 2 Metropolitans, 6 bishops, 4 auxiliary bishops, and 6 Apostolic exarchs who are not bishops.

Canonisation processes : There are two at present : for Fr. Kuriakose Elias Chavara, co-founder of the Congregation of the Carmelites of Mary Immaculate († 1871), and for Sr. Alphonsa Muttathupadam († 1946).

Religious life : As religious life is flourishing in Kerala, many girls left their homeland for Europe to enter religious congregations. Due to the different circumstances (insufficient preparation, transplantation to Latin rite societies, superficial conscience of vocation etc.), many returned to secular life. In Kerala, during the last years, some congregations received the

status of pontifical right : the male Congregation of the Vincentians and the female Congregations of the Carmelite and the Adoration sisters got it in 1967/68. The Clarist Sisters were united into one unique Congregation in 1970 when they became pontifical. Other congregations were founded in the eparchies of Palai, Trichur, and Tellicherry. The bishop of Palai founded also the Missionary Society of St Thomas the Apostle, a society of secular priests dedicating themselves to missionary work; it has taken over the Ap. Exarchate of Ujjain.

Clerical Training : The inter-ritual seminary of Alwaye run by European Discalced Carmelites for all the dioceses of Kerala regardless their ecclesiastical appartenance, has remained Latin in spirit inspite of some teaching priests from the local Oriental Churches. In the meantime, this institution became a Pontifical Faculty. As the seminary became too small, the new Seminary under the Syro-Malabar diocesan clergy at Vadavathoor, Kottayam-10, was inaugurated in 1962. It has a capacity of 450 students. Though, in theory, open for all, it became the seminary for the two Catholic Churches of Syrian traditions. In 1969, Card. de Fürstenberg, consecrated the seminary chapel. One of its former professors, Fr. Jacob Vellian, inaugurated, together with the Syrian Orthodox, the 'Indian Institute for the Eastern Churches' whose president became Fr. Paul Verghese of WCC fame. Fr. Vellian has also started 'The Syrian Churches Series', a collection of theological books, to foster the knowledge and appreciation of the authentic traditions of the Syrian Churches. The St Thomas Ap. Seminary of Vadavathoor was affiliated to the Pontifical Oriental Institute in 1973.

Education : In 1972, the school scheme of the Kerala Government provoked a strong, but peaceful resistance by the Catholics. It was planned a take-over of the secondary schools and colleges run by the Church. Many bishops, i.a. Syro-Malabar Mar Joseph Kundukulam of Trichur and Syro-Malankara Mar Athanasios of Tiruvalla lead the demonstrations in the streets of their residences.

Pastoral and Liturgical questions : In 1969, a Seminar held at Bangalore for all the Catholics of India, has shown that the prevailing thinking was typically Latin. The Oriental Individual Churches were considered as mere 'rites'. A realisation of the plans elaborated at Bangalore would not be profitable for the surviving of the Eastern Churches (cf. Eastern Churches Review 1969, 417f.). The conscience of the particular or individual Churches seems to have won more ground in the meantime. In 1973, a consultation was held at Vadavathoor seminary with large participation of the 'Syrian' hierarchy. Some call it 'the Synod of Vadavathoor' in opposition to the

so-called Synod of Diamper (1599) and its disastrous consequences the Indian Orientals are suffering from till our days. The papers of this consultation are in print.

The liturgical renewal which so hopefully started in 1962 and which was continuously prepared by a group of scholars nominated by the Oriental Congregation, came to a sudden end in 1968 when a liturgical committee was established by the metropolitan of Ernakulam with members lacking the necessary qualifications (cf. Eastern Churches Review 1971, 330) and a strong latinising tendency (cf. J. Madey, The so-called Liturgical Reform of the Syro-Malabar Church, in *Diakonia* 9 [New York 1974] 138-156).

Jubilee of Ecumenical Importance : The 19th centenary of the martyrdom of St Thomas the Apostle was celebrated in all the eparchies, especially at Mylapore-Madras where the Apostle's tomb is venerated. In the Latin Cathedral, an eucharistic liturgy celebrated by the Syrian Orthodox Metropolitan Philipose Mar Theophilos of Ankamali, a joint service of the representatives of the Tamil Lutheran Church, the Mar Thoma Church and the Church of South India, and on the following day, a Syro-Malankara pontifical liturgy. The Syro-Malabar Liturgy was celebrated on the Island Grounds, the festal campus. In connection with this jubilee, there appeared an ecumenical lexicon entitled »The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India«, edited by George Menacherry (2 volumes), and an ecumenical Church history »Christianity in India«, edited by H. C. Perumalil and E. R. Hambye.

Commission for the Codification of the Oriental Canon Law : This commission was instituted by Pope Paul VI on 10 June 1972. The metropolitan of Ernakulam, Card. Parecattil, was nominated its president. Among the consultors there are about eight priests from both the Syro-Malabar and Syro-Malankara Churches.

Conclusion : In spite of all what preceded, ecclesiastically, the last ten years were of a bitter experience for all those Syro-Malabarians who have a conscience of their particular Church. The strong tendency towards latinisation has consequently brought forth a loss of the authentic and genuine traditions. It is to be feared that the Syro-Malabar Church may lose its identity and even its entity if she continues her way. A precious patrimony is being neglected and given up. If this loss is not effectively repaired, the irreparable consequences may be foreseen. Much will depend on the new young bishops, the clergy educated at Vadavathoor, and the faithful whom they have to educate, because most of them have not even an idea of belonging to an Oriental Church.

The Syrian Chaldean Church

Present situation and hierarchy: The 15,000 Syrian Chaldean faithful, mostly in the region of Trichur, but also in Ernakulam (Cochin), Madras, Bangalore, Bombay etc. are divided into two groups: the larger one who follow their local pastor and a smaller one (2,000) who are called the 'Mar Shimun' or 'Patriarchal party'. The present hierarch is Mar Aprem (George Mooken) who was consecrated bishop and metropolitan by his predecessor Mar Thoma Darmo when the latter eventually became the Patriarch of his followeres (those of the Chaldean Orthodox who were against hereditary succession of Patriarchs). His assistant bishop is Mar Poulose (K. A. Paul), who also was consecrated bishop in 1968 by Mar Thoma Darmo. The 'Mar Shimun' party has a bishop of their own, consecrated a few years ago by the Patriarch Mar Shimun († 1975). The bishop's name is Mar Timotheus (C. C. Timothy). The two groups have together 21 churches and 3 chapels, about 20 priests and 21 deacons, 1 seminary, 2 high schools, 4 elementay schools, 1 orphanage, 1 printing house (Mar Narsai Press). There is a small monthly in English 'Voice of the East'. Mar Aprem's wish is to revive monastic life in the Church under his jurisdiction. A plot of land has been recently acquired for this end. On 10th January 1974, the Kerala High Court has decreed the suspension of Mar Thoma Darmo pronounced by Mar Shimun as invalid. The injunction issued by the Trichur court on Mar Aprem in 1968, prohibiting him the use of his metropolitan title and the exercise of pontificals still continues. This is why there were ordinations of clerics only in early 1976 after the return of Mar Poulose from America. At present efforts are made by Mar Aprem to restore peace and concord among the two groups of the Chaldean Syrian Church. The young hierarch (born on 12th June 1940) has submitted his doctoral thesis on the history of the Chaldean Syrian Church to Serampore College.

Major events: In 1972, the parish church of Ernakulam celebrated its silver jubilee. Also the new church in Madras received its blessing.

Ecumenical relations: Mar Aprem is the second Vice-President of the Church History Association of India its president and first vice-president being Rev. Prof. D. V. Singh and Rev. Prof. Dr. E. .R Hambye S.J. respectively. On the social level, there is a close cooperation with Mar Philexinose III of the Independant Syrian Church of Thozhiur. Also the relations with the Syro-Malabar bishop of Trichur Mar Joseph Kundukulam have considerably improved. The Chaldean Syrian Church which broke away

from the Syro-Malabar Church and consequently from the Catholic unity at the beginning of this century because of the unsupportable latinisations, seems to take serious her ecumenical vocation. It is therefore to be wished that the years long struggles among her own members, with innumerous and costly processes before civil courts come to an end.

The Orthodox Syrian Church of the East

Present situation : This Church which is also called 'Syrian Orthodox Church of Malankara' or simply 'Jacobite' Church is in formal communion with the Syrian Orthodox Church of Antioch whose Patriarch is Moran Mar Ignatius Yacoub III. It belongs to the pre-Chalcedonian Oriental Orthodox Churches. Its present hierarchical head is His Holiness Moran Mar Baselius Augen I, Catholicos of the East and Metropolitan of Malankara. He succeeded Mar Baselius II in 1964, and his installation took place in the presence of the Antiochian Patriarch who approved the election. The Church has ten dioceses which are governed by bishops in the rank of Metropolitan. One of these dioceses is personal for the faithful living outside Kerala, another is for the 'Southists' or 'Knanaya' (cf. Syro-Malabar Church). The number of faithful is estimated to 1,5 millions. The pastoral work is assured by 857 priests in 1135 churches and chapels.

Hierarchy : An important event in the life of the Orthodox Syrian Church took place when on 31st December 1970 the Episcopal Synod, the Managing Committee and the General Assembly of the Malankara Association (about 3,000 representatives) elected the Metropolitan for the faithful outside Kerala, Mathews Mar Athanasios, Catholicos-elect, a function corresponding to the Latin coadjutor with the right of succession. This prelate is born in 1907 and was consecrated bishop in 1953.

Religious life : There are 11 monasteries and convents of different type : monastic as well as active. The number of monks is 101, that of Sisters 105. One of the hieromonks, Navakatesh John Thomas, Principal of St. Stephen College, Pathanapuram (Kerala), has published his doctoral thesis »Die Syrisch-Orthodox Kirche der Südindischen Thomas-Christen. Geschichte-Kirchenverfassung-Lehre« (Würzburg 1967).

Clerical Training : It is assured by the Orthodox Theological Seminary at Kottayam which is afficiliated to the University of Serampore at the Bachelor of Divinity (B.D.) level.

Events of ecumenical importance : It was a historical event when His Holiness the Catholicos of the East met His Holiness Pope Paul VI in Bombay

during the Eucharist Congress. In 1965, the Metropolitan of Quilon, Mathews Mar Coorilos, was received in audience by the Pope in Rome. In February 1967, Card. de Fürstenberg also visited the Catholics during his tour in Kerala. At this remarkable meeting were present the Orthodox hierarchs Mar Theophilos of Ankamali, Mar Ivanios of Kottayam, Mar Coorilos of Quilon, Mar Clemis of Knanaya, Fr. Paul Verghese and the Syro-Malabar hierarchs Mar Mathew Kavukatt, then archbishop-Metropolitan of Changancherry and Mar Kuriakose Kunnacherry, auxiliary of Kottayam. There are friendly relations between the Syrian Orthodox and the Rumanian Orthodox Churches whose Patriarch Justinian paid a visit to the Catholicos. In his presence, the new Theological Seminary was inaugurated on 7th January 1969. The Patriarch paid a short visit to the Syro-Malabar Seminary of Vadavathoor, too. An All-India Commission on Faith and Order whose main promotor was Fr. Paul Verghese, came into existence in January 1970 upon an agreement of the Catholic Bishops' Conference, the National Christian Council and the Orthodox Syrian Church, with Bishop Newbegin (Anglican), Fr. Paul Verghese (Syr. Orth.) and Msgr. Extross (Rom. Cath.) as co-chairmen.

New tensions: Between the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch and the Orthodox Syrian Church of the East, the tensions of old which had come to an end about ten years ago, were revived when the former tried to interfere into the interior life of the Malankara Church. Within this Church, there are again two parties, one holding to the Patriarch, the other to the Catholicos. For some years, there was an Apostolic Delegate of the Syrian Orthodox Patriarchate, lastly Metropolitan Mar Timotheos Aphrem Aboodi who resided at Mar Ignatius Daira, Mathoor. He tried to exercise powers like a Roman Apostolic Nuncio. As he was not recognised by the Catholicos, the Indian Government withdraw his permit of residence and sent him back to Syria. To replace him by a person of his confidence, the Patriarch consecrated Episcopo the Indian priest K. P. Paul under the name Poulose Mar Athanasios and with the title of 'missionary bishop'. The Patriarch's party proposed two more priests for consecration by the Patriarch, namely Fr. C. M. Thomas (Thomas Mar Dionysios) and Fr. P. M. Gheevarghese (Gheevarghese Mar Gregorios) who received the episcopal consecration at Damascus on February 24th, 1974. On March 17th, the Patriarch's adherents gave the three new bishops a rousing welcome announcing publicly their rejection of the Catholicos and their allegiance to the Patriarch. According to informations received from Kerala, the Knanaya Metropolitan Mar Clemis and the Metropolitan Mar Philoxinos are

holding to the Patriarch, too. The Catholicos has sent a delegation to the Patriarch to talk about the settlement of this unhappy dispute, but in vain. Now there is a serious split or schism a sad reality. There are now seven hierarchs with the Catholicos(the see of Niranam is vacant) and five with the Patriarch whose followers call themselves 'Jacobites'. Many faithful get tired of these continuous quarrels within their Church and ask for being received into the Catholic Syro-Malankara Church. On 25th March, for example, 50 families went over to this Catholic Church of their tradition. Issued from the Catholicos's party in 1930, the sympathy of the Syro-Malankara Church is with that group; she favours the independance of her original Church from Antioch and wishes a successful result of the discussions with the Syrian Orthodox Patriarchate.

The Syro-Malankara Church

Present situation : The hierarchical head of this Church (most of whose members were originally belonging to the Orthodox Syrian Church and to the Mar Thoma Church) is the Metropolitan of Trivandrum, Benedict Mar Gregorios, a disciple of Metropolitan Mar Ivanios who is to be regarded as the 'Father of the Reunion Movement'. His only suffragan bishop is that of Tiruvalla, Zacharias Mar Athanasios. The number of faithful is approximately 240000.

Religious life : The Order of Imitation of Christ whose founder, Mar Ivanios, has inaugurated the reunion movement in 1930 and to which also his successor, the present Metropolitan, belongs, is flourishing. It has become of pontifical right as well as the Sisterhood of Imitation of Christ. Monastic life according to the Cistercian way of life, but adapted to the Syro-Indian tradition is to be found at the Kurisumala Ashram (Monastery) and its dependencies or new foundations. There is another female Congregation in the Syro-Malankara Church, called 'The Daughters of Mary' who now are working also in Germany.

Clerical training : As the Syro-Malankara Church has no seminary of her own, her alumni are studying at Vadavathoor, Alwaye, Poona, Rome etc. The consequence of this state is that some are coming back to their eparchies with a latinised mind. It should be the best solution to make them study at Vadavathoor or at the University of the Holy Spirit, Kaslik, Lebanon. The seminary training at Königstein (Taunus, Germany) did not bring the results expected from both sides.

Oriental renewal : The hierarchy of the Syro-Malankara Church seems to

have a sense for an Oriental 'aggiornamento'. The hierarchs have sent a good number of able priests abroad to study subjects pertinent to their ecclesiastical tradition : Syriac patrology, liturgy, canon law etc. We find this trend now also among the Syrian Orthodox who are, as we have shown above, of the same tradition. — Recently the Syro-Malankara Church has published a new edition of the book containing the text for the eucharistic sacrifice containing nine anaphoras ; this is a great enrichment (cf. J. Madey, Die liturgischen Bücher der Syro-Malankara-Kirche, in *Ostkirchliche Studten* 22, 1973, 55-57). The bishop of Tiruvalla published a prayer book for the faithful thus permitting them to share better in the liturgical prayer of the Church (Tiruvalla 1972).

Ecumenical relations : Both the hierarchs are very open for ecumenical work. The antigony which existed between the Syrian Orthodox and the Syro-Malankara Churches after the latter's seccession from the former, seems to be lessened to a considerable degree. When in 1964, the Syrian Patriarch of Antioch, Moran Mar Ignatios Yacoub III was in India, he paid a visit also to Mar Gregorios in the company of the then Catholicos, Moran Mar Baselios Augen I, three Syrian Orthodox Metropolitans from the Near East, the Orthodox Syrian Metropolitan of Quilon (Kerala), some priests, deacons and laymen (cf. *Proche-Orient chrétien* 15, 1965, 76-78). All the hierarchs visited together the new Cathedral of the Syro-Malankara archbischop. On Pentecost 1968, 34 bishops of different Churches of Kerala, published a common declaration in which all Christians are urged to cooperate in a housing programme for the poor without regard of their religious or social appartenance. The Churches called 'episcopal', i.e. the Orthodox Syrian, the Catholic, the Mar Thoma Churches and the Church of South India decided to build a common hospital for which one of the Church of South India bishops has donated 25 acres of land. An important document was signed by four bishops representing the above mentioned four Churches on receiving members of other Churches. This document constitutes an ecumenical progress. When Mar Gregorios celebrated the silver jubilee of his priestly ordination in August 1969, among the guests, there were also six bishops of non-Catholic Churches five of whom remained for some days in the hospital atmosphere of the Archbishop's House.

Inter-Catholic relations : It is a pitiful fact that the relations between the Latin Church and the Eastern Churches in communion with her, are not the best ones. While non-Catholic Oriental Churches enjoy full liberty to assure pastoral work for their faithful outside Kerala, this is not so for the Catholic Orientals. This is why there are not even parishes for Orientals in cities

like Bombay, Calcutta, Delhi, Madras etc. where more Orientals are living than e.g. the Apostolic Exarchates for the Ukrainians in France, Germany or elsewhere have which are under bishops of their own. Mar Gregorios has recently pleaded for facilitating pastoral work for the Orientals outside the Oriental territories proper, but the Latin hierarchy's resistance was too great to come through. 'No double jurisdiction in the same territory!' is their always repeated argument. Is it a disadvantage for Orientals of being Catholic? — The contacts with the National Christian Council of India and the Syrian Orthodox Church in order to form a Central Council of all the Christian Churches in India were successful. A joint commission was recently established with Philipose Mar Theophilos, Orthodox Syrian Metropolitan of Ankamali, Msgr. William Gomes, Roman Catholic Bishop of Pune and Chairman of the Ecumenical Commission of the Catholic Bishops' Conference of India, and M. A. Z. Rolston, General Secretary of the National Christian Council of India, as executive members and Fr. Alphonse Padinjarekanjirathinkal CMI, as secretary.

Social activities: In both eparchies, there exist a well developped and efficient social programme for housing the poor, helping the sick, the unmarried poor girls to find a suitable partner, assisting the aged priests, for whom a home was built at Pushpagiri (cf. *Der christliche Osten* 1964, 83f. and the annual review [in German] of the Tiruvalla eparchy *Reunion Record*).

Other important events: In 1964, Mrs. George Joseph and Mr. Alexander Nellimoottil were the first lay people who received the order 'Pro Ecclesias et Pontifice'. — During the Eucharistic Congress at Bombay, Pope Paul VI preached in the liturgy celebrated by Mar Gregorios. This remarkable speech was published in *L'Osservatore Romano* on 4th December 1964 (German translation in '*Der christliche Osten*' 20, 1965, 53f.). In 1965 the new Cathedral of Trivandrum was consecrated, in 1973 the Cathedral of Tiruvalla; the latter is the first Church built in modern times in the traditional Kerala temple style.

Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Konai und Ishodad von Merv [1]

von

Lutz Brade

Mit großer Wahrscheinlichkeit kann gegenwärtig davon ausgegangen werden, daß Markion das Verhältnis zwischen ntl. und atl. Überlieferung der aufstrebenden Kirche als Problem aufgab und mit der Vorstellung seines Schriftenkanons die Väter seit der Mitte des 2. Jahrhunderts zu theologischen Stellungnahmen herausforderte[2].

Für seine Schriftensammlung mit kanonischem Anspruch verfaßte Markion[3] Prologe[4], die als Bestandteile biblischer Bücher bis zu den Arbeiten D. de Bruynes[5] und P. Corssens[6] ein anonymes Sonderdasein führten. Den

---

[1] Der Frage nach der Herkunft der Prologe in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Konai und Ishodad von Merv wurde in meiner im Jahre 1974 an der theol. Fakultät der Universität Göttingen vorgelegten Dissertation nachgegangen. Für die Veröffentlichung meiner Arbeit 'Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche', GOF I, 8, Wiesbaden 1975, wurde der gen. Teil herausgenommen.

[2] Vgl. M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 2. Aufl., Tübingen 1941, S. 154ff. u.ö.; H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel. Beiträge zur historischen Theologie 39, Tübingen 1968.

[3] Vgl. A. von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, 2. verbesserte u. vermehrte Auflage, Leipzig 1924; zur Verfasserfrage der Prologe und ihrer Zuordnung vgl. A. von Harnack, aaO, S. 130*-134*.

[4] Zur Gattung der Prologe vgl. B. Kraft, Art.: Argumentum, in: LThK I (1957) S. 839f und Art.: Prologe, biblische, in: LThK VIII (1963), S. 790f; H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments, Bd. I, 1, Berlin 1902; M. Richard, Art.: Florilèges Grecs, in: DSp V (1964), Sp. 475-512.

[5] Vgl. D. de Bruyne, Prologues bibliques d'origine marcionite, in: RBén 24 (1907), S. 1-16.

[6] Vgl. P. Corssen, Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes, in: ZNW 10 (1909), S. 1-45, 97-102. Einwände gegen die Herkunftsbestimmung durch D. de Bruyne u. P. Corssen bei M. J. Lagrange, Les Prologues prétendus Marcionites, RB 35 (1926), S. 161-171 und W. Mundle, Die Herkunft der »marcionitischen« Prologe zu den paulinischen Briefen, in: ZNW 24 (1925), S. 56-77. Zu den Zweifeln W. Mundles vgl. A. von Harnack, Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen, in: ZNW 24 (1925), S. 204-218 sowie M. E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel, QFRG 39, Heidelberg 1970, S. 71-75.

genannten Forschern gelang unabhängig voneinander und fast gleichzeitig der Nachweis, wie die nicht mehr im Original, jedoch in lateinischer Übersetzung erhaltenen Argumenta[7] in Schriften der Alten Kirche Aufnahme fanden, weil die in den Beigaben zu den paulinischen Briefen — ob als Teile eines Briefkommentars[8] gedacht, oder als selbständiges Begleitwerk über den markionitischen Kanon verstanden, ist bisher ungeklärt — gefundene antikirchliche Polemik nicht erkannt wurde, andererseits die Aussagen gegen 'falsche Apostel und ihre Lehren' so allgemein gefaßt waren, daß die Alte Kirche in Verkennung ihrer ursprünglichen Verwendung mit ihnen zu einem Instrumentarium kam, mit dem theologisch kontrovers argumentiert werden konnte.

Wenn der Autor des Muratorischen Fragments[9] die Prologe kannte, dann nutzte er sie gerade wegen ihrer Verwertbarkeit für die innerkirchliche Diskussion um einen Kanon sowie dank ihrer präzis gefaßten, rechtgläubigen Aussagen gegen Häretiker.

Das Motiv der Rechtfertigung kanonischer Schriften begegnet analog bei Irenäus[10], wenn er die Autorität eines vierteiligen Evangeliums postuliert und zu ihrer Begründung als kanonisch Worte findet, mit denen er »die Verfasser und die Entstehungszeit der vier Evangelien kurz vorgestellt hatte«[11].

Über die ursprüngliche Funktion hinausgehend, einen Kanon zu begründen und zu rechtfertigen, wurden die markionitischen Prologe — wie auch im Muratorium[12] angedeutet — später zu Quellen einer Einleitungswissenschaft erklärt. Mit ihren Angaben über den Briefautor, den Adressaten, den Abfassungsort der Schreiben und gelegentlich nach dem Schreiber sowie Briefüberbringer[13] konnten Bedürfnisse befriedigt werden[14], die seit der

---

7 Vgl. A. von Harnack, Marcion, S. 130*.

8 Die Meinung A. von Harnacks, in: Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, eine Quelle des Muratorischen Fragments, in: ZNW 25 (1926), S. 160-163, der Verfasser des Muratoriums habe die Prologe als Bestandteil des marcionitischen Corpus Paulinum verstanden, variierte N. A. Dahl, Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt?, in: ZNW 52 (1961), S. 52f, dahingehend, daß der Fragmentist des Muratoriums die auch für die Alte Kirche akzeptablen Bemerkungen in den Prologen für die Argumentation seines Schriftkanons aufgriff.

9 Vgl. H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, aaO S. 285.

10 Vgl. Iren. adv. haer. III, 1, 1-18,6 zur Herkunft der Prologe.

11 H. von Campenhausen, aaO S. 285.

12 Vgl. H. von Campenhausen aaO S. 284-287.

13 Vgl. P. Corssen, aaO S. 40-43.

14 Vgl. M. E. Schild, aaO S. 56-60 zu Isidor von Sevilla, der Einleitungen zu den Schriften des NT als Information für den Leser schrieb; vgl. A. von Harnack, Marcion, S. 133*:

Revidierung der Bibelversionen nach dem griechischen Urtext durch Hieronymus entstanden waren. Neben Prologen zu atl verfaßte Hieronymus ebenso einige Argumenta zu ntl Schriften. Außer einem allgemeinen Prolog zu den Paulinen fehlten zusätzliche, jedem Brief vorausgeschickte Argumenta. Die Erklärung für dieses Phänomen nennt M. E. Schild : "Dafür gibt es aber, wie uns scheint, eine einfache Erklärung. Schon vor Hieronymus existierten zu den Paulinen kurze pointierte Prologe, die ein Bedürfnis an Vorreden einigermaßen gedeckt haben werden"[15]. Die Prologe, ursprünglich nicht Teile von Bibelhandschriften[16], wurden von der Vulgata absorbiert. Ihre Übernahme stützte die These, daß die markionitischen Prologe nicht direkt dem markionitischen Kanon — der in seiner Form nicht akzeptiert wurde — angeschlossen waren, sondern Teile eines selbständigen Werkes bildeten[17].

Bei einem Vergleich der markionitischen Prologe mit den Einleitungen des Ishodad von Merv zu den Paulusbriefen fällt auf, daß I. von Merv auf die über die markionitischen Prologe weitergegebenen Informationen rekurriert, sie aber im Blick auf seine Einleitungen zu den Paulusbriefen zu keinem einheitlichen Muster gestaltet. Angaben aus den markionitischen Prologen werden ohne erkennbares Prinzip eingestreut und machen deutlich, daß sie der Ergänzung von Aussagen dienen, die in der Hauptmasse von anderer Stelle genommen worden sind. So können an den Kommentareinleitungen des I. von Merv zwei Schichten verdeutlicht werden, die er zu einer Form von Einleitung kompiliert hat. Quantitativ nehmen die Exzerpte aus den Einleitungen des Theodoros von Mopsuestia zu den kleinen Paulinen den

---

»Erst nachdem der Kampf im Abendland beendigt war, weil es nur noch wenige Marcioniten dort gab, und als das Bedürfnis nach Bibelhandschriften und nach Einführungen in die Bibel gewaltig groß wurde, also seit etwa dem Ende des 4. Jahrhunderts, wird man lateinische Übersetzungen der Paulusbriefe aufgegriffen haben, wo man sie fand.«

[15] M. E. Schild, aaO S. 71.

[16] Vgl. A. von Harnack, Marcion, S. 133*. A. von Harnacks Bemerkung, S. 129* : »Diese Prologe sind einfach Prologe der europäischen lateinischen Bibel. Denn sie stehen in 14 von 20 alten Vulgata-Haupthandschriften,« und ... »daß es Itala-Handschriften mit diesen Prologen nicht gibt«, läßt vermuten, daß die Prologe eine Gattung sui generis darstellten und als spätere Beigaben in den Bibelhandschriften gedeutet werden müssen.

[17] Vgl. N. A. Dahl, aaO S. 52f.; daß die Grundstrukturen der markionitischen Prologe zu den Paulinen in der Vulgata, aber auch in Kommentaren zu den Paulusbriefen ihren Platz fanden, bewies für Pelagius A. Souter, Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, Cambridge 1922. Nach A. Souter, The earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927, S. 27, erstreckt sich der markionitische Einfluß auch auf den Kommentar zu den Paulusbriefen von M. Victorinus; vgl. auch Anm. 16.

Vorrang ein, wie durch die Edition der Kommentare des I. von Merv zu den Paulusbriefen[18] verifiziert worden ist.

Der verbleibende, geringe Raum ist größtenteils mit Anleihen aus den markionitischen Prologen angefüllt[19], wie die folgenden Beispiele zeigen.

Auf den Text bei Ishodad von Merv folgen in einer Synopse die Abschnitte aus den markionitischen Prologen und den Einleitungen aus dem Paulusbriefkommentar des Theodoros von Mopsuestia.

Die Kommentareinleitung des Ishodad von Merv zum Galaterbrief mit den Vergleichstexten.

Ishodad von Merv	Theodoros von Mopsuestia	markion. Prologe
HSem[20], XI, 5, 1, S. 87, Z. 18-19 ܕܡܝܐ ܕܝܢ ܐܦ ܗܕܐ ܐܓܪܬܐ ܠܗܿܝ ܕܠܘܬ ܩܘܪܢܬܝܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ.	Swete[21] I, S. 1, Z. 8-10 est autem argumentum huius epistolae plurima in parte concordans in illis quae in secunda ad Corinthios epistola expressa esse videntur...	Knox[22] S. 169
HSem XI, 5, 1, S. 87, Z. 19 - S. 88, Z. 2 ܐܢܫ̈ܝܢ ܗܟܝܠ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܗܝܡܢܘ ܡܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ. ܠܡܫܝܚܐ ܕܚܣܡܘܬܐ ܘܕܠܐ ܦܘܪܥܢ ܒܚܫܡ ܗܘܘ ܣܠܩ ܢܡܘܣܐ. ܘܣܦܝܩܝܢ ܕܐܦ ܠܐܝܠܝܢ ܕܗܝܡܢܘ ܡܢ ܥܡ̈ܡܐ: ܢܛܪܘܢ ܕܢܬܓܙܪܘܢ ܠܢܡܘܣܘ̈ܬܐ.	Swete I, S. 1, Z. 5-8 quidam uero ex Iudaeis qui Christo crediderant, praua ducti aemulatione, multam sollicitudinem expendebant ad hoc ut suaderent illis qui ex gentibus crediderant etiam legis seruare mandata.	Knox S. 169 sed post discessum eius temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circumcisionem verterentur.

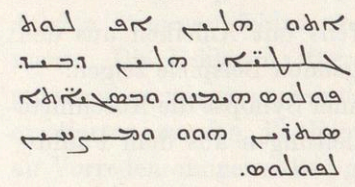
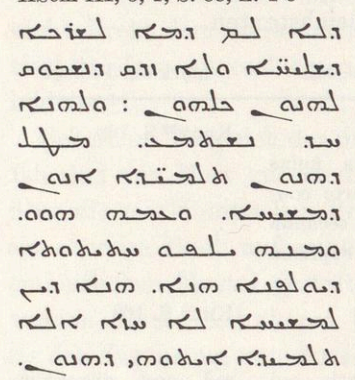
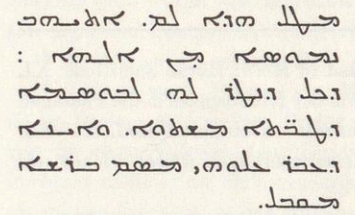
[18] Vgl. M. Dunlop Gibson, The Commentaries of Isho'dad of Merv, Horae Semiticae XI, 5, 2, Cambridge 1916. In der englischen Übersetzung wurden von der Herausgeberin die Passagen markiert, welche dem Kommentarwerk des Th. von Mopsuestia entnommen sind. Zu dem Vorgehen muß ergänzend hinzugefügt werden, daß die Übereinstimmungen weiter reichen, als in der Übersetzung des syrischen Textes angegeben worden ist.

[19] Wie die Paradigmen ersichtlich machen, waren die markionitischen Prologe auch Th. von Mopsuestia bekannt. I. von Merv schrieb a) die Einleitungen des Th. von Mopsuestia aus und zog b) an einigen Stellen die markionitischen Prologe heran.

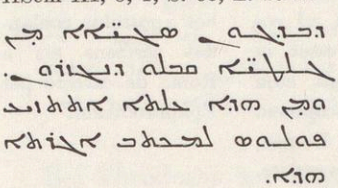
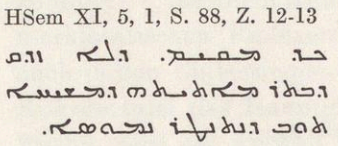
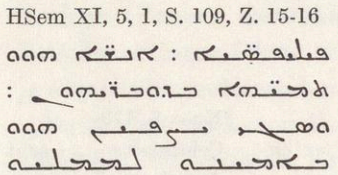
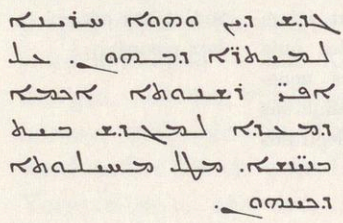
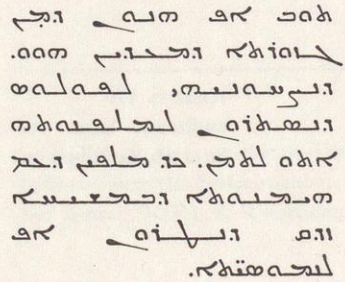
[20] Knox : Knox, J., Marcion and the New Testament, Chicago 1942.

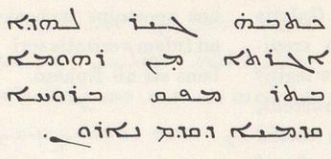
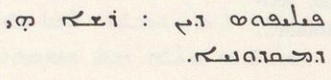
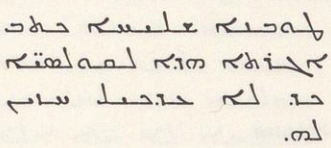
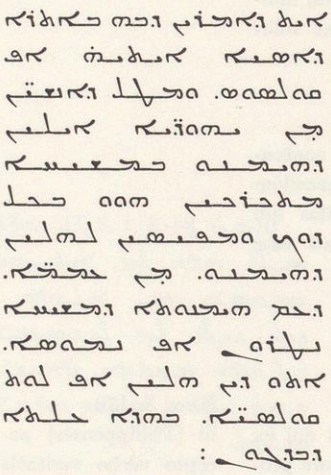
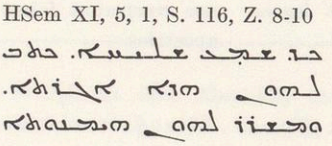
[21] Swete I. II : Swete, H. B. (Hg.), Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii, Vol. I u. II, Cambridge 1880-1882.

[22] Gibson I. II : Dunlop Gibson, M. (Hg.), The Commentaries of Isho'dad of Merv, Horae Semiticae XI, 5, 1. 2, Cambridge 1916.

Ishodad von Merv	Theodoros von Mopsuestia	markion. Prologe
HSem XI, 5, 1, S. 88, Z. 3-4 	Swete I, S. 1, Z. 1-2. 12-13 Beatus apostolus Paulus fidem quae in Christo est euangelizans uenit ad gentem Galatarum ... uenerunt ergo hi et ad gentem Galatarum, plurimum derogantes apostolum Paulum ...	Knox S. 169 hi [Galatae] verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt.
HSem XI, 5, 1, S. 88, Z. 4-8 	Swete I, S. 2. Z. 10-19 haec autem dicebant ut legis quidem auctoritatem omni uirtute augerent, gloriam uero Pauli modis omnibus abolerent. derogantes eius doctrinae ac dicentes quoniam 'non uere similis hic ceteris apostolis. nec enim est fas ut tantos relinquentes, isti uni et soli uelitis intendere.' adicientes etiam dicebant quia 'illi quidem discipuli fuerunt Christi, et cum eo per omne tempus conuersati sunt, et ab eo omni dogmatum scrupulositate sunt edocti. hic uero idem Paulus Christum nec uidere nec ab eo discere quicquam potuit, sed horum ipsorum fuit discipulus...[23]	
HSem XI, 5, 1, S. 88, Z. 8-10 	Swete I, S. 2, Z. 4-8 dicebant enim quia et primum lex a Deo data sit ea ratione ut custodientes eam bonorum ab ea percipiamus fruitionem, utpote iusti et qui opere ipso legis impleuerimus decreta. si uero neglegendam existimauerimus esse legis custodiam, indubie diuinae subiciemur sententiae.	

[23] Vgl. zu dem Abschnitt die Acta Pauli (3. Korintherbrief) bei Hennecke, E., Schneemelcher, W., 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 2, S. 259, Tübingen 1964.

Ishodad von Merv	Theodoros von Mopsuestia	markion. Proloģe
HSem XI, 5, 1, S. 88, Z. 10-12 	Swete I, S. 2, Z. 23-29 his sermonibus suaserunt Galatis qui ex gentibus Christo crediderant, docentes eos... ut legitimae obseruationi succumberent, in tantum ut et quidam eorum circumcisionem carnis accipere adquieuissent. quo facto apostolus de tali gestu probat ut conuenerat feruens aemulatione, scribens ad eos hanc epistolam...	Knox S. 169 hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.
HSem XI, 5, 1, S. 88, Z. 12-13 	Swete I, S. 3, Z. 2-4 ... ac docuit quoniam post Christi aduentum minime conueniat legis inseruire custodia ...	
	Philipperbrief	
HSem XI, 5, 1, S. 109, Z. 15-16 	Swete I, S. 197, Z. 1-3 Philippenses uiri erant eligantes et contemplatione uirtutum multis erant meliores, qui et ad usus necessarios beati Pauli multam semper expendebant sollicitudinem...	
HSem XI, 5, 1, S. 109, Z. 17-19 	Swete I, S. 197, Z. 7-9 sed euenit de primatu contentionem exoriri inter quosdam illorum, et hoc inter illos qui maxime uirtutibus ornati esse uidebantur.	
HSem XI, 5, 1, S. 109, Z. 19-21 	Swete I, S. 198, Z. 2-4 his additur, quoniam illi qui ex circumcisione erant suadere properabant, illis fidelibus qui ex gentibus crediderunt ut legem custodirent...	Knox S. 170 hi [Philippenses] accepto verbo veritatis perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos.

Ishodad von Merv	Theodoros von Mopsuestia	markion. Prologe
HSem XI, 5, 1, S. 110, Z. 1-2 	Swete I, S. 198, Z. 17-20 ... quoniam scribit ista ad eos ab urbe Roma, cum esset in uinculis, quando contigit eum Caesarem adpellare et propterea a Iudaea ductus est Romae, Nerone illo in tempore regnante.	Knox S. 170 hos apostolus conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.
HSem XI, 5, 1, S. 110, Z. 2 		Knox S. 170 Philippenses sunt Machedones.
	Kolosserbrief	
HSem XI, 5, 1, S. 116, Z. 2-3 	Swete I, S. 253, Z. 1-2 Scribit Colossensibus beatus Paulus sicut scripsit Ephesiis quos antequam scriberet non uiderat.	
HSem XI, 5, 1, S. 116, Z. 3-8 	Swete I, S. 254, Z. 7-12 ... sed propter illos qui ex circumcisione erant, qui omni in loco peragrantes illos qui ex gentibus crediderunt persuadere properabant ut cum illa fide quam in Christo habent etiam legis custodirent decreta. quia ergo et ad Colossenses uenerant et paulo minus aliquibus eorum suaserunt ut legitimis inseruirent decretis.	Knox S. 170 Colossenses ... sunt Asiani, et ipsi praeventi erant a pseudapostolis nec ad hos accessit ipse apostolus sed et hos per epistulam recorrigit.
HSem XI, 5, 1, S. 116, Z. 8-10 		Knox S. 170 audierant enim verbum ab Archippo qui

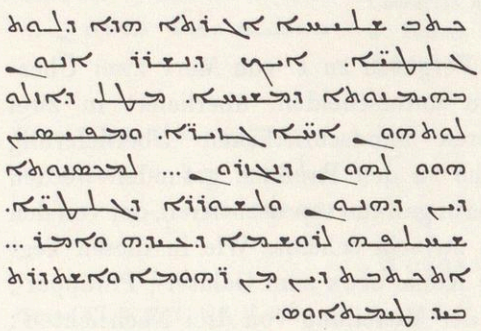
Ishodad von Merv	Theodoros von Mopsuestia	markion. Prologe
ܕܩܒܠܘ ܡܢ ܐܦܘܣܪܐ. ܘܡܫܗܪ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܠܬܕܒܪܘܢ ܒܬܪ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܚܒܘܫܬܐ ܘܕܫܪܒܐ.		et ministerium in eos accepit-, ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso.

Bei Theodoros bar Konai sind im Vergleich zu I. von Merv zwei Überlieferungsstränge von Argumenta zu unterscheiden, überliefert in zwei Handschriftenklassen. In der älteren handschriftlichen Überlieferung begegnen Argumenta — soweit solche zu den Paulinen gefunden werden konnten —, die einen frühen Überlieferungsstand repräsentieren, der von den markionitischen Prologen hergeleitet zu sein scheint. Wie in diesen liegt auch in den Einleitungen des Th. bar Konai etwa zum Galater-, Philipper-, Kolosserbrief das Hauptgewicht auf der Mitteilung von drei Nachrichten : Paulus wird als Apostel der Heiden sowie als autorisierter Briefverfasser ausgewiesen. Gewarnt wird vor Judaisten mit der folgenden Mahnung, am ‘rechten Glauben’ festzuhalten. Die Angaben über den Absendeort sowie den Briefüberbringer folgen auf den exegetischen Teil und bilden den Abschluß je einer kommentierenden Passage.

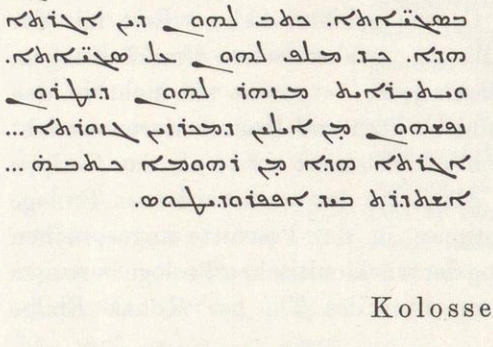
So scheint nach den älteren Prologen bei Th. bar Konai zu den Paulinen auch für die syrische Exegese zuzutreffen, daß ursprünglich die markionitischen Prologe ein selbständiges Corpus gebildet haben. Erst mit der Herausbildung kommentierender Werke erfahren sie Umarbeitungen, Ergänzungen, Korrekturen und müssen jetzt — soweit sie nicht in den ursprünglichen Fassungen in Bibelhandschriften und Kommentaren erreicht werden können — aus Kommentaren rekonstruiert sowie als das Gerippe der gen. Gattung verifiziert werden. Als Reste der markionitischen Prologe können vielleicht die Briefsubskriptiones in der Peschitta angesprochen werden. Die relativ gute Überlieferung der markionitischen Prologe bezeugen Vorsatzstücke aus dem Scholienkommentar des Th. bar Konai. Einige Beispiele folgen[24].

[24] Vgl. zu den Quellenangaben J. Knox, Marcion and the New Testament, Chicago 1942 (zitiert Knox mit Seitenangabe); L. Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai, GOF I, 8, Wiesbaden 1975 (zitiert Brade mit Seiten- u. Zeilenangabe).

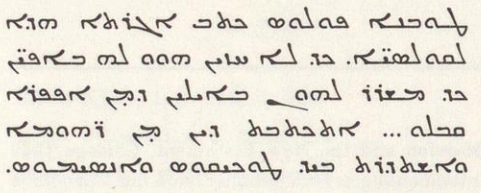
Galaterbrief

Theodoros bar Konai	markionitische Prologe
Brade, S. 244, Z. 47-50; S. 246, Z. 52f.; S. 248, Z. 64f.	Knox S. 169
	Galatae ... verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt ... temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circumcisionem verterentur. hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.

Philipperbrief

Brade, S. 272, Z. 44-48; S. 270, Z. 38 u. 42	Knox S. 170
	Philippenses ... accepto verbo veritatis perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos. hos apostolus conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.

Kolosserbrief

Brade, S. 278, Z. 20-22; S. 286, Z. 50f.	Knox S. 170
	Colossenses ... praeventi erant a pseudapostolis nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistulam recorrigit — audierant enim verbum ab Archippo... apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso.

Die ursprüngliche Funktion der markionitischen Prologe, einen Schriftenkanon zu begründen und zu rechtfertigen, ging in der Zeit nach Markion verloren[25]. Sie galten in den aufstrebenden exegetischen Disziplinen als Garanten zuverlässiger Nachrichten[26] zu den Entstehungsverhältnissen des Briefcorpus und waren deshalb als Einstieg in biblische Schriften geeignet. Für die Entstehung des ntl Kommentars als einer literarischen Gattung gaben sie das Gerüst ab und hinterließen ihre Spuren in den Werken griechischer[27], lateinischer sowie syrischer Theologen.

---

[25] Vgl. M. E. Schild, aaO S. 71ff; A. von Harnack, Markion, S. 133*.

[26] Vgl. M. E. Schild, aaO S. 71ff.

[27] Vgl. H. von Soden, aaO S. 342ff.; H. von Soden bietet 'orientierende Aufsätze über die Schriften' von Euthalius und Ökumenius. Auch hier scheint ein den markionitischen Prologen verpflichtetes Schema zugrundezuliegen. Denn als Charakteristikum aller Vorreden wird festgestellt: Am Anfang aller Vorreden sind Angaben über den Absendeort eines Briefes, die Beziehungen des Paulus zu einer Gemeinde und ihr Verhältnis zu Andersgläubigen zusammengezogen. Darauf folgt die summarische Inhaltsangabe zu einem Brief.

MITTEILUNGEN

III. NUBIOLOGISCHES COLLOQUIUM IN CHANTILLY

Die Gesellschaft für nubische Studien hielt vom 2. bis zum 6. Juli 1975 ihr drittes internationales Colloquium ab[1]. Das französische Organisationskomitee unter der Leitung von Jean Leclant (Paris) und Jean Vercoutter (Lille) hatte nach dem Kulturzentrum »Les Fontaines« zu Chantilly eingeladen. Es handelt sich um ein ehemaliges Rothschildschloß, in einem weitläufigen Park an einem kleinen See gelegen. Die ganze Anlage war einst Teil des Montmorency- und Condébesitztumes von Chantilly, das zuletzt dem Duc d'Aumale und jetzt dem Institut de France gehört. Das Kulturzentrum wird von den Jesuiten unterhalten, die das Rothschildschloß durch Anbauten und eine Kapelle erweitert haben. Hier finden sich eine umfangreiche Bibliothek (rund 600 000 Bände), Schlaf- und Eßräume, sowie Vortragssäle für Tagungen aller Art. Alle Teilnehmer lebten so an dem gleichen Platze. Da stets nur *ein* Vortrag gehalten wurde, war es möglich, ohne Schwierigkeiten sämtliche Veranstaltungen des Colloquiums zu besuchen.

Vom Mittwoch bis zum Sonnabend (2. bis 5. Juli 1975) wurde dergestalt ein reichhaltiges Programm abgewickelt. Auf der einen Seite berichteten die Ausgräber über ihre neuesten Funde, ergänzt durch von ihnen selbst oder ihren Schülern vorgelegte Studien zu einzelnen Objekten. Andererseits boten Gelehrte verschiedener Provenienz Arbeiten über bestimmte Aspekte der nubischen Geschichte und Kultur dar. Stand nach wie vor die christliche Zeit im Mittelpunkt der Bemühungen der Gesellschaft, so zeigten doch Vorträge wie derjenige P. Červiček's über die Chronologie der Felsbilder Nubiens das weite Spektrum der Beiträge auf diesem III. Colloquium. Es ist daher auch nicht möglich, alle Arbeiten in diesem Rahmen zu würdigen. Interessenten seien auf den geplanten Berichtsband verwiesen, der alle im Manuskript eingereichten Vorträge enthalten soll.

Mit besonderer Spannung wurden die Mitteilungen Martin J. Plumley's (Cambridge), des glückhaften Ausgräbers von Qaṣr Ibrim, erwartet und aufgenommen. Über Gräber und Skelettstudien in Dongola berichteten Tadeusz Dzierżykray-Rogalski und E. Prominska, während A. Vila archäologische Forschungen südlich des Kataraktes von Dal behandelte, Ch.

---

[1] Cf. C. Detlef G. Müller, Gründung der Gesellschaft für nubische Studien: II. Nubiologisches Colloquium in Warschau, in OrChr 57 (1973) 178-181.

Bonnet über neue Ausgrabungen in Kerma und Fr. Geus (Lille) über solche auf der Insel Saï Auskunft erteilten. F. Hinkel (Berlin) sprach über das wichtige Projekt einer archäologischen Karte des Sūdāns, das geeignet ist, Klarheit über den Umfang des archäologischen Erbes des Landes zu verschaffen. Außerhalb von Grabungsberichten oder über sie hinausgehend behandelten Probleme der nubischen Architektur und Kunst W. Godlewski (Baptisterien), R. Rostovska (Warschau; Ikonographie der nobadischen Laien), Erich Dinkler (Heidelberg; der sogenannte salomonische Knoten) und in den koptischen Bereich übergreifend E. Lucchesi Palli die Ikonographie des Adlers, Paul V. van Moorsel die Apsismalerei mit den vier geistlichen Tieren und die Comtesse Irene Danneskiold-Samsøe (Kopenhagen) den 23. Khoiak des koptischen Synaxariums mit seinen Darstellungen. William Y. Adams (Lexington/Kentucky) widmete sich einmal mehr der Keramikforschung.

Stefan Jakobielski (Warschau) zog bereits die Inschriften bei der Behandlung chronologischer Probleme der Wandmalereien aus Faras heran. W. H. C. Frend (Glasgow) informierte dann weiter über griechische liturgische Papyri aus Qaṣr Ibrim. C. D. G. Müller (Heidelberg) suchte aus der Malerei und der Literatur die Grundzüge der Frömmigkeit in der nubischen Kirche zu erheben, die Nobadien in engem Zusammenhange mit Ägypten zeigen. Martin Krause (Münster/Westfalen) behandelte Bischof Johannes III. von Faras und seine beiden Nachfolger, den insbesondere von St. Jakobielski behaupteten »Konfessionswechsel« abstreitend.

Über die Verwaltung der nubischen Königreiche und ihre Wirtschaft (den Unterschied zwischen Nord und Süd) sprach Laszlo Török (Budapest). Peter L. Shinnie (Calgary/Alberta) behandelte auf Grund seiner Entdeckungen als Ausgräber die Wirtschaft des mittelalterlichen Nubiens.

Eine Reihe von Vorträgen widmete sich ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Problemen. B. G. Trigger suchte den Begriff *Nubier* zu präzisieren. Werner Vycichl (Genf) legte in einer von den Anwesenden sehr positiv aufgenommenen Rede ethnographische und linguistische Tatsachen vor, die den reinen Ausgräbern neue Perspektiven eröffneten. R. Thelwall präsentierte einen neuen Klassifizierungsversuch der daju-nubischen Sprachen nach wortstatistischer Methode. Ch. Kuentz berichtete interessant über nubische Volkskunde. Th. Monod sprach über die Reise des Tunesiers Muḥammad ibn ʿAlī ibn Zain al-ʿAbīdīn[2].

Philae stand in zwei Vorträgen im Mittelpunkte: Tito Orlandi (Rom) behandelte die Geschichte der dortigen Mönche nach Papnute und Laszlo

[2] M. Gisard / J.-L. Bacqué-Grammont / Th. Monod, *Chaykh Muhammad, Fils de Zayn al-ʿAbidin de Tunis*. Le Livre du Soudan, Ivry-sur-Seine 1975.

Török (Budapest) die meroïtische Kammer in Philae (Personen und Ereignisse). Auch das Repertorium meroïtischer Epigraphik und die für 1976 in Toronto vorgesehenen meroïtischen Tage wurden übrigens von den beteiligten Herren und Organisatoren gewürdigt und annonciert.

A. J. Mills schließlich widmete sich dem Nubien des 3. Jahrtausends.

Diese Vorträge zeigten in ihrer Breite ein erfreuliches Interesse an den nubischen Studien im weitesten Sinne. Wie vorgesehen, wurden die Statuten der Gesellschaft für nubische Studien genehmigt und die Vorbereitungsarbeiten des Komitees unter der Leitung von Kazimierz Michałowski (Warschau) und der Mitarbeit von Jean Leclant (Paris), Jean Vercoutter (Lille), Erich Dinkler (Heidelberg; stellvertretend zunächst C. D. G. Müller) und Martin J. Plumley (Cambridge) sanktioniert. Die Gesellschaft bleibt ein loser Zusammenschluß der beteiligten Gelehrten ohne Mitgliedsbeitrag und festes Sekretariat. Neuzugänge bedürften allerdings der Gehmigung. In ähnlicher Weise hatte auch eine Diskussion über das Wesen der *Nubiologie* gezeigt, daß derartige Bemühungen verfrüht und sinnlos sind. Die geleistete Arbeit wird die *Nubiologie* definieren. In diesem Sinne wichtig waren auch die Überblicke über die *Nubiologie* im Studienangebot der Universitäten. Dabei zeigten sich mancherlei erfreuliche Einzelinitiativen in verschiedenen Ländern. Über die Archäologie hinaus soll jetzt auch im kanadischen Bunde die altnubische Sprache gepflegt werden, was in Heidelberg bereits vom Wintersemester 1973/74 bis zum Wintersemester 1974/75 in einem erstem Kurse geschah. Einige in Chantilly anwesende Herren aus dem Sūdān, die in Europa studieren, um dann zu Hause einmal maßgebliche Positionen einzunehmen, ermunterten zu Arbeiten im Sūdān. Der Archäologie und historisch-ethnologischen Studien stehen alle Möglichkeiten offen. Gelehrte und ihre Studenten sind jederzeit willkommen. Ali Osman rief in diesem Sinne am 5. Juli 1975 temperamentvoll zur ethnologischen Erforschung der Nubier auf. Allerdings zeigte es sich rasch, daß außer für vermögende Privatgelehrte die Möglichkeiten der Verwirklichung beschränkt sind. Geld- und Zeitmangel sind in unserer nicht gerade wissenschaftsfreundlichen Umgebung für manche interessierten Forscher unüberwindliche Barrieren. In diesem Zusammenhange zeigten sich auch tiefgreifende Unterschiede zwischen der orientalisch-abendländischen Auffassung von Wissenschaft einerseits und der unbekümmerten Gegenwartsgläubigkeit der Angloamerikaner selbst auf dem Boden der Archäologie. Prinzipiell sind aber Anfänge gemacht. Auch *Nubien* ist kein geschichtsloser Raum mehr und wird es trotz aller Schwierigkeiten in Zukunft noch weniger sein. Das unterstrichen auch der gedruckt vorgelegte Berichtsband aus Warschau und das

druckfertig von E. Dinkler aus Heidelberg vorgelegte Vantinimanuskript[2], das in Warschau in der Schreibmaschinenfassung vervielfältigt werden soll. Schließlich empfahl Ch. Kuentz sein Kairiner Dokumentationszentrum für die nubischen Studien, während Paul V. van Moorsel (Leiden) in der Zeitschrift »Orientalia« durch seine Berichte die in Gang befindliche Forschung vorstellt.

Es soll aber nicht vergessen werden, daß auch dieses Colloquium am Sonntag (6. Juli) durch eine Omnibusfahrt zu einem gesellschaftlichen Höhepunkte kam. Sie führte zu der weithin ruinösen Zisterzienserabtei Royaumont, der Kirche Saint-Leu-d'Esserent (12. Jahrhundert), der alten Königsresidenz Senlis, vorbei an der Abtei von Châalis nach Thiers sur Thève, wo in der »Tabatière« das Dîner genommen und diverse Trinksprüche ausgetauscht wurden. Man reiste anschließend zu dem berühmten Schlosse von Chantilly, wo Raymond Cazelles, sein liebenswürdiger Kustos, eine kurze Einführung gab, ehe man sich zu der Besichtigung zerstreute, mit der das Colloquium ausklang.

C. Detlef G. Müller

BERICHT ÜBER DEN WISSENSCHAFTLICHEN NACHLAß VON PAUL KRÜGER

Die Universitätsbibliothek der Westfälischen Wilhelmsuniversität in Münster hat den wissenschaftlichen Nachlaß von Dr. Dr. Paul Krüger in ihre Verwahrung übernommen, der einige Jahre einen Lehrauftrag für den Christlichen Orient an der katholisch-theologischen Fakultät wahrgenommen hatte und damit in der wissenschaftlichen Nachfolge bedeutender Männer dieses Fachs in Münster stand.

Der Nachlaß[1], der der UB Münster in sechs größeren Kartons übergeben wurde, enthält neben wissenschaftlichem Material im engeren Sinne auch Predigttexte von P. Krüger und die Korrespondenz, die er in den letzten Jahren mit verschiedenen Fachgenossen in aller Welt geführt hat. Daneben finden sich Mikrofilme, Photokopien und Exzerpte verschiedener syrischer Handschriften, Manuskripte von Einführungsvorträgen und ausgearbeitete Vorlesungsmanuskripte sowie Exzerpte und Zettel mit Stellen- und Seiten-

---

[2] Cf. Müller, l.c., p. 181.

[1] Frau Dr. U. Timp, Referentin an der UB Münster, hat einen vorläufigen Katalog des gesamten übergebenen Materials erstellt.

verweisen. Soweit wäre der Nachlaß nicht besonders erwähnenswert, wenn man davon absieht, daß er ein Beweis für großen Fleiß und unverdrossenes Arbeiten trotz vieler Schwierigkeiten und Hemmnisse unterschiedlichster Art ist, vor denen manch anderer schnell kapituliert hätte. Der Nachlaß ist deshalb bedeutend, weil er die ungewöhnlich große Anzahl von 13 druckfertigen Manuskripten von Büchern und Aufsätzen, teils in handschriftlicher, teils in maschinenschriftlicher Form enthält.

Drei Autoren gelten die unveröffentlichten Arbeiten Krügers vor allem: Narsai, Jakob von Serugh und Philoxenus von Mabbug. Narsai gelten: »Narsiana. Studien zur Christologie und theologischen Anthropologie Narsais« (91 S. masch.-schriftl.); »Die ersten Menschen im Schrifttume Narsais. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie« (144 S. masch.), und ein kurzer Aufsatz mit dem Titel: »Ein überarbeiteter Sermo im Schrifttum des Narsai«.

Das umfangreichste Manuskript, 265 S. handschriftlich, behandelt: »Das Bild der Gottesmutter im Schrifttume des Jakob von Serugh«. Diesem und dem dritten Autor galt auch das Interesse in: »Der Mensch und die erste Sünde in der Frühzeit des syrischen Monophysitismus nach Philoxenus von Mabbug und Jakob von Serugh« (masch.-schriftl. 146 S.). Das Manuskript: »Der erste Mensch, seine Erhöhung und sein Fall im morgenländischen Glaubensbewußtsein« (167 S. masch.-schriftl.), ist eine erweiterte und veränderte Fassung des vorhergenannten Werkes. Zu nennen ist auch der Aufsatz: »Erkenntnis Gottes nach Philoxenus von Mabbug«.

Neben der syrischen hat sich Krüger für die armenische Kirche interessiert. Unveröffentlichte Früchte seiner Arbeit sind: »Armenische Kirchengeschichte« (65 S. handschriftl.) und der Aufsatz: »Geburt der armenischen Renaissance«.

Abschließend seien noch Manuskripte zu verschiedenen mehr allgemeinen Themen aufgeführt: »Die orientalisch-katholischen Kirchen im Vorderen Orient« (97 S. masch. schriftl.); »Trennung und Einheit. Die mit Rom unierten und nicht unierten syrischen Kirchen im Überblick« (184 S. masch. schriftl.); »Kurze Bemerkung über die Probleme der nubischen Kirchengeschichte« (9 S. masch.-schrift.). Nachträglich wurde dem Nachlaß noch der Aufsatz: »Zwei unveröffentlichte mēmrē (sermones) de omni homine unter dem Namen mar(j) Jsaak (Isḥāq)« und ein kurzer Vortrag zum gleichen Thema durch Vermittlung von Herrn Prof. Dr. Aßfalg hinzugefügt.

Der Nachlaß steht der interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit in der UB Münster zur Einsichtnahme zur Verfügung.

Peter Heine

RECHERCHES SUR L'ORIENT CHRÉTIEN À L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

La Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain confère deux types de qualifications spéciales dans le domaine de l'Orient Chrétien : 1) les Licence et Doctorat en histoire du Bas Empire et du monde byzantin; 2) les Licences et Doctorats en Philologie et Histoire Orientales (groupe des langues orientales chrétiennes, ou groupe du monde byzantin). La diversification des diplômes permet d'organiser des programmes «à la carte», adaptés aux orientations scientifiques personnelles des étudiants. Les études de Licence durent deux ans; pour les entreprendre, il faut être porteur d'un diplôme correspondant à deux années d'études dans une université européenne (candidature en philologie, en histoire ou en archéologie, licence de la Schola Maior en théologie ou un diplôme équivalent).

Tous les programmes sont orientés vers la philologie des langues anciennes, la recherche et l'étude critique des sources de l'antiquité chrétienne orientale; le monde byzantin est abordé, selon les propres termes d'Ernest Stein, organisateur des études byzantines à Louvain, comme «la persistance de l'Antiquité dans le Moyen âge» (E. Stein, *Introduction à l'histoire et aux Institutions byzantines*, dans *Traditio*, 7 (1949-1951), p. 97).

Parmi les principales activités de l'école, il faut relever :

1° des éditions de sources orientales chrétiennes dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (C.S.C.O.), sous la direction du Professeur R. Draguet, dans les *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* (P.I.O.L.), sous la direction du R. P. de Halleux, et dans *Sources Chrétiennes* :

G. Garitte, *Expugnationis Hierosolymae a.d. 614 recensiones arabicae* (*C.S.C.O.*, Arab. 26-27 et 28-29), Louvain, 1973 et 1974;

G. Lafontaine, *La Version grecque ancienne du Livre Arménien d'Agathange. Édition critique* (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 7), Louvain-la-Neuve, 1973 (dissertation doctorale);

A. de Halleux, *Le Commentaire du Prologue johannique de Philoxène de Mabboug*, à paraître dans le C.S.C.O.;

G. Lafontaine, *La Version arménienne des Entretiens d'Aphraate*, en préparation dans le C.S.C.O.;

J. Mossay, *Grégoire de Nazianze. Discours 20 à 26. Editio minor* (en préparation dans *Sources Chrétiennes*).

2° la collaboration aux revues : *Le Muséon. Revue d'Études Orientales*, axée principalement sur l'Orient Chrétien (Rédaction : Prof. G. Garitte,

assisté de G. Lafontaine. Présidence : Prof. R. Draguet) et *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines* (Présidence et collaboration à la rédaction : Prof. J. Mossay). Viennent de paraître : G. Lafontaine, *Le Muséon. Tables générales des années 1932 à 1973*, Louvain, 1973, et Mme Lagarde, *Byzantion. Index général des années 1925 à 1960*, Bruxelles, 1975.

3° des recherches de philologie et d'histoire :

P.A. Yannopoulos, *La société profane dans l'empire byzantin des VII^e, VIII^e et IX^e siècles* (*Université Catholique de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie*, 6^e série, fasc. 6), Louvain, 1975 (dissertation doctorale);

M. Van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique* (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 10), Louvain-la-Neuve, 1975 (dissertation doctorale);

En préparation : F. Neyt, *La correspondance de Barsanuphe et Dorothée de Gaza. Edition critique*;

P. A. Yannopoulos, *L'hexagramme. Un monnayage byzantin du VII^e siècle*;

ainsi que des dissertations doctorales sur les sujets suivants :

1) Recherches sur les origines de l'hagiographie de Jean-Baptiste (U. Zanetti);

2) Les Vies anciennes de S. Athanase l'Athonite. Édition critique et commentaire (J. Noret);

3) Étude prosopographique de l'*Alexiade* d'Anne Comnène (B. Scoulatos);

4) Les panégyriques des apôtres attribués à Nicétas le Paphlagonien. Édition critique et commentaire (F. Lebrun);

5) La philosophie pratique de S. Basile le Grand (E. Sterpin).

6) Le Nil syriaque (P. Bettiolo);

7) Les Versions arabes du Nouveau Testament dans les Manuscrits du Sinaï (S. Arbache);

8) Les idées pastorales de saint Éphrem (J. Melki).

Guy Lafontaine

PERSONALIA

Kanonikus René Draguet, em. Professor an der Katholischen Universität von Louvain, Mitglied der Königlichen Akademie von Belgien, Generalsekretär des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium und Vorsitzender des Verwaltungsrates der Zeitschrift Le Muséon, feierte am 13. Februar 1976 seinen 80. Geburtstag.

Gérard Garitte, Professor für Armenisch, Koptisch und Georgisch an der Katholischen Universität von Louvain, wurde zum Membre adhérant der Société des Bollandistes, Brüssel, ernannt.

Joseph Vergote, Professor für Koptisch an der Katholieke Universiteit te Leuven, beging am 25. Oktober 1975 seinen 65. Geburtstag. Aus diesem Anlaß wurde ihm eine Festschrift »Miscellanea in honorem Josephi Vergote« (= Orientalia Lovanensia Periodica 6/7 [1975-1976] 635 S.) gewidmet.

François Graffin S.J., Professor für Syrisch am Institut Catholique, Paris, und Herausgeber der Patrologia Orientalis, vollendete am 1.1. 1975 sein 70. Lebensjahr. Als Festschrift ist eine Sondernummer der Zeitschrift Parole de l'Orient vorgesehen.

Simon Qauḫč'išvili, Professor für Griechisch am Orient-Institut zu Tbilissi, feierte am 18. Oktober 1975 seinen 80. Geburtstag. Seine zahlreichen Arbeiten befassen sich mit Werken der griechischen und byzantinischen Literatur, aber auch die Ausgabe wichtiger georgischer Texte, wie z.B. des großen Geschichtswerkes K'art'lis c'ḫovreba, wird ihm verdankt.

Privatdozent Dr. theol. Ernst Chr. Suttner, Würzburg, wurde am 20. Oktober 1975 zum o. Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien ernannt.

P. Dr. theol. Winfrid Cramer OSB, Abtei Gerleve, habilitierte sich im Fachbereich Katholische Theologie der Wilhelmsuniversität Münster und erhielt am 4. Mai 1976 die Lehrbefugnis für das Fach »Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie«. Thema der Habilitationsschrift: »Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Sicht«. — P. W. Cramer promovierte 1964 am Pontificium Athenaeum Anselmianum in Rom mit der Dissertation: »Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer« (= OrChrAn 173, Rom 1965), erwarb 1967 die Licence en Philologie et Histoire Orientales an der Katholischen Universität zu Löwen, war von WS 1968/69 bis SS 1971 als Professor extraordinarius für Sprachen und Geschichte des frühchristlichen Orients am Pontificium Athenaeum Ansel-

mianum in Rom tätig und hielt sich vom 1.10.1973 bis 30.9.1974 als Stipendiat der Görresgesellschaft zu Studienzwecken im Orient auf.

Dr. theol. Caspar Detlef Gustav Müller, außerplanmäßiger Professor für Kirchengeschichte insbesondere des Christlichen Orients an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg, wurde an die Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn berufen und am 8. März 1976 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt. Er wird ab Sommersemester 1976 im Rahmen des Orientalischen Seminars in Bonn das Fach »Sprachen, Literatur und Kirchengeschichte des Christlichen Orients« vertreten.

Frau Dr. phil. Gertrud Bauer, Tübingen, wurde zum 1. November 1975 als Referentin für Christlichen Orient an das Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beyrouth berufen.

P. B. Outtier OSB, Solesmes, verbrachte 1975, P. M. Verbeek O. Praem., Louvain, 1976 einen längeren Studienaufenthalt im Handschriften-Institut zu Tbilissi auf Einladung der Direktorin, Frau Prof. Elene Metreweli.

Dem bedeutenden Sprachwissenschaftler und Armenologen Professor Heinrich Hübschmann (gestorben am 20. Januar 1908) wurde das Heft 1 der »Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung« 89 (1975) als Sondernummer mit Beiträgen namhafter Armenologen gewidmet. Hübschmann hatte 1875 in der gleichen Zeitschrift nachgewiesen, daß das Armenische eine eigenständige Sprache im Kreise der indogermanischen Sprachen ist, und damit die sprachliche Stellung des Armenischen endgültig festgelegt.

Die Wiener Mechitharisten bereiten zum Gedächnis des 300. Geburtstages ihres Stifters, des Abtes Mechithar von Sebaste (7. Februar 1676 - 27 April 1749) eine Sondernummer ihrer Zeitschrift »Handes Amsorya« als Festschrift vor.

Das Kloster der Venediger Mechitharisten auf San Lazzaro wurde Anfang Dezember 1975 von einer Brandkatastrophe heimgesucht.

Julius Aßfalg

TOTENTAFEL

Dr. Paul Jungmann

Am 16.8.1975 verstarb in 4044 Kaarst 2 — Büttgen der Armenologe Dr. Paul Jungmann, Akademischer Rat i.R., an einem Herzversagen.

Am 13.3.1929 in Düsseldorf geboren, absolvierte er 1949 am Aloisiuskolleg (Human. Gymnasium) in Bad Godesberg. 1951 nahm er seine Studien an der Universität Bonn auf und durchlief nun — mit Unterbrechungen — einen ausgedehnten Studiengang an der Universität Bonn (1951-55, 1960-63) und in Paris (1955-60), wo er die École des Hautes Études, das Collège de France, die École nationale des langues orientales vivantes, das Institut Catholique und den Cours de théologie de l'Église Patriarcale Russe besuchte. Sein Studium wurde teils durch die Studienstiftung des deutschen Volkes (1955-57, 1962-63), teils durch eine Tätigkeit als Sprachlehrer oder Arbeit in Redaktionen finanziert. Seiner Begabung entsprechend wandte er sich dem Studium zahlreicher Sprachen und der Sprachwissenschaft zu, schon bald mit dem ausgesprochenen Schwerpunkt Armenisch. Mit der Promotion zum Dr. phil. am 30.1.1963 an der Universität Bonn beendete er den ersten Abschnitt seiner Ausbildung. Seine Dissertation »Der Gebrauch des bestimmten Artikels beim Substantiv im Altarmenischen« übersetzte er selbst ins Französische und veröffentlichte sie in RvÉtArm NS 1 (1964) und 2 (1965). Er widmete sie dem Andenken an G. Deeters († 1961), von dem er starke Anregungen empfangen hatte.

1963-64 verwaltete er die Stelle eines wiss. Assistenten am Sprachwissenschaftlichen Institut der Universität Bonn. 1964 erhielt er von der Deutschen Forschungsgemeinschaft ein Forschungsstipendium für eine Untersuchung über den Strukturwandel des armenischen Verbums. Studienreisen führten ihn zu den armenischen Gemeinden in Istanbul, Libanon und Jerusalem und 1964-65 wieder nach Paris, wo er 1965 das Diplôme d'Arménien am Institut Catholique erwarb. Ab 1.9.1965 war er wiss. Assistent am Sprachwissenschaftlichen Institut der Universität Bonn mit unbezahltem Lehrauftrag für armenische Sprache und Literatur. Im folgenden Jahr konnte er noch das Diplôme d'Arménien der École nationale des langues orientales vivantes in Paris erwerben. Im Wintersemester 1966/67 siedelte er an die Universität Bochum über, wurde am 23.1.1967 zum Akademischen Rat ernannt und kehrte im Sommersemester 1968 nach Bonn zurück, wo er weiter seinen Lehrauftrag wahrnahm, der mit dem Wintersemester 1970/71

endete. Sein Ansehen als Armenologe bewog die Akademie der Wissenschaften der Armenischen SSR, ihn als Gast zu einem längeren Forschungsaufenthalt (Februar bis April 1969) nach Erevan einzuladen. In diesen Jahren widmete sich Jungmann intensiv seinen vielfältigen Forschungsvorhaben, veröffentlichte eine Anzahl wertvoller Aufsätze und half mehreren Wissenschaftlern mit seinen gründlichen Kenntnissen der Armenistik bei deren Arbeiten, und das trotz einsetzender Krankheit, die zu seiner vorzeitigen Pensionierung am 31.3.1973 führte. Am 17.8.1975 erlag er, mitten heraus aus seinen Arbeiten, einem akuten Herzversagen.

Drei große Arbeiten hatte sich Jungmann vorgenommen, keine konnte er abschließen:

1. Armenisch-deutsches Wörterbuch mit etymologischen und analytischen Angaben;
2. Rückläufiges Wörterbuch der armenischen Sprache (ab 1970 in Zusammenarbeit mit J. J. S. Weitenberg);
3. Armenische Wortbildungslehre (als Habilitationsschrift vorgesehen, aber erst nach Vollendung des rückläufigen Wörterbuches zu beginnen).

Von diesen drei Projekten sind nur die Vorarbeiten zum rückläufigen Wörterbuch so weit gediehen, daß die Fertigstellung durch seinen langjährigen Mitarbeiter Weitenberg möglich erscheint, falls die Finanzierung gesichert werden kann. Hoffentlich gelingt wenigstens die Vollendung dieses einen Werkes, wenn uns schon der Tod Dr. Jungmanns die Hoffnung auf die beiden anderen, ebenso nötigen Arbeiten genommen hat! Der vorzeitige Tod Dr. Jungmanns ist für die deutsche, aber auch für die internationale Armenistik ein schmerzlicher Verlust[1].

[1] Für Informationen danke ich herzlich Frau Käthe Jungmann, Luisenstraße 42, 4044 Kaarst 2 — Büttgen, und Drs. J. J. S. Weitenberg, Mecklenburglaan 60, Bussum, Holland. Von Letzterem erscheint in der Zeitschrift ORBIS ein längerer Nekrolog mit der Bibliographie Dr. P. Jungmanns.

BESPRECHUNGEN

Julius Aßfalg - Paul Krüger (†), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975. Otto Harrassowitz. XXXIII+460 S. 16 Bildtafeln + 6 Karten. Kl.-8°, Leinen DM 64.-.

Wieviel wird hier von fleissiger Hand auf knappem Raum und mit genauen Angaben in diesem Wörterbuch gesagt, das sowohl dem Studenten wie auch dem gelehrten Orientalisten sich anbietet! Die Idee zu diesem Vademecum ging aus von Paul Krüger († 30.6.1975), einem Schüler von A. Baumstark und A. Rücker; er widmete sich sein Leben lang ostkirchlichen Studien. Eine Reihe von wertvollen Beiträgen wurden von ihm veröffentlicht, u.a. auch im OrChr. Meinem lieben Kollegen und Mitherausgeber des OrChr Julius Aßfalg ist es zu verdanken, dass die von Krüger begonnene Arbeit durch Gewinnung zahlreicher Mitarbeiter in mühsamer und sorfältiger Tätigkeit zu Ende geführt werden konnte, ein Vademecum, das man jedem Interessenten in die Hand geben kann. Lässt das Wörterbuch auch in weiser Beschränkung die griechische und die slavischen Kirchen unberücksichtigt, so wendet es sich um so intensiver dem christlichen Osten im engeren Sinne und seinen arabischen, armenischen, äthiopischen, georgischen und syrischen literarischen Schöpfungen zu. Es war eine gute Idee, auf S. XXVIf. in einer Umschrift mit lateinischen Buchstaben die Schriftzeichen der oben genannten Sprachen in alphabetischer Reihenfolge zu umschreiben; das wirkt sich aus bei der Anführung von Buchtiteln, Fachausdrücken und Eigennamen. Dann erst beginnt das eigentliche Wörterbuch mit seinen präzisen Literaturangaben S. 1-386. Es folgen übersichtliche Zeittafeln zur Geschichte der armenisch-orthodoxen und armenisch-katholischen Kirche, der georgischen, der koptisch-orthodoxen und koptisch-katholischen Kirche, sowie der melchitisch-orthodoxen und unierten Kirche und der 5 Teilkirchen der syrischen Christenheit. Auch das Register ist ausserordentlich genau und ergiebig. Den Schluss bilden 16 ausgezeichnete Bildtafeln und 6 Landkarten als Beigabe. Der Inhaltsreichtum des handlichen Lexikons in Kleinformat ist einfach staunenswert.

Joseph Molitor

Anna-Dorothee v. den Brincken: Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. Köln u. Wien: Böhlau 1973 (= Kölner Historische Abhandlungen. 22.), XII+551 S., 13 Abb. auf Tafeln, 1 Landkarte.

Das hier anzuzeigende Werk ist aus dem Interesse einer »Wahlkölnerin« (S. X) an den Patronen ihrer Stadt erwachsen, angeregt durch die Dreikönigslegende des Johannes von Hildesheim mit ihrem Exkurs über die Orientchristen, den die Verf. nach einer Reihe vorbereitender kleinerer Veröffentlichungen zur Chronographie des abendländischen Mittelalters (Lit.-Verz. S. 477f.) zu der im Titel des Buches genannten breiten Grundlage ihrer Untersuchung ausweitete.

Die in diesen abendländischen Quellen vollzählig genannten christlichen »Nationen« des Ostens gliedert die Verf. in ihrem Bemühen um Objektivität des Standpunktes (S. 15 unten)

nach ihrer jeweiligen Stellung zur vierten Reichssynode von Chalkedon (451). Dementsprechend behandelt das Kap. I (S. 15-177) als »Chalkedonenser« (den immer wieder verwendeten Begriff »orthodox« hätte die Verf. konsequenterweise ganz vermeiden sollen) die Griechen, Melkiten, Georgier, Alanen, Slaven, Christengruppen des Schwarzmeerraumes, Zentralasiens und des Maghreb, die »Mischlinge« lateinisch-orientalischer, bzw. griechisch-türkischer Provenienz, sowie schließlich mit einem gewissen Recht (da auch der Monotheletismus die christologische Position Chalkedons voraussetzt) die Maroniten. Weniger homogen ist das Kap. II (S. 178-367) zusammengesetzt: hier begegnen als »Nichtchalkedonenser« zunächst zutreffend die Armenier, Jakobiten, Kopten, Nubier und Äthiopier, sowie in ebenfalls vertretbarer Weise (S. 288) die Nestorianer einschließlich der innerhalb des behandelten Zeitraumes noch ganz zu diesen gehörenden Christenheit Indiens. Die in Kap. II, 9 erwähnten »Nikolaiten« und »Mandopoler« aber sprengen den am Chalcedonense orientierten Rahmen, und vollends die in Kap. II, 10-12 in ihrer Beziehung zum Orientchristentum genannten nichtchristlichen Gruppen, bzw. Religionen (wie Mandäer, Buddhismus, Konfuzianismus und Parsismus) wären sinnvoller zu einem eigenen Kapitel zusammengestellt worden. Ein weiteres Kap. (III: »Spalter und Klammer der Christenheit«, S. 368-419) untersucht die von den abendländischen Autoren im Osten vermuteten Gestalten des »Sergius monachus« und »Johannes presbyter« in der Geschichte ihrer Legendenbildung, sowie in einem Anhang besonders »die Heiligen Drei Könige als Vorfahren des Johannes presbyter«. Ein letztes Kap. (IV, S. 420-450) behandelt zusammenfassend »die orientalische Christenheit im Wandel des abendländischen Geschichtsbildes vom 12. bis 14. Jahrhundert« mit einer »Liste der wichtigsten Autoren« (S. 445-450), die in chronologischer Folge für die Jahre 808 bis 1404 insgesamt 151 Verfasser aufführt mit dem Titel ihrer Werke, ihrem Wirkungsland, ihrem Stand und einem Vermerk, ob sie selbst den Orient bereisten oder dessen Verhältnisse nur vom Hörensagen kannten. Das Werk beschließen thesenartig zusammengestellte »Ergebnisse« (S. 451-453), ein Exkurs über »das dritte Buch der Secreta Fidelium Crucis des Marino Sanudo und die Universalhistorien des Paulinus Minorita OFM« (S. 454-459), sowie Literaturanhang (einschließlich Abkürzungsverzeichnis, S. 460-501) und Register (S. 502-551). Abgerundet wird das Werk durch zwei Übersichtskarten (»Der Orbis Christianus des 12.-14. Jahrhunderts in abendländischer Sicht«; hier fehlt nördlich des nördlichen Hoangho-Bogens die S. 329 erwähnte Hauptstadt der Öngüt: Kosang/Olon-süme) und durch einen 13 Abbildungen enthaltenden Abbildungsteil. Zur Abb. 12 (Fresco des Johannes von Damaskus) sei ergänzt, daß dieser Theologe in der ostkirchlichen Ikonographie deshalb mit einem Turban dargestellt wird, weil er seiner Herkunft nach christlicher Araber (mit dem Namen al-Manṣūr b. Sarǧūn b. al-Manṣūr) war (Joseph Nasrallah, Saint Jean de Damas, Harissa 1950).

Ein in seiner Thematik so umfassendes Werk wie das vorliegende, in dem manches nur kurz angedeutet werden kann, wird nicht in allen Einzelheiten den kritischen Leser zufriedenstellen. Einige über das bereits Gesagte hinausgehende Bemerkungen seien deshalb hier angefügt:

Sehr umsichtig behandelt die Verf. das kaum mit letzter Konsequenz zu meisternde Problem der Orthographie orientalischer Namen im deutschen Text (über ihre Grundsätze gibt sie S. XII Auskunft). Das zum Ehrentitel gewordene »Rabban« (Nomen mit Suffix der 1. Pers. plur.) freilich enthält keine Vokallänge in der letzten Silbe: im Register (S. 540) und auf den dort angegebenen Seiten ist das Dehnungszeichen zu tilgen.

Zur Einführung des Christentums in Äthiopien/Aksum (S. 263) hat Franz Altheim (Geschichte der Hunnen, Bd 5, Berlin 1962, S. 157-180) eine spätere Datierung vorgeschlagen. Vgl. dazu die Kritik von Albrecht Dihle (Umstrittene Daten, Köln u. Opladen 1965) und die Entgegnung von Franz Altheim u. Ruth Stiehl (Die Araber in der alten Welt, Bd 4, Berlin 1967, S. 492-514).

Zu dem im Abendland gegen die Nestorianer vorgebrachten Vorwurf des Pelagianismus verweist die Verf. (S. 289) bei aller Kritik an ihm mit Recht auf »pelagianische Züge« im Nestorianismus. Dieser Vorwurf des Pelagianismus würde indessen durch den Hinweis darauf verständlicher, daß es gerade die für die abendländische Theologie grundlegende Erbsündenlehre war, welche die nestorianische Kirche (übrigens bis heute) verwarf, und daß man wohl daran dachte, daß die aus dem Abendland vertriebenen Pelagianer gerade bei Theodor von Mopsuestia Aufnahme gefunden hatten.

Auf S. 305 erklärt die Verf. das von Wilhelm von Rubruk bemängelte missionarische Versagen der nestorianischen Erzieher vornehmer Mongolen damit, daß letztere »religiös einfach indifferent waren«. Damit trifft sie m. E. nicht das Richtige. Die Mongolen nämlich waren gerade aus ihrer im Schamanismus verhafteten religiösen Grundhaltung heraus offen für alle Religionen, die den ganz auf die Bewältigung des Diesseits gerichteten Schamanismus um die transzendentale Komponente ergänzten (wie dann auch umgekehrt etwa christliche Mongolen im täglichen Leben weiterhin die vordergründigere Hilfe der Schamanen in Anspruch nahmen), ohne sich an eine dieser Religionen ausschließlich zu binden : eine eher als tolerant denn als indifferent zu bezeichnende Haltung.

Der von der Verf. (S. 309) hervorgehobene Bildungsstand der zentralasiatischen Nestorianer war »sehr beachtlich« doch nur in einem auf ihre Umwelt bezogenen, relativen Maße, schloß jedenfalls genauere Kenntnisse ihrer eigenen syrischen Kirchensprache nicht ein, wie die hier genannten Grabsteine von Semirjetschie zur Genüge zeigen (vgl. den von der Verf. zitierten Chwolson, a.a.O., S. 127f.).

Der Öngüt Marqōs (und spätere Katholikos-Patriarch Jahḇallāhā III.) war nicht ausdrücklich zum Metropoliten »von Peking« geweiht worden (so S. 310), sondern zum Metropoliten von »Kaṭai und Ōng« (d.h. für Nordchina und das Gebiet der Öngüt), was eine beabsichtigte Residenz in Peking nicht aus-, aber auch nicht notwendigerweise einschloß, zumal das christliche Dichtezentrum in diesem Jurisdiktionsbereich im Lande der Öngüt mit ihrer Hauptstadt Kosang/Olon-süme, dem Geburtsort des Marqōs, lag.

Daß Marco Polo in seinem Reisebericht die Nestorianer mit den Jakobiten zusammengefaßt habe (so S. 311 unten und entsprechend S. 312 oben), ist nicht wahrscheinlich, da er letztere in Yārkand und im Gebiet nördlich der Turfan-Oase ausdrücklich bezeugt, während er im übrigen unter Turko-Tataren stets erstere nennt.

Auf S. 316f. erwähnt die Verf. die Querelen, denen Johann von Montecorvino in China seitens der Nestorianer ausgesetzt war, und spricht *dann* auch von seinem Erfolg, den (zuvor nestorianischen) Öngütherrscher Georg für die römische Kirche gewonnen zu haben. Wir wissen aber, daß diese Union unter den Öngüt auf heftigen Widerstand stieß und den Tod Georgs nicht überlebte; und es ist zu fragen, ob es nicht gerade dieser »Erfolg« Johanns war, der (erst dann !) auch in Peking die Feindschaft der Nestorianer weckte.

Hülägüs Feldherr Ketboġa wird (S. 328 oben und S. 416) mit Hethum ohne weiteren Kommentar als Uigure bezeichnet. In Wirklichkeit war er wohl Naiman (H. H. Howorth, History of the Mongols, Bd 1, London 1876, S. 210 u.ö.).

Auf S. 328f. werden die Verbindungen christlicher Prinzessinnen aus dem Stamme der Keräit mit dem Herrscherhause des Dschingis-Khan herausgestellt. Fraglich ist in diesem Zusammenhang jedoch, ob auch christliche Frauen Möngkes aus diesem Stamme kamen : Oghul Gaimisch jedenfalls war Fürstentochter der Oirat (Howorth, Mongols I, S. 682 u. 726 zu S. 170).

Die indische Thomas-Tradition (S. 337ff.) wird von der Verf. zu unkritisch referiert. Der im Namen des Königs Gundaphar ruhende »historische Kern« der Thomas-Legende würde sich auf

das *nordwestliche* Indien beziehen. Wenn es (S. 338 oben) »als sicher (gilt), daß das Christentum sehr früh nach Indien kam«, so trifft diese Feststellung zu, wenn sie die frühen Nachrichten über ostsyrische Mission an den Küsten *Süd*-Indiens meint (so richtig S. 349): das Indien des Thomas und dasjenige der ältesten auf dem Subkontinent nachweisbaren Christenheit sind also zwei ganz verschiedene (und auf ganz verschiedenen Wegen, zu Lande, bzw. zur See) vom ostsyrisch-persischen Raum her zu erreichende Gebiete.

Das ausführliche Literaturverzeichnis enthält insgesamt etwa 850 (unter »Quellen« allein an die 250) Titel. Vollständigkeit und letzte Konsequenz bei der Auswahl müssen angesichts eines so weit gefaßten Themas immer ein unerreichbares Ziel bleiben. Immerhin vermißt man Martin Krause, »Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, neue Quellen und Probleme« (in dem unter Moorsel von der Verf. zitierten Sammelband »Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit«; Anfänge eines nubischen Christentums *vor* Justinian, vgl. S. 244) und (neben der herangezogenen älteren Arbeit von Lemmens, Heidenmission, die nun vorliegende jüngere von:) Christian W. Troll, »Die Chinamission im Mittelalter«, in: Franziskanische Studien, Bd 48 (1966), S. 109-150; Bd 49 (1967), S. 22-79. — Kenneth Scott Latourette wird in seiner (gerade um den Zentral- und Ostasien behandelnden Teil) gekürzten deutschen Übersetzung zitiert: hier hätte das englische Original genannt werden sollen (»A History of the Expansion of Christianity«, London 1937ff.). Das Werk von Yoshirô Saeki, »The Nestorian Documents and Relics in China« liegt seit 1951 in einer wesentlich erweiterten Neuauflage vor. Nicht einzusehen ist dagegen die Nennung von Jensens »Altarmenischer Grammatik«, da entsprechende Hilfsmittel für die anderen christlich-orientalischen Sprachen unerwähnt bleiben.

Die hier angemeldete Kritik betrifft Einzelheiten; insgesamt ist der Verf. eine ihrem Thema und dessen Behandlung nach umfassende Arbeit gelungen. Gedacht als »Beitrag zur Geistesgeschichte des Abendlandes«, nicht als eine »orientalistische Studie« (S. IX), ist sie letzteres nun doch, da dem Ostkirchenhistoriker (wie es beispielhaft etwa die nubische Kirchengeschichte erweist) oftmals die nur spärlichen Quellen allein aus abendländischer Feder fließen (der Verf. ist das auf S. 13 unten bewußt!). Gerade aus diesem Grunde stimmt man der Verf. gerne zu, wenn sie (S. X) eine Fortsetzung ihres Themas über den hier gesetzten Zeitpunkt hinaus für wünschenswert hält. Ernst Benz (»Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart«, Freiburg u. München 1952) hat die Erfüllung dieses Wunsches teilweise und in engerem Rahmen (die Chalkedonenser betreffend) vorweggenommen. Indessen warten etwa die Reise- und Erlebnisberichte abendländischer Orientreisender der frühen Neuzeit (wie die eines Hans Dernschwam, Salomon Schweigger und Michael Heberer im 16. Jahrhundert) auf eine der vorliegenden Arbeit vergleichbare zusammenfassende Auswertung ihrer Nachrichten auch über die nichtchalkedonensischen Christen.

Wolfgang Hage

Klaus Kreiser - Werner Diem - Hans Georg Majer (Hrsg.), *Lexikon der islamischen Welt*, 3 Bände, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, W. Kohlhammer, 1974, 210+212+192 S. (= Urban-Taschenbücher, 200), DM 36,—.

»Das Lexikon der islamischen Welt entstand aus der Zusammenarbeit von rund hundert Fachleuten aus über zwanzig Ländern — Islamwissenschaftlern, Historikern, Linguisten, Kunsthistorikern, Geographen, Politologen und Vertretern anderer mit dem Islam in Vergangenheit und Gegenwart befasster Richtungen. Die Artikel behandeln u.a. Religion, Recht, Philo-

sophie, Geschichte, Völker, Sprachen, Literaturen, Kunst, Musik, Geographie, die Geschichte der Medizin, Mathematik und Naturwissenschaften, die islamischen Dynastien, die Rolle des Islams in der gegenwärtigen Staatenwelt, Volkskunde, Realien und Alltagsleben. Weitere Beiträge sind der Begegnung des Islams mit andren Kulturen, dem morgenländisch-abendländischen Beziehungen, der Stellung der Christen und Juden im Islam und aktuellen politischen und sozialen Fragen gewidmet. Islamkundliche und islamsprachliche Kenntnisse sind für das Verständnis nicht erforderlich«. (S. 5) Wichtige Begriffe werden (in Umschrift) auch arabisch, bzw. türkisch und persisch wiedergegeben. Sekundärliteratur in europäischen Sprachen, vor allem Artikel aus der EI, wird am Ende der Artikel angeführt. Hinsichtlich des christlichen Orients ist besonders der Artikel »Christen« von J. Aßfalg (I, S. 124-131) hervorzuheben. Christliches weiter noch in kurzen Artikeln wie Bibel, Kreuzzüge, Mission, Päpste. Das von drei jungen Münchener Orientalisten herausgegebene Lexikon ist sehr geeignet, einen weiteren Leserkreis zuverlässig über die islamische Welt zu informieren.

Adelbert Davids

Pro Oriente. *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche*, Innsbruck - Wien - München, Tyrolia-Verlag, 1975, 267 S., DM 34.—.

Nunmehr seit zehn Jahren besteht unter dem Vorsitz des Wiener Erzbischofs, Franz Kardinal König, der Stiftungsfonds Pro Oriente, der sich zum Ziel gesetzt hat, »durch Förderung wissenschaftlicher Forschung sowie einschlägiger Publikationen und Kontakte aller Art zur besseren Kenntnis des europäischen Ostens beizutragen, insbesondere um damit auch der Verständigung zwischen den Christen des Westens und des Ostens zu dienen« (aus dem Stiftungsbrief). Bei dieser Gelegenheit wurde vorliegender Band herausgegeben, in dem ausser Dr. Th. Piffl-Perčević und DDr. Fr. Kardinal König besonders die Gründungsmitglieder Msgr. Prof. O. Mauer (gestorben am 3. Oktober 1973) und Dr. O. Schulmeister (Chefredakteur der Tageszeitung »Die Presse«) Entstehungsgeschichte und Zweck der Stiftung nachgehen. Neben zahlreichen internationalen ökumenischen Symposien, theologischen Tagungen, Vorträgen, Festakten, und einem ersten ekklesiologischen Kolloquium (1974) sind bereits drei grosse Theologische Konferenzen gehalten worden, deren Akten, meistens aus Zusammenfassungen der Referate und der Diskussionen bestehend, hier veröffentlicht werden. Es sind diese: Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche (6. bis 7. März 1970), Das Petrusamt in ökumenischer Sicht (13. bis 14. November 1970); Christus und seine Kirche — christologische und ekklesiologische Aspekte (23. bis 24. April 1971). Die sehr ausführliche Dokumentation, in der besonders auf die Beziehungen zu den Orthodoxen und zu den altorientalischen Kirchen eingegangen wird, ist vom Generalsekretär der Stiftung, Dkfm. A. Stirnemann, zusammengestellt. Offizielles Publikationsorgan der Stiftung ist die Zeitschrift »Wort und Wahrheit« (Freiburg-Wien, Herder).

Adelbert Davids

Arthur Vööbus, Discoveries of Very Important Manuscript Sources for the Syro-Hexapla. Contributions to the Research on the Septuagint (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile 20), Etse, Stockholm 1970, XI+52 S., $ 4.00.

Arthur Vööbus, The Hexapla and the Syro-Hexapla. Very Important Discoveries for Septuagint Research (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile 22), Etse, Stockholm 1971, XIII+100 S., $ 2.50.

Die Hexapla des Origenes, das bedeutendste bibelkritische Werk des Altertums, ist leider nicht erhalten. Auch die Syro-Hexaplaris, die für eine Rekonstruktion der von Origenes hergestellten Bearbeitung des Septuagintatextes unschätzbaren Wert besitzt, ist nur zu einem Teil bekannt. Daher wird jeder, der an Septuagintastudien oder auch nur an der syrischen Bibel interessiert ist, begierig nach den beiden von Vööbus vorgelegten Schriften greifen, sobald er ihre sehr verheißungsvollen Titel liest.

In *The Hexapla* wendet Verf. sich jedoch zunächst ganz allgemein der Hexapla zu und trägt alles Wissenswerte zum Charakter ihrer einzelnen Kolumnen und zum Erhaltungszustand der origeneischen Rezension in der 5. Kolumne zusammen (1-31). Danach diskutiert er Herkunft, Zeit, Vorlage, Gestalt, Rolle und Erhaltungszustand der Syro-Hexaplaris (33-65). Nur die Seiten 67 bis 80 widmet er dem neuen Quellenmaterial. Er beschreibt den sehr langen Weg der Wissenschaft und sein eigenes entsagungsvolles Suchen »in heat, thirst and fatigue« (69 = *Discoveries* 2) bis zur Auffindung des Ms. Midyat Abdullah Gülçe 1 (Diese am richtigen Ort nicht genannte Bezeichnung trägt der Kodex nach *Discoveries* 2). Der Fund ist tatsächlich wertvoll: Die 182 erhaltenen Folioblätter eines nach Verf. im 12. Jahrhundert in ungewöhnlichem Serto geschriebenen Kodex bieten den bisher großenteils nicht bekannten syro-hexaplarischen Text von Gen 32,9 bis Deut 32,25a, versehen mit sehr umfangreichen textkritischen Angaben. Leider bin ich vergeblich der Aufforderung nachgekommen: »See the facsimile at the end of this study« (73 Anm. 1). Die Kolophone (74-78 syrisch mit Übersetzung) lassen erwarten, daß die syrische Übersetzung auf sehr guten griechischen Handschriften basiert. Das zeigt auch die knappe Auswertung von Deut 32,8-14.

In *Discoveries* legt Verf. — immer mit Hinweisen auf vorhandenes Material verquickt — neue Handschriften vor, die entweder Bekanntes bestätigen oder Unbekanntes ans Licht bringen. Für Jes 27,10-65,20 kann er das Ms. Jerusalem St. Mark 1 aus dem 8. Jahrhundert anführen, für Esr und Tob drei neue Handschriften. In liturgischen Büchern fand er »a surprisingly large number of lessons taken from the Syro-Hexaplaric version« (22), darunter erstmals bedeutende Teile der Genesis und einige atl. Cantica wie etwa Deut 32,1-43. Ferner entdeckte er neue Handschriften exegetischen und patristischen Inhalts, die syro-hexaplarische Texte enthalten und hexaplarische Lesarten notieren.

Verf. legt wichtiges Material vor. Die berechtigte Entdeckerfreude sollte jedoch nicht zu Weitschweifigkeit, überflüssigen Querverweisen und dauernden Wiederholungen verleiten. Es wäre sinnvoll gewesen, die beiden Schriften zu einer einzigen zu verarbeiten. Das war möglich, da das gesamte Material vorlag; denn nach *Discoveries* 2 Anm. 1 wurden beide Schriften gleichzeitig gedruckt. Allein dadurch hätten sich — sehr zum Vorteil der Darstellung — die zahlreichen, teils wörtlichen Dubletten vermeiden lassen. Das verhältnismäßig spröde Material wäre leichter überschaubar geworden, wenn es in Übersichtstabellen geordnet worden wäre, die zu jeder genannten Schriftstelle die bekannten und neuen Quellen angeführt hätten. Diese Schriftstellen hätten wenigstens in einem Index erfaßt werden müssen.

Winfrid Cramer OSB

Robert Murray S.J., *Symbols of Church and Kingdom. A study in early syriac tradition*, Cambridge University Press, London 1975, xv+394 S.

Im Anschluß an H. Rahner[1], daß eine vertiefte Reflexion über die Natur des theologischen Ausdrucks selbst die ekklesiologischen Fragen fördern kann, versteht R. Murray seine vielseitig informierende Studie als ein Angebot zum Nachdenken über das ekklesiologische Sprachgut der syrischen Kirche, deren Eigenart es ist, eine in Bilder gehüllte Theologie zu entfalten. Abgesehen von zwei älteren Arbeiten, C. Eirainer[2] und E. Jarjour[3], die nach dem heutigen Stand der Forschung eine unzureichende Textgrundlage haben, ist das Buch von R.M. die erste ekklesiologische Darstellung mit dem Versuch durch Quellenstudien, so weit dies im ersten Anlauf möglich war, das sprachlich schwer zugängliche Gelände etwas durchsichtig zu machen.

R.M. gibt zu bedenken, daß die Ekklesiologie als formales Studienobjekt auch im Abendland erst später aufgegriffen wurde, so daß es verständlich erscheint, daß in der frühen syrischen Kirche noch viel weniger systematische Kirchentraktate vorhanden sind, obwohl es in ihr ein ausgeprägtes Kirchenverständnis gibt. Aber die andere Mentalität führt zu anderen Ausdrucksweisen. Das abendländische Denken strebt nach einer logischen Ordnung und Festlegung; der semitische Autor umkreist sein Thema in komplexer Weise in Bildern; die Schärfe des Gedankens wird vornehmlich im antithetischen Vergleich herausgearbeitet.

Da die theologische Erschließung der syrischen Kirchenväter noch in den Anfängen steckt und noch keine kritischen Studien über literarische Formen, Bilder und Typologien vorliegen, greift R.M. zur Erhellung der Ekklesiologie einige symbolische Ausdrücke für Christus und die Kirche heraus. Er »beschränkt« sich dabei auf die frühesten syrischen Schriften bis vor der Trennung im 5. Jh. und bewältigt mit diesem Durchblick eine immense Stoffülle, da jede Quelle für sich gesondert schon vielfältige Spezialstudien erfordern würde, deren Durchführung R.M. keineswegs anstrebte, Wohl aber weist er immer wieder auf Desiderata hin. Das Hauptmaterial liefern die Schriften Aphraat's und Ephräm's. R.M. umreißt seine Methode so, daß er die einzelnen Belege sammelt, sie untereinander vergleicht und in Referenz zur Bibel setzt. Die angewandte Methode wäre im Einzelnen zu diskutieren.

Der Einleitungsteil (S. 1-40) orientiert über die frühe christlich-syrische Literatur und erörtert dabei die vieldiskutierte Frage über den Ursprung des syrischen Christentums, die nach Abwägung der verschiedensten Thesen nach wie vor im Dunkel bleibt. Als Hintergrund der frühen Literatur wird auch das christliche Bildungswesen beleuchtet. Wir erfahren, daß die Adiabene ein Hauptzentrum christlicher Konsolidation war. Die christliche Schule von Nisibis, der Heimat Ephräms, war wahrscheinlich nach dem Vorbild jüdischer Akademien errichtet. Dies läßt sich schon sprachlich erkennen. Die Mitglieder der christlichen Schule bildeten eine »Gemeinschaft« — *knūšyā*. Die gleichen Radikale hat das Wort »Synagoge« — *knūštā*.

Der Schwerpunkt des Buches, der I. Hauptteil (S. 41-276) stellt den in Bilder und Symbole eingekleideten ekklesiologischen Sprachgebrauch unter folgenden Wendungen vor: »Das Volk und die Völker«, »Der Leib Christi«, »Der Weingarten«, »Die Traube«, »Der Lebensbaum«, die

---

1 *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, S. 8.
2 *Der hl. Ephräm der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten 1889.
3 *Doctrina Sancti Ephraem de Ecclesia Christi*, Roma 1922/23.

»Kirche als Braut und Mutter«, »Der Fels« und »Das Haus auf dem Felsen«, »Die pilgernde Kirche«. Die bekannten Bilder lassen eine ungewöhnliche Vielschichtigkeit mehr erahnen, als daß sie im Einzelnen am Text auf ihre Bedeutungsfülle hin sauber und nüanciert entfaltet wird. Immerhin liefert die Studie wertvolle Einsichten. Instruktiv sind z.B. die Beobachtungen über das Weinsymbol. Mit der durchgehaltenen Metapher des Pflanzens wird die Weinsymbolik zum Ausdruck für die ununterbrochene Kontinuität eines historischen und heilsgeschichtlichen Prozesses, der sich nicht in der Antithese Israel-Kirche erschöpft, sondern im weiterentwickelten poetischen Bild zum Ausdruck der Synthese wird als Fürsorge und Treue Gottes für alle Menschen. Der gleiche Symbolkomplex spiegelt auch die Lehre der Kirche als Leib Christi wider und ist ein Bild für die Beziehung der Kirche zu Christus in ihren verschiedenen Formen, passiv und aktiv, eine Aussage über die göttliche Initiative und Gnade und die Art des menschlichen Einsatzes in der Kirche. Gerade in diesem Teil des Buches werden die Quellen für die Idee der Einheit und für das *Mysterium Ecclesiae* freigelegt.

Unter den vielfältigen Aspekten der Symbolsprache verdient eine bemerkenswerte Deutung über den heilsgeschichtlichen Anlaß hervorgehoben zu werden. Im Gegensatz zur androgynen Theorie versteht Ephräm die Mißachtung des Gebotes als unmittelbaren Übergang vom status der Kindheit (= Unschuld) zur vorzeitigen Reife mit raschem Altern und steht hier mit Irenäus in Verbindung. Der gleichlautende Kommentar zur Genesis bei Irenäus und Ephräm ist nach R.M. eine Mahnung, daß die augustinische Lesart der Genesis im Lichte von Paulus kein Monopol in der christlichen Theologie habe (S. 301-6). Die hiermit aufgewiesene Tradition ist somit ein weiteres Band zwischen Ost- und Westkirche.

Der II. Hauptteil widmet sich spezieller der Frage nach den Quellen (S. 277-347). Drei Einflußströme springen ins Auge: Auf Grund exegetischer Arbeitsweise und haggadischem Erzählstoff in erster Linie die jüdische Tradition; dann das griechisch-lateinische Christentum, wenn auch im semitischen Gewand, da die Technik der *Testimonia* beweist, wie gut die Tradition bekannt war, desgleichen die exegetische Form der Typologie. Dazwischen liegt der Einflußstrom der Judenchristen.

Der gelehrte Apparat dokumentiert den vertrauten Umgang mit den Quellen und kritische Behandlung der Fachliteratur, so daß man hier aufschlußreiche Urteile und scharfsichtig Probleme signalisiert findet, z.B. wird zur ersten englischen Übersetzung mit Kommentar der Schrift Aphraats von J. Neusner 1971 (S. 42f. Anm. 5) angemerkt, daß die Auswahlübersetzung die bezeichnenden Aspekte über die Art der *Testimonia* verdunkelt, nämlich die Frage nach der Tradition als solche und die theologische Argumentation in sich selbst.

Ein Anhang (S. 349-363) mit Übersichtstabellen der christologischen und ekklesiologischen Bezeichnungen in den behandelten Schriften mit ihren Refenrenzen in AT und NT, gut aufgeschlüsselte Bibliographie (S. 364-76) und Indices (S. 376-94) erleichtern das Eindringen in das reiche Stoff- und Problemgebiet.

Das Anliegen dieses Buches, daß die syrische Patristik zu einem genuinen Kirchenverständnis hinführen kann, da ihre prägnanten und suggestiven Bilder nichts festlegen oder ausschließen, wird vom Verf. mit Nachdruck vertreten. Denn ein Grundproblem der Ekklesiologie ist nach ihm, wie sich eine allgemein verbindliche Einheit formulieren läßt, die zugleich den Pluralismus der authentischen Kirche respektiert. Hier könnte die syrische Patristik Anstöße geben, die insbesondere in ihrem subtilen Dichter-Theologen Ephräm sprachlich offen bleibt, was immer ein Zeichen von Fülle und Reichtum ist, Eigenschaften, die diese Arbeit kennzeichnen.

Margot Schmidt

Riccardo Terzoli, *Il tema della beatitudine nei padri siri.* Presente e futuro della salvezza, Brescia, Morcelliana, 1972, 210 S. (= Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Ricerche di Scienze Teologiche, 11).

Die Untersuchung von R. Terzoli zu wichtigen Themen wie Glückseligkeit, Reich, Leben, Brautgemach, Ruhe befasst sich mit Dokumenten aus der syrischen Literatur der ersten vier Jahrhunderte. Auch ursprünglich griechisch verfasste Werke werden berücksichtigt. Es werden das koptische Thomasevangelium, die Oden Salomons, die Thomasakten, Aphraates, Ephräm (der armenische Ephräm nach lateinischen Übersetzungen), Qurillona und der Liber graduum befragt. Zum Vergleich werden kurz einige Autoren aus der »nicht-syrischen« Literatur herangezogen: der zweite Klemensbrief, Papias, Tatianos, Justinos, Theophilos von Antiocheia, Eirenaios. Terzoli kommt zum Ergebnis, dass, wie verschieden auch der Sitz im Leben seiner Quellen ist, die Glückseligkeit bei den Syrern durchgehend den Zustand nach dem Tode bezeichnet, und dass die heutige Weltzeit sodann meistens negativ beurteilt wird. Eine im metaphysischen Sinne »dualistische«, vielleicht aus hellenistischem Einfluss erklärbare Tendenz ist besonders in den Thomasakten bemerkbar, während ein mehr aszetisch-eschatologischer Einschlag bei dem paulinisch denkenden Aphraates verzeichnet wird. Wohl unter jüdisch-mesopotamischem Einfluss stehen die Oden Salomons und Qurillonas für eine sakramental-liturgische Auffassung, nach der das Paradies für den durch Christus erlösten Menschen schon Wirklichkeit ist: Vollkommenheit und Glückseligkeit — eschatologisches Paradies — bedeuten eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand Adams. Ephräm versucht eine Synthese der verschiedenen Traditionen, während der aszetisch-rigoristische Liber graduum den Paradieseszustand Adams nur den schon jetzt in der mystischen Schau befangenen Vollkommenen zuspricht. Von den »nicht-syrischen« Autoren haben Tatianos und Theophilos die meisten Anklänge an die syrischen Traditionen. Besonders hervorzuheben ist, dass die Syrer hinsichtlich der Eschatologie nicht Gott oder den Vater, sondern ausschliesslich die Beziehung zum Erlöser ins Auge fassen. Zum von Terzoli behandelten Thema könnte jetzt herangezogen werden: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom.* A Study in Early Syriac Tradition, London 1975.

Adelbert Davids

Dirk van Damme, A Short Classical Armenian Grammar, University Press Fribourg/Switzerland, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1974, 60 S., DM 12.— (= Orbis biblicus et orientalis. Subsidia didactica1).

Für die Einführung in das Altarmenische steht gegenwärtig nur die »Altarmenische Grammatik« von H. Jensen (Heidelberg 1959) zur Verfügung, die aber wegen ihrer Weitläufigkeit für Anfänger unübersichtlich und zudem ohne den dazugehörigen Index kaum zu benützen ist, der seinerseits wieder in das Wörterverzeichnis der »Altarmenischen Chrestomathie« von H. Jensen (Heidelberg 1964) eingearbeitet ist. Das praktische »Altarmenische Elementarbuch« von A. Meillet (Heidelberg 1913) ist leider nicht mehr aufgelegt worden. So ist man für diese für Anfänger gedachte altarmenische Kurzgrammatik besonders dankbar.

Dirk van Damme, Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Sprachen des Christlichen Orients an der Universität Freiburg in der Schweiz, hatte 1970 als Privatdruck bereits einen Vorläufer dieser Kurzgrammatik, das »Rudimentarium Haicanum« (50 S.) heraus-

gebracht. Rezensent hat nach diesem »Rudimentarium« an der Universität München 2 Anfängerkurse mit bestem Erfolg abgehalten. Die Studenten fanden sich sehr rasch in dem Büchlein zurecht und durch die darin enthaltenen Hinweise auf die Grammatiken von Meillet und Jensen auch leicht den Zugang zu den größeren Werken. Ich zweifle nicht, daß die vorliegende verbesserte und erweiterte englische Fassung noch bessere Dienste beim Anfängerunterricht leisten wird.

Dem Verf. ist es gelungen, alles wirklich Wichtige knapp zusammenzufassen und übersichtlich — auch in typographischer Hinsicht — darzustellen. Das 2-seitigeInhaltsverzeichnis in der Mitte des Buches ermöglicht rasches Auffinden der gewünschten Abschnitte und ersetzt weitgehend ein Register. Die Einteilung des Stoffes ist sehr praktisch : Vor dem Inhaltsverzeichnis stehen Lautlehre und Nomen, hinter dem Inhaltsverzeichnis Verbum, Syntax und zwei Register. Das 1. Register (S. 52-55) enthält die in der Grammatik vorkommenden armenischen Wörter und auch die Kasusformen der Pronomina, für die der Anfänger besonders dankbar sein wird. Ebenso brauchbar ist auch das 2. Register »Index of endings« (S, 55-60), ein rückläufiges, also nach den jeweils letzten Buchstaben geordnetes Verzeichnis der Endungen, das die Bestimmung aller Nominal- und Verbalformen ermöglicht. Dabei ist die Fülle des auf 60 S. zusammengedrängten Materials ganz erstaunlich, wie bei der Lektüre auch schwierigerer armenischer Texte immer wieder festgestellt werden konnte. Um den Anfängern die Benutzung noch mehr zu erleichtern, füge ich einige Vorschläge zur Verbesserung und vor allem zur Ergänzung an, wo mir solches wünschenswert scheint : Um Raum zu sparen, gebe ich die Seite und nach dem Komma die jeweils am linken Rande bezeichneten Abschnitte :

S. 4, Zl. 12 und S. 5, Zl. 5 : l. (= lies !) second
S. 5, Zl. 1 : The Alphabet : + (= füge hinzu !) M 9 J 9-20
S. 5, Zl. 4 : l. *երկաթագիր*
S. 8,2 : ult(ima) : l. M 27 J 35. 51-56
S. 8,3 : Die Regel für *ṙ* vor n ist zu allgemein gefaßt. Vergl. S. 15,2 *գարնան* 'des Frühlings' usw.
S. 10,2 : l. have a L. sg. in-*ի* :
S. 10,2 : st(att) 'evening' l. 'night'
st. 'chapter' l. 'number'
S. 10,3 : l. have a L.sg. in-*ոջ*, with an Ab.sg. in-*ոջէ*.
S. 10 füge an : 10,4 Some adjectives have a L.sg. in-*ուն* (see p. 24, 2+3).
S. 10,5 am Ende : hier wäre noch ein Hinweis auf *աստուած*, *աստուծոյ* 'Gott' M 26 Anm.4. J 44 erwünscht.
S. 12,2 : l. ... have the Ab.sg. in-*ու(է)*
S. 12,2 : st. *դաո* l. *դաս*
S. 13,1 : st. *գարանէ* l. *գառանէ*
S. 13,2 ult. : l. 'antichrist'; st. 'edge' l. 'shore, coast'
S. 13,3 ult. : l. *գերութիւն*, *գերութեան*
S. 14,2; 14,3; 14,4; 14,5 : l. Sg.N.A.
S. 14,5 : l. G.D.L.
S. 15,2 : bei dem Abschnitt über die Jahreszeiten + M 59 g J 144 Bem. 2
S. 16,4 : st. *ոտայ* l. *ոտից*
st. *ոտաւք* l. (*ոտեաւք*) J 146
S. 17,3 : ult. : + I. *կանանքք տիկնանքք աղախնանք ք*
S. 17,5 : + J 164
S. 22,4 : l. N.A.

S. 24,1 rechte Spalte : st. *իմեք* l. *իմիք*
S. 24,2 : l. ... their D.L.sg. in-*ում*, their G.sg. in-*ոյ*.
unter *այլ* füge ein (I.) *այլով*
unter *միւս* l. (D.L.) *միւսում* Ab. *միւսմէ* I. *միւսով*
S. 24,3 : l. The D.sg. goes with the G.sg. in-*ոյ* (or-*ու*).
Die 8 aufgeführten Adjektive bilden G.D.sg. auf-*ոյ*.
Das sollte bei den Kasusformen aufgeführt werden.
Bei *Հին*: Mk. 2,21 ist der Ab.sg. *Հնոյ* belegt.
Bei *նոր* : 1. Ezra 6,25 ist der Ab.sg. *նորոյ* belegt.
աչ bildet G.D.sg. auf-*ոյ* oder-*ու*, ebenso *ձախ*.
Bei *աչ* ist 1. Makk. 9,14 der L.sg. *աչում*, und Ri. 3,21 der Ab.sg. *աչոյ* belegt.
S. 25,1 : st. 24,4 l. 24.2
S. 26,5 : + 'sixfold' *վեցկին*
S. 33,1 ult. : l. *յեո-ուք*
S. 33,2 : l. *յեո-լ-ոյ*
S. 37,3 : vor 'I know' + Imperative *գիտեա* J 257 Anm. 1
S. 37,4. : + *նստարուք* J 260
S. 37,5 : für die Anfänger wäre erwünscht der Hinweis auf weitere Stellen der vorliegenden Grammatik, und zwar : 'I listen' + (41,6); 'I eat' + (42,1); 'I drink' + (42,3)
S. 38,1 : + J 284
S. 38,2 : + J 284; 'I become' + (41,5)
S. 38,3 : nach imp. *արա* + *արարէք*
'I put' + (41,5)
S. 38,4 : 'I lead' + (42,5); 'I have' + (42,6)
S. 38,6 ult. : + *մեղարուք*
S. 39,2 : + J 264a. 282
ult. : l. *փրփրեայր* Mk 9,19(20)
S. 39,3 : 'I come' + (42,1); 'I give' + (41,5); 'I go' + (42,2)
S. 39,6 ult. : + *բացէք, բացիր, բացարուք*
S. 39,7 ult. : + (40,5)
S. 40,2 : st. *սպառնացի* l. *սպառնացայ*
S. 40,6 ult. : 1. J 43. 247. 286
S. 41,2 : + J 242. 244
S. 41,3 : + J 292c
S. 41,4 : + J 292 c
ult. : vor 'participle' + *լերուք* J 260
S. 41,5 : die drei Formen des subj.aor.pl. 1 lauten : *դիցուք, եղիցուք, տացուք*
mediopassive ind.aor.sg. 1 lautet : *եղայ*
S. 41,6, vorletzte Zeile : imper.pl. + (*լուայք*) J 260
S. 42,1 : 'I come' + J 282; 'I eat' + J 280
Die Imperative Aor. von *ուտեմ* lauten *կեր, կերայք*
S. 42,2 : + J 282
S. 42,3 : vor 'I drink' + *արբից, արբցես, արբ, արբէք* J 280
S. 42,4 : vor 'I know' + *ծանեայց, ծանիցես, ծանիր, ծանեայք* J 287
S. 42,5 : nach *տարցես* + imp. *տար, տարիք* (*տարէք*) J 260
S. 42,6 : imperative *կալ* (*կա*), *կալայք* (*կալարուք*) J 260

S. 42,7 : l. ընդունիմ J 284
S. 43,2 : Acts 23,18 l. առեալ
S. 44,6 : l. prepositions; l. ընդդէմ
S. 44,8 : l. : The preposition and postposition ...
S. 44,9 : 'in the desert' + Lk 3,2
ult. : l. ի մարդոյ այսի 'out of the man' + Mk 5,8
S. 45,2 : in Lk 4,41 l. εἶ
S. 46,1 : l. ... will renew
S. 46,2 : in Jo 8,14 tilge սակայն ; nach վկայութիւն + իմ
S. 46,3 : l. Mt 17,(19)20 :
S. 46,4(b) : in Mk 8,9 l. four thousand
S. 46,4(c) : in Jo 6,60 nach πολλοὶ + οὖν
S. 47,3(c) : + J 493
S. 47,3(c) : l. Mk 9,(25)26; st. ինչ l. իսկ
S. 47,6 : in Lk 5,31 st. տիտոյ l. են պիտոյ, st. ὑγιαίοντες l. ὑγιαίνοντες
S. 47,7 : st. Ex 4,1 l. Lk 18,19
S. 48,1 : + J 264; l. առանց յապաղութեան
S. 48,2 : + J 493
S. 48,3 : + J 137. 402. 403
S. 48,4 : + J 358. 416
in Mt 28,20 : nach τηρεῖν + πάντα
S. 48,4 ult. : l. M 129 J 266-274
S. 48,5 : Attr. + J 275
S. 48,8 : in Lk 9,60 l. զմեռեալսն und ἑαυτῶν
S. 49,1 ult. : l. M 130 J 312. 313. 356
S. 49,3 : in Lk. 5,20 l. լիցին քեզ und ἀφέωνταί σοι
S. 49,4 : in Mt 9,24 l. զի ոչ und οὐ γὰρ
S. 49,6 : in Mk 1,16 l. die griech. Variante (ἀμφιβάλλοντες) τὰ δίκτυα
S. 49,6 ult. : l. M 132 J 497-499
S. 50,1 : l. յայտ առնել
S. 51,1 und 2 : st. relative sentence l. relative pronoun (3×)
S. 51,1 : in Jo 6,63(64) : st. ձես l. ընդ ձեզ
S. 51,2 : in Mk 4,24 l. ὑμῖν
S. 53, linke Spalte : l. զմէ 21,4
mittlere Spalte : nach լայց 36,2 füge ein : լեալ 41,4
S. 55, linke Spalte : l. -ա NA.sg. 20,2 21,1

Diese Bemerkungen sollen zeigen, wie sehr das Buch den Rezensenten interessiert, und wollen seinen Wert in keiner Weise schmälern. Dieser Kurzgrammatik ist weiteste Verbreitung zu wünschen. Sie wird sich als eine sehr praktische Unterrichtshilfe erweisen.

Julius Aßfalg

Urbat'agirk' - Tagharan. Facsimiles of the first Armenian printed books (1512-1513), Venedig - San Lazzaro 1975, 18 S.+276 S. Facsimile+5 S. (Calouste Gulbenkian Foundation Armenian Library).

Der armenische Buchdruck begann Anfang des 16. Jh.s in Venedig mit den Drucken eines Mannes, der sich selbst »Jakob der Sünder« nennt und über den Weiteres nicht bekannt geworden

ist. Diese armenischen Frühdrucke gehören zu den ganz großen Raritäten verschiedener Bibliotheken. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß die Gulbenkian-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Matenadaran in Erevan und der Buchdruckerei der Venediger Mechitharisten zwei dieser Frühdrucke in gut gelungener Facsimile-Ausgabe weiteren Kreisen wieder zugänglich gemacht hat.

B. Č'ugasězean, der stellvertretende Direktor des Matenadaran, gibt in der sehr informativen Einleitung (S. 1-18, armenisch) einen Überblick über die Anfänge des armenischen Buchdruckes. Bis in die letzten Jahre galt als ältestes armenisches Buch unbestritten der »Parzatumar Hayoc'« (= Armenischer Kirchenkalender), Venedig 1512. Von den übrigen Venediger Frühdrucken trägt nur noch der »Pataragatetr« (= Missale) ein Datum (1513), die restlichen Venediger Frühdrucke sind undatiert. Um nun die Reihenfolge dieser Drucke zu ermitteln, ging Ṙ. Išḫanyan in zwei Aufsätzen (Banber Matenadarani 7 [Erevan 1964] 275-298 und 8 [1967] 183-189) von der Beobachtung aus, daß Jakob »der Sünder« in seinen Drucken Zierleisten in Form aufgerollter Schriftbänder oberhalb des Textes verwendet. Im Laufe der verschiedenen Drucke nützten sich die verwendeten Matritzen ab und zeigen immer mehr Beschädigungen, so daß sich aus dem Grade dieser Beschädigungen die Reihenfolge der Drucke ergibt. Aufgrund dieser Beobachtungen macht Išḫanyan folgende Reihenfolge sehr wahrscheinlich: Urbat'agirk', Pataragatetr (1513!), Aġt'ark', Parzatumar (1512!), Taġaran. Vorliegende Facsimileausgabe bietet also den nach Išḫanyans Forschungen frühesten und spätetesten Druck Jakobs. Ein Bedenken gegen die Ergebnisse dieses an sich recht einleuchtenden Verfahrens soll aber nicht verschwiegen werden: Der »Pataragatetr« trägt das Datum 1513, der nach Išḫanyan spätere »Parzatumar« das Datum 1512. Das Meßbuch müßte also vor —, oder der Kalender nachdatiert sein. Das ist zwar nicht ganz unmöglich, ein einleuchtender Grund ist aber bis jetzt noch nicht gefunden worden.

Der »Urbat'agirk'« (Freitagsbuch, 124 S. Facsimile) verdankt seinen Namen den einleitenden Worten des Buches: »Am Urbat'-Tag (= Freitag) oder am Mittwoch bringen sie den Kranken an das Tor der Kirche und sagen...«. Es handelt sich um eine Sammlung von Gebeten gegen verschiedene Krankheiten und Übel, z.B. Gebete des hl. Zyprian, des Gregor von Narek, des hl. Patriarchen Phokas, vier Evangelienabschnitte über Krankenheilungen (Mt. 8,5-13; Mk. 5,35-43; Lk. 6,1-11; Joh. 5,1-18), Anrufung aller Heiligen, Anrufung des hl. wundertätigen Kreuzes Christi, Buch des von einer Schlange Gebissenen u.a. Das »Buch jeder Art von Plage« (mit der Lagenzählung ԷԷ = 3+3 = 6, zwischen Lage է [6] und ը [7] eingefügt) ist vielleicht nach Abschluß des Druckes des Urbat'agirk' gedruckt und nachträglich eingefügt worden. Seinem Inhalt nach weist der Urbat'agirk' nach Č'ukasězean (S. 7f.) große Ähnlichkeit mit Hs Erevan Nr. 3248 (J. 1476) auf, scheint also um 1500 beliebt gewesen zu sein und sich deshalb für den Druck empfohlen zu haben.

Der »Taġaran« (Liederbuch, Sammlung von als »taġ« bezeichneten Gedichten, 152 S. Facsimile) enthält nach der »Geschichte des hl. Gregor, unseres Erleuchters« weltliche und geistliche Gedichte von Frik (um 1300), Nerses Šnorhali († 1173), Georg Vardapet, insbesondere aber Dichtungen von Mkrtič' Naġaš († 1470) und allein 16 Gedichte von Johannes T'lkuranc'i (15. Jh.), die sich offensichtlich um 1500 besonderer Beliebtheit erfreuten. Die Gedichte der beiden letzteren sind in neuerer Zeit in Erevan kritisch ediert worden (Ēd. Ḫondkaryan, Mkrtič' Naġaš, Erevan 1965; Em. Pivazyan, Hovhannes T'lkuranc'i, Taġer, Erevan 1960). In beiden Editionen wird die Textgestalt des Taġaran von 1513 berücksichtigt.

Dem Matenadaran, der Druckerei der Venediger Mechitharisten, besonders aber der Gulbenkian-Stiftung ist dafür zu danken, daß diese bibliographischen Kostbarkeiten einem weiteren Kreis zugänglich gemacht worden sind.

Julius Aßfalg

Nersès Šnorhali, Jésus Fils unique du père. Introduction, Traduction de l'Arménien et Notes par Isaac Kéchichian S.J., Paris 1973, 242 S., 1 Tafel, 1 Landkarte (= SC 203).

1173 starb Nerses Šnorhali (= »der Anmutige«), bedeutend nicht nur als Katholikos der armenischen Kirche, als Vorkämpfer für die kirchliche Union, sondern auch als Schriftsteller die überragende Persönlichkeit der armenischen Literatur zur Zeit des kleinarmenischen Reiches von Kilikien (1080-1375). Nerses hat viele kirchliche Dichtungen geschaffen, von denen nicht wenige im armenischen Hymnarium (Šaraknocʿ) Aufnahme fanden und bis heute in liturgischem Gebrauch sind. Eines seiner nach Inhalt und Umfang bedeutendsten Werke »Jesus, der Sohn« erfreute sich großer Beliebtheit, ist in zahlreichen Hss überliefert und seit 1643 oft im Druck erschienen. I. Kéchichian, dem wir u.a. schon eine sehr verdienstvolle Übersetzung des schwierigen »Narek« (Grégoire de Narek, Le livre des prières, Paris 1961, = SC 78) verdanken, hat nun diese religiöse Dichtung zum 800. Todestag des großen Nerses Šnorhali in französischer Übersetzung vorgelegt. (Bis jetzt lag das Werk in einer englischen Übers. von Jane S. Wingate, Jesus, Son only-begotten of the Father, New York 1947, vor). Damit ist das Werk der englisch- und der französisch-sprachigen Welt bequem zugänglich gemacht.

Die Einleitung (S. 1-35) gibt zunächst einen dankenswerten Überblick über die armenische Geschichte des 11.-12. Jh.s, beschreibt Leben und Wirken des Nerses (1102-1173) und befaßt sich schließlich eingehend mit Form, Aufbau und Inhalt des Gedichtes, das 1152 vollendet wurde. Die Dichtung besteht aus 1000 Strophen zu je 4 Zeilen von je 8 Silben. (bzw. je 2 Distichen zu je 16 Silben). Die 2. und die 4. Zeile jeder Strophe reimen sich. Das Gedicht ist abgefaßt in der Form eines Gebetes, bzw. einer Zwiesprache zwischen Nerses, der durch die Gnade Sohn geworden ist, mit Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn des Vaters. Von den 1000 Strophen behandeln Nr. 1-324 das AT, Nr. 325-857 das NT, Nr. 858-960 die Wiederkunft Christi. Die Strophen 961-1000 sind die Nachschrift des Verf. mit Angabe des Datums der Abfassung und Bitte um Gebetsgedenken für sich und seine Familie.

Sehr dankenswert ist schließlich die Bibliographie (S. 30-35), die die Werke des Nerses in Poesie und Prosa aufführt und die wichtigsten Studien über ihn und seine Werke — dem Leserkreis entsprechend — in französischer und armenischer Sprache umfaßt.

Die Übersetzung (S. 39-234) ist getreu, verzichtet im Interesse der Treue auf Rhythmus und Reim und gibt Zeile für Zeile im Zusammenhang der Strophen wieder. Durch vom Übersetzer beigegebene Zwischenüberschriften mit Angabe der Schriftstellen, auf die Nerses jeweils Bezug nimmt, wird die Übersichtlichkeit erhöht und der Aufbau deutlich. Ein Register der Schriftstellen und eine Landkarte Armeniens um 1200 — dankenswerterweise auch mit Angabe der wichtigsten armenischen Klöster — schließen den erfreulichen Band ab. Auf der Tafel am Anfang findet sich eine Abb. von Nerses Šnorhali nach einer Miniatur der Hs Erevan 7046 (17. Jh.).

I. Kéchichian hat damit ein weiteres bedeutendes Werk der armenischen Literatur in einer vorbildlichen Weise erschlossen. Man kann nur wünschen, daß er neben seiner Tätigkeit als Direktor des Kolleges »St. Gregor der Erleuchter« in Beyrouth noch Zeit für weitere solche Arbeiten findet.

Julius Aßfalg

T'. Bregadze, M. K'avt'aria, L. K'ut'at'eladze (Red. E. Metreweli), K'art'ul ḫelnacert'a aġceriloba qop'ili saeklesio muzeumis (A) kolek'c'iisa

(Katalog der georgischen Handschriften des ehemaligen Kirchlichen Museums [A-Kollektion]), Band I/1 : Hss A 1-100, Tbilissi, Verlag Mec'niereba, 1973, 550 S., 4,60 Rubel.

Von den etwa 8000 georgischen Hss des Hss-Instituts in Tbilissi sind etwa 7000 in ausgezeichneten neuen Katalogen ausführlich beschrieben worden (vergl. G. Garitte in : Mus 74 [1961] 387-422; A. Gamkrelidze in : RvKart 31 [1973] 90-112; KWCO 120f.). Die Hss A 1-1040 waren schon zu Anfang des Jh.s in 3 Katalogbänden von T'. Žordania (Tbilissi I 1903, II 1902) und M. Džanašvili (III 1908) beschrieben worden. Da diese Kataloge längst vergriffen sind und ihre Hss-Beschreibungen modernen Ansprüchen nicht mehr genügen, hat sich das Hss-Institut unter Frau Direktor Prof. Elene Metreweli entschlossen, auch die Hss A 1-1040 neu und ausführlich zu beschreiben. Der neue Katalog soll — wie der alte — drei Bände umfassen, nur werden wegen des größeren Umfangs der Beschreibungen manche Bände in mehrere Teile zerlegt werden müssen, wie schon vorliegender Band I/1 zeigt. Die bisherige Numerierung der Hss wird beibehalten.

Die neuen Beschreibungen, wie sie in diesem Band für die ersten 100 Hss vorliegen, entsprechen den bewährten Grundsätzen der Tbilisser Neukatalogisierung und genügen allen wissenschaftlichen Ansprüchen : erschöpfende kodikologische Informationen, Angabe jedes einzelnen Textes mit Verfasser, Titel, Incipit und Explicit, Hinweise auf Editionen, Sekundärliteratur, vollständige Wiedergabe der Kolophone und Entzifferung der Beischriften, soweit nur irgend möglich (eine wahre Fundgrube für Prosopographie und Geschichte). Von den bewährten 3 Bearbeiterinnen hat T'. K'ut'at'eladze die Hss 1-50, M. K'avt'aria 51-76 und T'. Bregadze 77-100 beschrieben. Die Redaktion lag — wie schon seit Jahren bei diesen Katalogen — in den Händen von Frau Direktor Metreweli.

Für die Ausführlichkeit der Beschreibungen mag auf Hs A-97, ein Synaxar des 11. Jh.s., hingewiesen werden : Die Beschreibung umfaßt die S. 396-448, 335 Tagesabschnitte werden mit Incipit angeführt, der Kolophon und 322 Beischriften werden vollständig wiedergegeben, auf 115 weitere Beischriften wird hingewiesen. Auch die übrigen Hss werden ihrer Bedeutung entsprechend ausführlich abgehandelt. Darunter befinden sich u.a. so wichtige wie A-19 (Mravalt'avi [= Homiliar] aus Svanet'i, 10. Jh.) und A-95 (Mravalt'avi von Parḫali, 11. Jh.), denen kürzlich M. van Esbroeck s.j. in seiner tiefschürfenden Löwener Dissertation »Les plus anciens Homéliaires Géorgiens«, Louvain 1975, S. 181-229, eine eingehende Analyse gewidmet hat : ferner die Tetraevangelien von Urbnisi (A-28, 11. Jh.) und Cqarost'avi (A-98, 10/11. Jh.) sowie eine sehr alte Hs der Jakobusliturgie (A-86, 10. Jh.), um nur einige der wichtigsten zu nennen. Eine Liste der Hss nach ihrem Alter sowie ausführliche Register (S. 455-550) erschliessen den reichen Inhalt des Bandes in übersichtlicher und zuverlässiger Weise.

Man kann diesen Katalog, wie schon seine Vorgänger, nur wärmstens begrüßen und hoffen, daß auch die restlichen Bände so zügig erscheinen, wie es bisher der Fall war.

Julius Aßfalg

Gérard Troupeau, Catalogue des manuscrits Arabes. Première partie : Manuscrits chrétiens.

Tome I : Nos 1-323, Bibliothèque nationale, Paris, 1972, 279 S.

Tome II : Manuscrits dispersés entre le Nos 780 et 6933, Index, Bibliothèque nationale, Paris, 1974 (erschienen 1975), 194 S.

Die Bibliothèque nationale, Paris, verfügt über einen beachtlichen Bestand von 476 christlich-arabischen Hss, von denen 330 im Catalogue des manuscrits arabes von W. Mac Guckin de Slane, Paris 1883-1895, und 140 weitere von E. Blochet, Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924), Paris 1925, — leider sehr kurz — beschrieben worden sind. 6 Hss waren nur im handschriftlichen Katalog erfaßt.

Diese Sammlung von christl.-arabischen Hss besteht (nach den Angaben in den Einleitungen I, 5-8, und II,5f) aus insgesamt 476 Hss, von denen 190 zum »Ancien Fonds Arabe«, 231 zum »Supplément Arabe« und 55 zu den »Nouvelles acquisitions« gehören. Für den »Ancien Fonds« hatten u.a. Vansleb (um 1671 bis 1675) 69 Hss, Sevin (1730) 12 Hss und Maillet (1728) 15 Hss erworben, andere kamen aus Privatbibliotheken, wie z.B. von Gaulmin (1668) 19 Hss, Thévenot (1712) 13 Hss und Colbert (1732) 41 Hss. Von den 231 Hss des »Supplément« stammen u.a. 66 Hss aus der Bibliothek von Saint-Germain-des-Près, 27 Hss wurden von E. Amélineau (1887) und 33 von U. Bouriant (1888) in Kairo erworben.

Unter den Hss überwiegen die aus Ägypten (277 Hss) gegenüber den aus Syrien (159 Hss). Die restlichen 40 Hss sind verschiedener Herkunft. Der Entstehungszeit nach verteilen sich die Hss auf das 10. bis 20. Jh., doch sind nur 213 datiert. 7 Hss sind illuminiert. Dem Inhalt nach sind so ziemlich alle theologischen Disziplinen vertreten. Der Konfession nach überwiegen die Kopten gegenüber Melchiten, Maroniten und Nestorianern.

Seit de Slane und Blochet hat gerade die Erforschung der christl.-arabischen Literatur große Fortschritte gemacht, besonders durch die Pionierarbeit von G. Graf († 1955), der in seiner monumentalen fünfbändigen GCAL alles ihm Erreichbare zusammengetragen und kritisch gesichtet hat. Ihm und manchen anderen Forschern ist es zu verdanken, daß heute vielfach eine genauere Bestimmung von Verfasser und Werk möglich ist als früher. Andererseits ist nun auch eine ausführlichere Beschreibung vieler Hss wünschenswert und möglich. Aufgrund dieser Erwägungen entschloß sich die Bibliothèque nationale, die für ihre Zeit recht verdienstvollen Kataloge von de Slane und Blochet durch einen modernen Ansprüchen genügenden neuen Katalog zu ersetzen.

Gérard Troupeau, directeur d'études an der École pratique des hautes études und Professor des Arabischen am Institut nationale des langues et civilisations orientales, hat sich für die christl.-arabischen Hss dieser mühevollen Aufgabe unterzogen und in fast zwanzigjähriger geduldiger und entsagungsvoller Arbeit, seit 1965 unterstützt von Mlle Yvette Sauvan, die beiden vorliegenden Katalogbände geschaffen.

Im 1. Band (S. 11-279) werden die Hss 1-323 (die Zählung von de Slane wird beibehalten, um Mißverständnisse zu vermeiden, und wohl auch, weil de Slane bereits eine brauchbare Anordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten vorgenommen hatte, die man gut beibehalten kann), im 2. Band (S. 9-116) 153 weitere Hss beschrieben.

Die Beschreibungen der 476 Hss sind äußerst prägnant, kurzgefaßt, aber sehr informativ, und konsequent nach dem gleichen, wohldurchdachten Schema aufgebaut:

Der 1. Teil beschreibt den Inhalt: Verfasser, Titel des Werkes (in Umschrift), Incipit, wo nötig, auch Explicit (in arabischer Schrift), Hinweis auf GCAL, mit Nachträgen (vor allem neue Editionen), soweit nötig.

Der 2. Teil (in Kleindruck) bringt die kodikologischen Angaben und zerfällt in zwei Abschnitte: zunächst Datum, Schreiber, Schriftart, Herkunft der Hs, Beischriften von Besitzern und Lesern, Ausschmückung der Hs, frühere Signaturen und Beschreibungen. Der zweite Abschnitt (mit neuer Zeile abgesetzt) umfaßt die Angaben über Beschreibstoff, Lagenfolge, Format, Zeilenzahl, Schriftspiegel und Einband.

Die Fülle der auf knappem Raum übersichtlich zusammengestellten reichen Information ist bewundernswert. Diese Kürze ist zum guten Teil erst durch die GCAL ermöglicht worden; denn in der Regel genügt ein kurzer Hinweis auf dieses Standardwerk, um über Verfasser und Inhalt eines Werkes, weitere Hss, Editionen und Sekundärliteratur jede wünschenswerte Auskunft zu erhalten, nur die neuere Literatur ist nachzutragen. Aber auch die GCAL gewinnt durch diesen Katalog; denn nun erscheinen manche Werke, die in den früheren Katalogen nicht erwähnt oder falsch bestimmt waren.

Nur an ganz wenigen Stellen hätte sich der Rezensent größere Ausführlichkeit gewünscht, wie etwa bei den Hss mit dem Corpus von 52 (Hs 135, 136, 137, 139) oder 50 (Hs 138, 140) Homilien Ephräms des Syrers oder bei Hs 142 mit 87 Homilien des Johannes Chrysostomus.

Die folgenden Indices (Band II,117-194) stellen das reiche Material der insgesamt 476 Hss übersichtlich zusammen: Verfasser und Übersetzer (S. 119-125), Inhalt (S. 126-152), arabische Titel (in Umschrift, S. 153-156), Namen der Schreiber, Besitzer und Leser (S. 157-163), Ortsnamen (S. 164-166), Liste der datierten Hss (S. 167-169). Besonders wertvoll ist der Index der arabischen Incipits (in arabischer Schrift, S. 170-194), der sicher bei der Identifizierung titellos überlieferter Schriften und bei der Feststellung der Identität zweier Texte bzw. zweier Redaktionen gute Dienste leisten wird.

Die beiden Bände erschließen den reichen Bestand der Bibliothèque nationale an christl.-arabischen Hss in mustergültiger Weise. Die Beschreibungen sind knapp an Umfang, aber reich an solider Information. Wie groß der Fortschritt gegenüber den für ihre Zeit recht verdienstvollen Katalogen von de Slane und Blochet ist, zeigt der Vergleich jeder beliebigen Beschreibung Troupeaus mit der entsprechenden seiner Vorgänger. Jeder Benützer wird G. Troupeau für seine jahrelange, geduldige, entsagungsvolle und mit größter Sachkenntnis ausgeführte Arbeit dankbar sein und die Bibliothèque nationale zum Erscheinen dieser Bände beglückwünschen.

Julius Aßfalg

Ernst Hammerschmidt, Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee 1: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān, mit 12 Farbtafeln, 14 Schwarzweißtafeln und einer Karte des Ṭānāsees (= W. Voigt [Hrgb.], Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XX/1), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973, 244 S., 26 Tafeln, 1 Landkarte, Ganzleinen, DM 196.—.

In der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Reihe »Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland« sind bereits mehrere Bände erschienen, die für den Christlichen Orient von großem Interesse sind. So erschienen Kataloge der syrischen, armenischen und georgischen Hss, sowie ein Band über die illuminierten äthiopischen Hss von E. Hammerschmidt und O. A. Jäger. Nun legt E. Hammerschmidt, der bekannte Äthiopist der Hamburger Universität, einen gewichtigen Band über die 58 äthiopischen Hss im Kloster des hl. Gabriel auf der Insel Kebrān im Ṭānāsee vor, dem noch zwei weitere Kataloge über die restlichen Ṭānāsee-Hss folgen sollen.

Wie der Reisebericht in der Einleitung (S. 41-81) besagt, arbeitete E. H. schon seit 1962 an der Vorbereitung einer Reise zu den Klöstern am Ṭānāsee, um die dortigen Hss aufzunehmen

und der internationalen Forschung zugänglich zu machen. Nach Überwindung vieler Schwierigkeiten, konnte E.H. zusammen mit zwei Begleitern aus Deutschland und einem beigegebenen äthiopischen Geistlichen das Unternehmen schließlich vom 24.9.1968 bis zum 26.1.1969 durchführen. Von Deutschland aus führte die Fahrt über Addis Ababā zu letzten Vorbereitungen nach Bāḥer Dār und Gondar und dann zu folgenden Stationen im bzw. am Ṭānāsee : Kebrān, Dabra Māryām, Rēmā, Ṭānā Qirqos, Dāgā Eṣṭifānos, Qwarāṭā Walatta Pēṭros, dann nochmal nach Gondar und schließlich über Bāḥer Dār wieder zurück nach Addis Ababā. Der gut lesbare Reisebericht bringt eine Fülle von Material über die im Ṭānāsee besuchten Klöster aus einheimischen Geschichtswerken und den Berichten früherer Reisender, er berichtet auch aufgrund der Erzählungen der jetzigen Mönche über die jüngste Vergangenheit und nach E.H.s eigenen Beobachtungen über die Gegenwartslage der einzelnen Klöster, den Zustand der Kirchen und dergl. So ist dieser Teil der Einleitung geradezu ein wissenschaftlichen Ansprüchen genügender Führer zu den Klöstern des Ṭānāsees geworden, für den nicht nur Äthiopisten, sondern auch wissenschaftlich interessierte Touristen dankbar sein können. Insgesamt konnte E.H. mit seinen Mitarbeitern auf dieser Expedition 182 Hss auf 1153 Filmmetern aufnehmen. Vom Film wurden nach technischer Überarbeitung drei vollständige Kopien angefertigt, von denen sich eine an der Universität Hamburg, Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen, befindet. Eine weitere Kopie wurde 1971 von E.H. an das Institute of Ethiopian Studies in Addis Ababā übergeben, eine dritte 1973 dem äthiopisch-orthodoxen Patriarchat in Addis Ababā überreicht. Diese Kopien stehen allen Forschern zur wissenschaftlichen Auswertung zur Verfügung.

Für ähnliche Unternehmungen dürften auch die Abschnitte über die phototechnische Ausrüstung der Expedition und die technische Bearbeitung der Filme (S. 79-81) von Interesse und Nutzen sein, um wenigstens phototechnische Schwierigkeiten möglichst zu vermeiden.

Nach dem Schema der Hss-Beschreibung, die das in dieser Katalogreihe übliche Muster noch etwas verfeinert (S. 83), folgen die Beschreibungen der 58 Hss von Kebrān (S. 84-213). E.H. bemüht sich mit Erfolg »einen Mittelweg zwischen einer zu detaillierten und einer zu summarischen Beschreibung zu finden« (S. 9). Sein Ziel war es, unter bewußtem Verzicht auf lockende Detailforschungen, das Material in ausreichender Ausführlichkeit der Forschung möglichst rasch zugänglich zu machen, und das ist ihm zweifellos ausgezeichnet gelungen. In den einzelnen Beschreibungen steckt eine Menge von Material in knapper Form. Da eine mit Werken wie GCAL, GSL, GKGL vergleichbare äthiopische Literaturgeschichte fehlt, konnte sich E.H. nicht mit dem Hinweis auf eine äthiopische Literaturgeschichte begnügen, sondern mußte jedesmal Text (andere Hss, Editionen), Übersetzungen und Sekundärliteratur einzeln nachweisen, was ihm durch Anwendung zahlreicher Abkürzungen (auf S. 14-34 zusammengestellt) auf knappem Raum bestens gelungen ist. Bei den Editionen kann E.H. auch zahlreiche neuere Editionen anführen, die in Äthiopien erschienen und wohl nur in wenigen Exemplaren in europäische oder amerikanische Bibliotheken gelangt sind. So stellt der Katalog für die behandelten Werke eine sehr nützliche Bereicherung der knappen Literaturgeschichten von I. Giudi und E. Cerulli dar, für die man E.H. besonders dankbar sein muß.

Die Numerierung der Hss folgt der Reihenfolge der Aufnahme und der von E.H. an Ort und Stelle an der Hs angebrachten Signatur. Da viele äthiopische Hss Texte verschiedener Gattungen enthalten, ist eine Anordnung nach Inhalt sowieso nicht durchzuführen. Da keine der behandelten Hss datiert ist, wird mit der gebotenen Vorsicht eine Altersangabe aufgrund der Paläographie und etwaiger Beischriften versucht. Es ist nicht uninteressant, die Hss nach ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit zusammenzustellen : Eine Hs (Nr. 1) stammt wahrscheinlich noch aus dem Ende des 14. Jh.s, neun weitere aus dem 15. Jh. (Nrr. 4, 9, 10, 25, 42, 43,

44, 45[?], 54), d.h. 10 Hss haben auf Kebrān die Stürme der Kriege gegen die Mohammedaner unter Aḥmad Grañ († 1543) überdauert, während im übrigen Äthiopien die meisten Hss in diesen Kriegen zugrunde gingen. Aus dem mit Kriegen erfüllten 16. Jh. sind nur drei Hss (Nrr. 18, 30, 46), aus dem 16./17. Jh. nur eine Hs (Nr. 29) zu nennen. Die Blütezeit des Klosters war das 17. und 18. Jh., denen 19 bzw. 23 Hss angehören, aus dem 19. Jh. scheint nur eine einzige Hs zu stammen, im 20. Jh. wurde offensichtlich keine Hs der Bibliothek des Klosters mehr geschrieben. Schon aufgrund ihres hohen Alters sind die 10 Hss des 14./15. Jh.s von größtem Interesse sowohl für die Textüberlieferung als alte Zeugen wie auch für die frühe Paläographie der äthiopischen Schrift. Für die Geschichte der äthiopischen Buchmalerei sind wichtig u.a. die Hs Nr. 1, ein Tetraevangelium des 14. Jh.s mit 33 kostbaren Miniaturen, Hs Nr. 17 (um 1700) mit 55 Miniaturen zum Leben und den Wundern des hl. Georg, Hs Nr. 27 (17. Jh. ?) mit 28 Zeichungen zur Geschichte Alexanders des Großen, und Hs Nr. 41 (17. Jh.) mit den Bildern der vier Evangelisten.

Nach den Beschreibungen der 58 Hss folgen eine Liste der Klostervorsteher von Kebrān (S. 214f) und ausführliche Register (S. 216-244) nach Literaturzweigen und Namen und Sachen sowie ein Verzeichnis der Tafeln. 26 Tafeln (davon 12 in Farbe) mit insgesamt 46 Abbildungen und eine Landkarte des Ṭānāsees schließen den Band ab, der keine Wünsche offen läßt. Da die äthiopische Paläographie noch unzureichend erforscht ist — selbst einem Kenner wie E.H. ist oft nur eine als unsicher bezeichnete Angabe des Jh.s möglich — wäre es m.E. sehr zu wünschen, daß in einem Supplement-Band möglichst das ganze paläographische Material der 182 Ṭānāsee-Hss in je einem Specimen der Forschung zugänglich gemacht würde.

Der Franz Steiner Verlag hat für die gewohnt gediegene Ausstattung des Bandes Sorge getragen, die Druckerei J. J. Augustin in Glückstadt den schwierigen Satz sorgfältig ausgeführt. Herzlicher Dank gebührt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das ganze Unternehmen finanziert und auch die Publikation des Kataloges ermöglicht hat. E. Hammerschmidt hat der Äthiopistik und der Wissenschaft vom Christlichen Orient ein wertvolles Arbeitsinstrument geschenkt, für das ihm jeder Benützer dankbar sein wird. Hoffentlich findet er die Zeit, auch die übrigen, schon photographierten Hss vom Ṭānāsee und die noch nicht katalogisierten äthiopischen Hss in deutschen Bibliotheken durch gleich gediegene Kataloge der Forschung zu erschließen.

Julius Aßfalg

Georgius Zoega, Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Avec une introduction historique et des notes bibliographiques par Joseph-Marie Sauget, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1973, XLIII^{X}+663 S., 7 Tafeln, Ganzleinen, DM 265.—.

Der Katalog von Georg Zoega über die von Kardinal Stefano Borgia gesammelten und in seinem Palast in Velletri aufgestellten koptischen Hss erschien 1810 in Rom. Es war der erste wissenschaftliche koptische Hss-Katalog, er erschloß eine interessante Hss-Sammlung und wirkte durch seine Werksbestimmungen und die reichlichen Textproben äußerst anregend auf die Entwicklung der koptischen Philologie und Literaturgeschichtsforschung. Der Katalog ist heute noch unentbehrlich, weil durch keinen neueren Gesamtkatalog ersetzt. Lediglich einige Hss, deren Texte inzwischen ediert wurden, sind seitdem genauer beschrieben worden. Das führte

schon 1903 zu einem anastatischen Nachdruck in Leipzig, der inzwischen längst vergriffen ist. So ist der vorliegende Nachdruck des Georg Olms Verlages den Koptologen sicher erwünscht.

Inzwischen sind allerdings alle beschriebenen Hss in andere Bibliotheken gelangt und haben andere Signaturen erhalten, so daß es nicht leicht war, eine gewünschte Hs schnell und sicher zu ermitteln. Der Verlag war daher sehr gut beraten, dem Nachdruck einen wichtigen Beitrag von J.-M. Sauget, dem wohlbekannten scriptor orientalis der Vatikanischen Bibliothek, voranzustellen, um den Katalog den geänderten Bibliotheksverhältnissen anzupassen. Sauget gibt in seinem Beitrag »Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega« (S. V*-XLIII*), der schon in Mus 85(1972)25-63 erschienen war, jede wünschenswerte Auskunft über die Geschichte der Hss-Sammlung und die gegenwärtigen Signaturen der Hss.

Kardinal Stefano Borgia († 1804) hatte den hervorragenden dänischen Koptologen Georg Zoega († 1809) mit der Katalogisierung seiner koptischen Hss betraut. Zoega konnte zwar die Beschreibungen fertigstellen, aber nicht mehr die Korrekturen zu Ende lesen, so daß der Katalog als »opus posthumum« 1810 erschien. Nach dem Tod des Kardinals wurden die Hss in zwei Gruppen geteilt. Die eine (alle bohairischen, fayyumischen und ein Teil der sahidischen Hss) kam 1806 in die Bibliothek der Congregatio de propaganda fide, deren Präfekt Kardinal Borgia gewesen war, und 1902 schließlich in die Vatikanische Bibliothek, wo diese Hss — zusammen mit anderen — den fondo Borgia copto bilden. Der restliche Bestand an sahidischen Hss gelangte nach Neapel in die Biblioteca Reale Borbonica, die heutige Biblioteca Nazionale. Von den Hss in Rom ist nur eine einzige (Cod. Vat. Copt. Berg. Nr. 106), von den Hss in Neapel keine in einem modernen Gesamtkatalog beschrieben, so daß das Werk von Zoega bis heute seine Bedeutung behält.

Zoega hatte die Hss nach Dialekten in drei Gruppen eingeteilt: codices Memphitici (bohairische Hss), codices Basmyrici (fayyumische Hss) und codices Sahidici (sahidische Hss) und innerhalb dieser drei Gruppen die Hss nach dem Inhalt geordnet. Dabei muß man bedenken, daß es sich nur bei den bohairischen Hss um vollständige, gebundene Hss handelt, die beiden anderen Gruppen aber nur aus Fragmenten von Hss bestehen, oft nur wenige Blätter umfassend.

Von den bohairischen Hss sind vol. I-IX (Zoega S. 1-4) verschiedener Herkunft, vol. X-XVIII (Zoega S. 4-138) hingegen sind sämtlich Abschriften bekannter vatikanischer koptischer Hss, angefertigt von dem bekannten Kopten Raphael Ṭūḫī († 1787, vergl. GCAL IV 160-164).

Bei den fayyumischen Hss (Zoega S. 139-168) handelt es sich lediglich um Fragmente dreier Hss biblischen Inhalts, insgesamt nur 12 Blatt umfassend.

Von den sahidischen Hss umfassen die vol. I-CLXVIII (Zoega S. 169-287) die Abteilungen »Biblica, Liturgica, Acta Jesu, Mariae, Josephi, Acta apostolorum, Acta martyrum, Historia ecclesiastica«; die vol. CLXIX-CCCXII (Zoega S. 287-659) die Abteilungen »Patristica et monastica Aegypti, Scripta variorum auctorum, De re medica«.

In die Vatikanische Bibliothek gelangten alle bohairischen und fayyumischen Hss und von den sahidischen Hss (mit ganz weniger Ausnahmen) die vol. I-CLXVIII, die übrigen sahidischen Hss sind in Neapel in der Biblioteca Nazionale.

Der Zweck des Beitrages von Sauget ist — neben der Einführung in die Geschichte der Hss-Sammlung — ein doppelter:

1. Für jede von Zoega beschriebene Hs wird die heutige Signatur und der heutige Aufbewahrungsort angegeben.

2. In bibliographischen Anmerkungen werden gegebenenfalls die seit 1810 erschienenen Ausgaben und Teilausgaben, oft nur eines einzigen Blattes, nachgewiesen.

Für die Angabe der heutigen Signaturen konnte Sauget zwei Vorarbeiten benützen und gelegentlich berichtigen, nämlich: A. Hebbelynck, Inventaire sommaire des mss coptes de

la Bibliothèque Vaticane, in : Miscellanea F. Ehrle V (= SteT 41) Rom 1924, 35-38; und A. van Lantschoot, Cotation du Fonds copte de Naples, Mus 41(1928)217-224. Sauget vereinigt die Ergebnisse beider und gliedert sie, indem er jeweils von der Zählung Zoegas ausgeht.

Soweit es sich bei den koptischen Hss um Abschriften Raphael Ṭūḫīs handelt, gibt Sauget die Hs an, die als Vorlage gedient hat. Mit Hilfe des großen Kataloges von A. Hebbelynck et A. van Lantschoot, Codices Coptici Vaticani ... I, Città del Vaticano 1937, kann man sich leicht über den Inhalt informieren. Für die anderen von Zoega beschriebenen und heute im Rom befindlichen Hss ist nur noch Zoega S. 4, vol. VIII, cod. VIII als Cod. Vat. Copt. Borg. Nr. 106 in dem Katalog von A. van Lantschoot, Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani, tomus II/1, Città del Vaticano 1947, S. 442-459, beschrieben. Der Band II/2, der die Beschreibung der restlichen codices Borgiani bringen sollte, ist leider nicht mehr erschienen, bleibt aber ein dringendes Desideratum. Ein Vergleich der beiden Hss-Beschreibungen (Zoega : 3 Zeilen; Lantschoot : 17 Seiten) zeigt, wie nötig eine Neukatalogisierung dieser Hss wäre. Doch bleibt man bis dahin weiter auf Zoega angewiesen.

Die bibliographischen Anmerkungen zeigen, wie viel seit 1810 auf diesem Gebiet gearbeitet worden ist, erleichtern jedem Koptologen die mühevolle Arbeit des Bibliographierens auf diesem Gebiet und zeigen zugleich, wie souverän Sauget auch dieses Fachgebiet beherrscht.

So ist dieser technisch gut gelungene Nachdruck des Kataloges von Zoega auch heute noch ein wichtiges Arbeitsinstrument des Koptologen. J.-M. Sauget hat durch seinen Beitrag die Brauchbarkeit und den Wert des Buches beträchtlich erhöht. Für seine nützliche, aber auch mühevolle und entsagungsreiche Arbeit verdient er den aufrichtigen Dank all derer, denen er die Benützung dieses altehrwürdigen Kataloges aus der Frühzeit der wissenschaftlichen Koptologie durch seinen wichtigen Beitrag so sehr erleichtert hat.

Julius Aßfalg

Alexander Böhlig, *Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi* (Das heilige Buch des grossen unsichtbaren Geistes) nach der Edition von A. Böhlig - F. Wisse - P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1974, 163 S. (= Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe : Hellenistica, Band 1).

Fast gleichzeitig mit dieser deutschen Übersetzung von A. Böhlig erschien in *The Coptic Gnostic Library* die, unter Mitwirkung von P. Labib, von A. Böhlig und F. Wisse besorgte Ausgabe mit Übersetzung, Kommentar und Indizes : *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (The Holy Book of the Great Invisible Spirit), Leiden 1975. Dieses in zwei verschiedenen sahidischen Versionen zu Nag Hammadi gefundene »Evangelium« ist nicht mit dem schon länger aus der apokryphen Literatur bekannten Ägypterevangelium identisch. Im Kolophon einer der Versionen wird Böhlig's Ägypterevangelium auch »Das heilige Buch des grossen unsichtbaren Geistes« genannt (III,69). Beide Versionen geben sich als ein von Seth geschriebenes Werk aus (III,68; IV,81).

Ebenso wie die Ausgabe ist die deutsche Übersetzung von Böhlig synoptisch abgedruckt worden; denn beide Versionen sind zu verschieden, als dass *ein* kritischer Text und *eine* Übersetzung aufgestellt werden könnten. Überdies bieten die Texte zu viele schwierige Lese- und Interpretationsprobleme. Beide Texte sind Übersetzungen aus dem Griechischen, aber die Version in Codex III ist ziemlich frei, während Codex IV, in einem wesentlich schlechteren Zustand erhalten, sich näher an seine Vorlage hält.

In der Einleitung geht Böhlig kurz auf das Wesen mythologischer Gnosis und auf Inhalt und Form des Ägypterevangeliums ein. Seiner Übersetzung sind einige kurze Bemerkungen hinzugefügt, die manchmal den betreffenden Kommentar der Ausgabe in Nag Hammadi Studies zusammenfassen, manchmal aber Neues bringen. So wird z.B. auf S. 56 der Text von Codex III, 44, 1 etwas anders als in der englischen Übersetzung interpretiert. Übrigens ist in der deutschen Übersetzung das griechische Wort προελθεῖν hinzuzufügen, während es in III, 41, 17f. zu tilgen ist. Dass ⲡⲓⲣⲉϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ mit »der Splenditenens« wiedergegeben wird, geht auf das manichäische φεγγοκάτοχος zurück, wie auf S. 71, Anm. 17, erklärt wird; zu der Stelle IV, 59, 24 ist dies nicht im englischen Kommentar aufgenommen. Statt der vielen kurzen Bemerkungen » Logos ist mit Wort übersetzt« u.ä. (S. 83; 87; 97; 103; 121) wäre ein Hinweis auf den Gebrauch von ϣⲁϫⲉ bzw. λόγος eher am Platze gewesen.

Zusammen mit der Ausgabe des koptischen Textes und dessen Kommentar leistet die vorliegende deutsche Übersetzung wertvolle Hilfe zum besseren Verständnis der schwierigen gnostischen Texte. Es sollte vielleicht noch hinzugefügt werden, dass Codex IV bereits in *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* erschienen ist (Leiden 1975), und dass Codex III auch bald in der Faksimile-Reihe vorliegen wird.

Adelbert Davids

Gertrud Bauer: *Athanasius von Qūṣ*, Qilādat at-taḥrīr fī ʿilm at-tafsīr. *Eine koptische Grammatik in arabischer Sprache aus dem 13./14. Jahrhundert* (= Islamkundliche Untersuchungen 36), Freiburg i. Br., Klaus Schwarz Verlag, 1972, 349 S. in 8° (+92 S. wegen Doppelzählung in der Textausgabe).

Als sich im 13. Jh. (7. Jh. der Hiǧra) die Christen am Nil mit einer Hochblüte vielseitigen literarischen Schaffens nachdrücklich in die arabische Kulturwelt eingliederten, mußten sie sich gleichzeitig um ihre in Vergessenheit geratende National- und Religionssprache, das Koptische, intensiv kümmern. Es begann damit ein langes Jahrhundert koptisch-philologischer Produktion in arabischer Sprache, das mit den bahnbrechenden Arbeiten des Johannes von Samannūd eingeleitet und mit den sprachwissenschaftlichen Schriften des Athanasius von Qūṣ abgeschlossen wurde. Sieht man von den Pionierarbeiten A. Mallons (M(FO)USJ I, 1906, S. 109-131; II, 1907, S. 213-264; IV, 1910, S. 47-90) und einigen — keineswegs kritischen — Texteditionen oder Teileditionen ab, so hat diese nationalkoptische Sprachwissenschaft noch wenig literar- und wissenschaftsgeschichtliches Interesse gefunden. Unter den orientalischen Nationalgrammatiken des Mittelalters, die wie die hebräische, syrische, äthiopische o.a. unter dem Einfluß der arabischen Sprachwissenschaft entstanden sind, nimmt jedoch jene der koptischen Sprache aus einem dreifachen Grunde eine Sonderstellung ein: a) sie bedient sich ausschließlich der arabischen Sprache; b) sie konnte sich auf keine eigenen, früher geleisteten philologischen Arbeiten stützen; c) sie beschreibt keine semitische Sprache. Außerdem scheint die äthiopische einheimische Sprachwissenschaft ganz und gar eine Tochterliteratur jener koptischen zu sein (M. M. Moreno, *Struttura e terminologia del Sawāsĕw*, *Rassegna di Studi Etiopici* 8 [1949] 12-62).

Erfreulicherweise hat G. Bauer in ihrer Tübinger Dissertation die Erstveröffentlichung der zuletzt entstandenen und daher auch »ausführlichsten, reichhaltigsten und am klarsten aufgebauten« Grammatik dieser Art, und zwar der sahidischen und bohairischen Muqaddima *Qilādat at-taḥrir | fī ʿilm at-tafsīr* des Bischofs Athanasius von Qūṣ, unternommen. Das größte

Verdienst dieser Publikation liegt darin, daß die Hrsg. als erste überhaupt und in beispielhafter Form die grammatische Terminologie des Athanasius kritisch untersucht hat (S. 71-150). Denn bei der Darstellung der koptischen Sprache mittels arabischer Fachausdrücke stellt sich für den Sprachwissenschaftler eine Reihe von Fragen : Welche Termini wurden dabei übernommen ? Aus welchen arabischen philologischen Schulen bzw. Lehrbüchern stammen sie ? Geschah die Anwendung dieser für das Arabische als semitische Sprache entwickelten Fachwörter auf das Koptische, das dem semitischen Sprachzweig nur verwandt ist, linguistisch und semantisch zu Recht ? Welche Umdeutungen mußten sie dabei erfahren ? Zu welchen Neubildungen haben sie geführt ? Inwieweit schließlich haben die Christen Ägyptens in dieser Spätzeit für die koptische Sprache und deren Struktur Verstand und Einsicht gehabt ? Der Klärung der letzten Frage dient auch der Abschnitt über die sprachliche Form der koptischen Beispiele (S. 39-50) sowie jener über die griechischen Wörter (S. 50-60). Zum ersten Mal auch gibt uns die Vf. mit dem Kapitel »Inhalt und Charakter der Qilāda« (S. 61-70) einen gründlichen Einblick in den Aufbau solcher Grammatiken im allgemeinen, indem ihre Analyse der *Qilāda* unter ständiger Heranziehung der anderen Muqaddimāt erfolgt.

Dem allen gehen die üblichen Prolegomena über die Problemlage, den Autor, die Textüberlieferung der *Qilāda* und deren arabischen Sprachgebrauch voran (S. 1-39). In der Ausgabe (S. 151-243) sind bohairische und sahidische Version synoptisch nebeneinandergestellt (jeweils auf der linken bzw. rechten Seite : S. 152B/152S, 153B/153S usw., also im ganzen 2 × 92 Seiten Textedition). Nach der Übersetzung des bohairischen Teils allein und der zusätzlichen Passagen des sahidischen Teils schließen die wichtigen Glossare (S. 307-337) neben Anmerkungen und Literaturverzeichnis das verdienstvolle Buch ab[1].

Adel Y. Sidarus

Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge : Arabic Text edited with Introduction and a Glossary of Greek-Arabic Logical Terms by Kwame Gyekye, PH.D. (Harvard) (Recherches, nouvelle série B. Orient Chrétien Tome II), Beyrouth 1975 (Dar el-Machreq Editeurs B.P. 946).

Der Verfasser, Kwame Gyeke, gibt hier — wie der Titel des Buches zeigt — den Kommentar Ibn al-Ṭayyibs zu Porphyrs Eisagoge heraus. Ihm liegt die Handschrift Marsh 28 der Bodleian Library, Oxford, vor. Ursprünglich wurde die Handschrift Al-Fārābī zugeschrieben (Uris Catalogue Nr. 457). Der erste Teil der Handschrift wurde von D. M. Dunlop in englischer Sprache herausgegeben (»The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic Text ascribed to Al-Fārābī«, Iraq 1951). 1957 untersuchte S. M. Stern (»Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the Eisagoge«, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 19 [1957]) die Echtheitsfrage des Textes und kam zu dem Ergebnis, dass der Kommentar nicht von Al-Fārābī, sondern von Ibn al-Ṭayyib stammt. Neben der oben genannten Handschrift existieren noch zwei andere : Or. 1561, fol. 143r-158r (British Museum); Or. 3832, fol. 252r-261r

---

[1] Eine ausführliche Besprechung der Textedition mit kritischen Bemerkungen zu der Person des Athanasius und dessen gesamten Schriften erscheint von mir unter dem Titel *Athanasius von Qūṣ und die arabisch-koptische Sprachwissenschaft des Mittelalters*, in der Zeitschrift *Bibliotheca Orientalis* 33 (Leiden 1976).

(India Office Library London), die dem Herausgeber ebenso als Vorlage dienen. Was in Marsh 28 fehlt, wird vervollständigt durch die Handschrift Or. 1561 des British Museum.

Der Historiker Ibn abī Usaybi'a schreibt: »Er (Ibn al-Ṭayyib) war einer der berühmtesten Ärzte in der Heilkunst... sein Wissen war umfangreich und seine Schriften zahlreich. Er war ein Experte der Philosophie und beschäftigte sich sehr damit« (323). In den ersten Kapiteln des Werkes zeigt sich die Originalität dieses nestorianischen Mönchs, eines Zeitgenossen von Avicenna, dadurch, dass er die ontologische Logik in neuer Denkweise darstellt. Viele Kommentare zu Porphyrs Eisagoge wurden vor ihm geschrieben; al-Ṭayyibs Schrift jedoch lag Avicennas Kommentar zugrunde (324).

Kwame Gyeke gibt den arabischen Text (9-176) heraus mit Vorwort (XV-XIX), Einleitung (XXV-XXI) und einer kurzen Zusammenfassung der einzelnen Kapitel in englischer Sprache, daran anschliessend Greek-Arabic Logical Terms (189-193) sowie Index of Terms (181-187).

In dem Vorwort beschreibt der Verfasser die benutzten oben erwähnten Handschriften; in der Einleitung gibt er einen kurzen historischen Überblick über Porphyrius' Eisagoge: sie wurde 270 (nach Chr.) geschrieben als Einleitung zu Aristoteles' Kategorien. Boethius' (470-524) lateinische Übersetzung dieses in die Logik einführenden Werkes verursachte die berühmten mittelalterlichen Kontroversen über die Universalien. Dieses Werk übte grossen Einfluss auf die Alexandriner, Syrer, Araber und die scholastische Logik aus (XXV). Daran anschliessend folgen noch andere Kommentare zur Eisagoge, nämlich von: Johannes Philoponus (450-480), Olympiodorus (500-570) und Stephanus von Alexandrien (Mitte des 7. Jh.s), die auf Griechisch verfasst und ins Arabische oder Syrische übersetzt wurden (XXVIIf.). Die älteste syrische Übersetzung der Eisagoge war von Hibba (457). Probus (480) schrieb dazu einen syrischen Kommentar, der auf der Übersetzung Hibbas fusst. Der grösste Übersetzer vom Griechischen ins Syrische war Sergius von Reš'aina (536); er übersetzte und schrieb dazu den Kommentar: »Sur le genre, les espèces, et l'individu, correspondant au second chapitre de l'Introduction de Porphyre« (XXVII). Die Eisagoge wurde auch von Athanasius von Balad (696) ins Syrische übersetzt.

Allen arabischen Übersetzungen der Eisagoge dienen die syrischen als Grundlage (XXVIII). Diese arabischen Übersetzungen stammen von Muḥammad Ibn al-Muqaffa' (200/815) — eine Paraphrasierung; Ayyūb Ibn al-Qāsim al-Raqqī (226/840); Abū 'Uthmān al-Dimašqī (308/920), herausgegeben von Aḥmad Fū'ād al-Aḥwānī (Cairo 1952) und von 'Abd al-Raḥmān Badawi, Mantiq Aristu (Cairo 1952). Al-Kindī (Mitte des 9. Jh.s) war der erste arabische Kommentator der Eisagoge. Andere arabische Kommentare danach, die noch heute vollständig oder teilweise existieren, stammen von: Al-Fārābī (339/950) — eine Paraphrasierung; Abū 'Abd Allāh al-Ḫawārsmī (380/990); Ibn Sawār (411/1020); Iḫwān al-Ṣafā' (Mitte des 4. bzw. 10. Jh.s) und Avicenna (429/1037). Einige dieser Kommentare werden noch heute in Al-Azhar studiert (XXIX).

Im allgemeinen gibt der Verfasser gute »bibliographische« Auskunft über die Übersetzungen der Eisagoge sowie der dazu gehörigen Kommentare, jedoch ohne Kritik[1].

Er macht eine kurze nützliche Zusammenfassung der ersten 16 Kapitel — ohne allerdings die letzten beiden näher zu erläutern; gerade in diesen erfolgt eine wesentliche Auseinandersetzung des Kommentators (Ibn al-Ṭayyib) mit Porphyr in einer Sprache, die an Platos Frühdialoge erinnert (138ff.; 146ff.).

---

[1] Vgl. N. el-Khoury, *Auswirkungen der Schule von Nisibis*, OrChr 59 (1975), 121 ff.

Der arabischen Textedition fehlt es am notwendigen kritischen Apparat : Wenn Ibn al-Ṭayyib z.B. schreibt : »Die Kommentatoren der Aristoteles-Schriften...« oder »Die Gegner von Aristoteles...« (10), möchte man gerne wissen, um wen es sich handelt. Ebenso fehlt eine genaue Stellenangabe, u.a. von Plato und Aristoteles, auf die der Autor öfters verweist (19ff.; 87ff.; 99ff.).

Nabil el-Khoury

Guy Lafontaine, La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange. Edition critique (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 7, Louvain 1973) Éditions Peeters, Louvain, IX+362 S., 1200 fr. b.

G. Lafontaine hat nun die kritische Ausgabe der griechischen Version der sog. *Agathangeli Historia* besorgt, nachdem sich insbesondere G. Garitte um eine eingehende Untersuchung zu den in mehreren orientalischen Rezensionen vorliegenden Übersetzungen und Überarbeitungen des armenischen Originals verdient gemacht hatte.

In der für die Geschichte Armeniens bedeutsamen Quelle wird die Ausbreitung des Christentums in Armenien unter Gregor Illuminator behandelt. Agathangelos gibt sich als Sekretär des König Trdat (griech. Tiridates) III. (3.-4. Jh.).) aus. Der eigentliche Autor des sog. Geschichtswerks des Agathangelos ist jedoch möglicherweise in den kirchlichen Kreisen um den Patriarchen Sahak I., den Großen (387-439), zu suchen.

Lafontaine gibt im ersten Kapitel (S. 13-43) eine ausführliche Übersicht über das Verhältnis der griechischen Version zur armenischen Textgestalt. Im zweiten Kapitel (S. 45-106) wird in minuziöser Darstellung die handschriftliche Überlieferung behandelt, während der zweite Teil dieses Kapitels (S. 69-106) die anderen Versionen des griechischen Agathangelos in knappen Zügen streift (arab. Textgestalt : S. 90-95; lat. : S. 103-104; äthiop. : S. 104; vgl. auch S. 40-41). Dazu kommen noch zwei griechische Überarbeitungen (die gekürzte Fassung des Sin. gr. 376, S. 100-101, und die Bearbeitung des Symeon Metaphrast, S. 101-102). Diese verschiedenen Texte werden in die Untersuchung des griechischen Agathangelos als »tradition indirecte« (S. 89-106) mit einbezogen.

Im dritten Kapitel (S. 107-148) kommt Lafontaine nochmals auf das griechische Handschriften-Material zurück, um das Verhältnis der verschiedenen Varianten der griechischen Handschriften abzustecken. Das vierte Kapitel (S. 149-166) ist ausschließlich dem Stellenwert, der den einzelnen griechischen Handschriften zukommt, gewidmet. Da der griechische Agathangelos eine Übersetzung aus dem Armenischen ist, wurde bei Abweichungen innerhalb der Handschriften der armenische Zeuge mit herangezogen.

Von S. 170-345 wird der griechische Text mit einem übersichtlichen kritischen Apparat geboten, dem sich dann noch ein ausführlicher Index biblischer Stellen, griechischer Wörter (unter Einbezug des Armenischen) und ein Sachregister anschließt.

Das große Verdienst des Autors ist, in einer sorgfältig erarbeiteten Untersuchung von zwölf Handschriften, eine kritische Ausgabe des griechischen Agathangelos erstellt zu haben. Zum ersten Mal wurde die griechische Version des Geschichtswerks 1762 von P. Stilting nach einer Florentiner Handschrift (Laurent. VII,25 / 12. Jh.) ediert. 1888 schuf P. de Lagarde eine erheblich verbesserte Ausgabe, jedoch auch dieser Ausgabe lag die einzige bis dahin bekannte Handschrift von Florenz zugrunde. Bis zur kritischen Ausgabe von Lafontaine, der 12 bisher unbekannte Handschriften mit einbezog, war man auf die insgesamt wenig zuverlässige Ausgabe P. de Lagardes angewiesen.

Bei seinem Vorhaben hatte sich Lafontaine deutlich markierte Grenzen gesetzt, wenn er (S. 11) nachdrücklich erklärt, eine Untersuchung vorzulegen, die »purement philologique« sei. So mußten notgedrungen die geschichtlichen Zusammenhänge bei der Entstehung des Geschichtswerkes und das Verhältnis der verschiedenen orientalischen Versionen zueinander in den Hintergrund rücken.

Sicher sind wir noch weit davon entfernt, eine Entstehungsgeschichte und die Weiterentwicklung der *Agathangeli Historia* zu schreiben. Aber es ließen sich dazu doch noch einige wichtige Anmerkungen anbringen, die bei Lafontaine leider allzu knapp oder völlig unberücksichtigt geblieben sind.

Das Geschichtswerk des Agathangelos läßt sich in zwei größere Einheiten gliedern, nämlich in die Quelle A, die sog. *Agathangeli Historia*, und in die Quelle V, die sog. *Vita Gregorii*. (Diese Bezeichnungen A und V, die sich seit Garitte durchgesetzt haben, dienen nur zur besseren Orientierung bei den vielfältigen Versionen.)

1. *Die Quelle A*

Zum ersten Mal wird eine armenische Fassung bei Łazar P'arpeçi, einem armenischen Historiker des 5. Jh.s, als *Girk' Grigorisi* (= Buch des Gregor) erwähnt. Als Zeitpunkt für die Entstehung des armenischen Texts wird allgemein das 5. Jh. angenommen. Die kritische Ausgabe des armenischen Agathangelos hatten bereits G. Tēr-Mkrtčean und St. Kanayeanç 1909 in Tiflis besorgt.

Das armenische Original wurde wahrscheinlich im 6. Jh. ins Griechische übertragen. Ebenso ist es auch ins Georgische übersetzt worden, wie ein Fragment des 11. Jh.s beweist (vgl. I. Abuladze in: *Ḫelnacert'a Institutis Moambe* 2 [Tiflis 1960] 145-180).

Die griechische Version diente dann als Ausgangspunkt für eine Vielfalt von neuen Redaktionen. Dazu zählen eine (koptisch) arabische, sowie eine griechische und lateinische, stark gekürzte Fassung, die Umarbeitung durch Symeon Metaphrastes im 9. Jh., die dann im 11. Jh. ins Georgische übertragen wurde (vgl. L. Melikset-Bek, *C'xovrebay cm. Grigol Part'elisay*, Tiflis 1920). Weiter gehört dazu noch eine (arabische) äthiopische Version; und vor kurzem veröffentlichte Lafontaine eine von Metaphrastes unabhängige griechische Abbreviation des Agathangelos (cf. Mus 88[1975]125-152).

Noch wichtiger als alle diese aus dem griechischen Agathangelos hervorgegangenen Redaktionen, ja selbst noch bedeutungsvoller als der griechische Ausgangstext, erwies sich die arabische Übersetzung, die aus einer besseren griechischen Vorlage als alle bisherigen griechischen Texte stammt, und dem armenischen Original am nächsten steht. Dieser wichtige arabische Zeuge ist von Ter-Łevondyan (*Agat'angełosi arabakan nor xmbagrowt'yownə*, Erewan 1968) vor kurzem herausgegeben worden.

2. *Die Quelle V*

Dazu zählen die griechische Vita (vgl. ed. G. Garitte in: *Studi e Testi* 127, Vatikan 1946), aus der dann eine arabische Textgestalt (vgl. ed. N. Marr in: *Zapiski Vostočnago otd. Imp. Russk. Archeol. Obšč.* 16 [St. Petersburg 1905] 63-211) hervorgegangen ist. Der armenische Urtext ist bis heute nicht aufgefunden worden. Die V-Quelle ist von außerordentlicher Wichtigkeit, da sie möglicherweise eine ältere Struktur aufweist als die Quelle A.

3. *Die Fassungen, die aus Quelle A und V in sich aufgenommen haben*

G. Garitte hatte 1965 eine griechische Version herausgegeben (vgl. *AnBoll* 83 [1965] 233-290) und ihre Abhängigkeit von A und V nachgewiesen. Hierher gehört auch der in Karšūnī

abgefaßte Text (vgl. M. van Esbroeck in: RvÉtArm 8 [1971] 13-167). Von der syrischen Vorlage (im Jahre 1178 von Patriarch Michael angefertigt) befindet sich eine Handschrift in der syrisch-orthodoxen Patriarchatsbibliothek in Damaskus, die meines Wissens bis heute noch unveröffentlicht geblieben ist.

Trotz der beachtlichen wissenschaftlichen Beiträge in den letzten Jahren zum Geschichtswerk des Agathangelos blieben noch eine Reihe von Fragen offen. So ist z.B. die Umarbeitung des Grigor Skewṙaçi (1220-1250) bislang unberücksichtigt geblieben. Grigor war ein Schüler von Nersēs Lambronaçi, und die Bearbeitung des armenischen Agathangelos zählt zu seinen Hauptwerken. (Der Titel lautet: *Patmowt'iwn varowç Gr. Lowsaworčʻi* = Geschichte des Lebens des Gregor Illuminator). Eine Handschrift davon findet sich bei den Wiener Mechitaristen (Cod. arm. 166, fol. 89a-234b). Auch auf die Stellung der Venediger Ausgabe des Matt'eos [Ewdokiaçi] von 1749 (*Vark' srboyn Grigori Lowsaworčʻin. Patmowt'iwn ...* = Das Leben des heiligen Gregor Illuminator. Geschichte ...) ist meines Wissens niemals näher eingegangen worden.

Mit dem wichtigen Beitrag von Lafontaines kritischer Ausgabe des griechischen Agathangelos ist eine neue wertvolle Arbeitsgrundlage für die Erforschung der armenischen Geschichte geschaffen worden. Dies ist umso verdienstvoller, als nach wie vor ein großer Teil dieser Periode (3.-4. Jh.) noch im Dunkel liegt.

Gabriele Winkler

Ekkehard Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Band I, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975, XXXIII+375 S. (= Patristische Texte und Studien, 15), DM 118.—.

Die Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. v. byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Band III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von P. Bonifatius Kotter, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975, XVI+229 S. (= Patristische Texte und Studien, 17), DM 128.—.

Der fragmentarische Nachlass von Apollinaris von Laodikeia ist vor allem von H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodikeia und seine Schule* (Tübingen 1904) zugänglich gemacht worden. Lietzmann hat darin zwar die Katenenfragmente nicht aufgenommen, zusammen mit G. Karo hat er aber mit *Catenarum graecarum catalogus* (Göttingen 1902) der Katenenforschung wichtigste Impulse gegeben. In diesem Katalog werden auf grund von Texten zu den Pss. 22 und 115, deren Auswahl inzwischen als nicht sehr günstig erkannt worden ist, 26 bzw. 27 Typen unterschieden.

Für seine Monographie *Apollinaris von Laodicea* (Göttingen 1969) hat Mühlenberg schon die Katenentradition berücksichtigt. Da Didymos der Blinde in der gleichen Katenentradition erscheint, hat er sich entschlossen, auch dessen Fragmente zu veröffentlichen. Im vorliegenden Bande erscheinen die Fragmente von Apollinarios zu Psalm 1 bis 150 und die Fragmente des Didymos zu Psalm 1 bis 50. Ein zweiter Band soll die Didymostexte zu Psalm 51 bis 150 enthalten, während ein dritter Band aus Untersuchungen zu den Psalmenkatenen (Klassifizierung und Quellenauswahl) bestehen wird. Hinsichtlich der Einleitungen und Testimonienapparate im ersten Bande bittet Mühlenberg im Vorwort um »vorläufige Nachsicht«, weil

eine umfassende Untersuchung erst im letzten Bande dargelegt wird. Die Einleitung zum ersten Bande gibt kurze Erläuterungen zur Texttradition und zu den benutzten Hss. Mühlenberg befasst sich mit der ältesten Katenentradition, die von M. Richard »die palästinische« genannt worden ist. (Im französischen Sprachraum wird auch von »chaîne primaire« gesprochen.)

Für Apollinaris und Didymos ist der Typ III (von Karo-Lietzmann) grundlegend; er ist in Paris., Bibl. Nat. gr. 139; Venedig, Bibl. Nat. Marc. gr. 17, und Athen, Bibl. Nat. gr. 45 vertreten; für Apollinaris treten von Typ XI dazu: Mailand, Bibl. Ambros. F 126 sup.; Patmos, St. Johannes 215; Turin, Bibl. Nat. 300 (C II 6) (im Jahre 1904 zu einem grossen Teil leider zerstört); Wien, Nationalbibl., Theol. gr. 59; und ausserdem werden je vier Hss der Eklogetradition und der Paraphrasentradition berücksichtigt. Für Didymos ist ausser auf Typ III besonders auf Typ VI zurückgegriffen: Oxford, Baroccian. 235; Rom, Vat. gr. 1789; München, Monac. gr. 359; Athos, Iviron gr. 597; Bukarest, Bibl. Acad. Rom, gr. 931; Konstantinopel, Bibl. Patr. Panhagias (Kamariotisses) 9.

Aus der Einleitung sind hinsichtlich der Zuweisungen der Fragmente besonders auch die Korrekturen zum wichtigen Werke von R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* (StT 264), Città del Vaticano 1970, hervorzuheben, der S. 147-210 von Didymos und S. 211-223 von Apollinaris handelt. Für Ps. 118 bietet sich interessantes Vergleichsmaterial in der auf die Hss von Mailand und Patmos zurückgehenden Ausgabe von M. Harl, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, mit Übersetzung und Kommentar (SC 189-190, Paris 1972). Da der unter den Turapapyri gefundene Psalmenkommentar (zu Pss. 20 bis 44) von Didymos in der Sammlung »Papyrologische Texte und Untersuchungen (4; 6; 7; 8; 12, Bonn 1968-1970) herausgegeben worden ist, kann die Psalmenexegese des Didymos nun eingehender untersucht werden. Es ist sehr zu wünschen, dass die zwei weiteren Bände bald das grosse, durch die Patristische Kommission betreute Unternehmen abrunden werden.

An Stelle der vorgesehenen Ausgabe des Liber de haeresibus liegen nun in der neuen Ausgabe von *Joannes von Damaskos*, nach den philosophischen Schriften (PTS 7) und der Expositio fidei (PTS 12) die *Contra imaginum calumniatores orationes tres* vor. Die drei sogenannten »Bilderreden« stellen drei verschiedene Bearbeitungen eines in Wesentlichen gleichen Stoffes dar. Kotter hat deshalb die Ausgabe der drei Reden in synoptische Form gegossen. Nach B. Kotter ist die erste Rede sehr bald nach dem Bilderedikt vom Januar 730 niedergeschrieben worden; kurz darauf folgte die zweite; in der dritten Rede fehlen aber jegliche Merkmale einer Gelegenheitsschrift; sie ist nach der zweiten Rede entstanden, lässt sich aber zeitlich nicht näher fixieren. Die umfangreiche Einleitung ist, wie man von Kotter gewöhnt ist, sorgfältig und deutlich. Die Hs Neapol. (Bibl. Naz.) 54 (II B 16), auf die auch schon die früheren Ausgaben (bes. Lequien 1712 und 1748; mit Verbesserungen in PG 94) zurückgehen, bietet durchwegs den massgeblichen Text; für die dritte Rede, mit ihrem ausführlichen Florileg, ist diese Hs praktisch der einzige Zeuge.

Neben den georgischen Übersetzungen (siehe M. Tarchnišvili-J. Aßfalg, *Gesch. der kirchl. georg. Lit.*, S. 188; 377) wird besonders auch die spätestens im Jahre 989/990 von Antonios, dem Obern des Symeonklosters bei Antiocheia, verfasste arabische Übersetzung eines Stückes aus der ersten Rede (die lateinische Übersetzung des Arabischen in PG 95, 425-438) erwähnt. Diese arabische Übertragung geht weit über die frühesten griechischen Textzeugen hinaus, denn Rom. Vat. Palat. gr. 24 ist erst 1144 geschrieben worden (S. 38; 40; 51; 53f.). Kotter verweist in diesem Zusammenhang, ausser natürlich auf Graf's GCAL II, 41; 44, auf G. Graf, *Arabische Übersetzungen von Schriften des Johannes von Damaskos*, Maschinenschrift, etwa 1950. Kirchenslavische, russische, serbische und rumänischen Ausgaben des Pravoslavnoe

ispovedanie (Confessio fidei orthodoxae) des Peter Mogila (1595-1647) enthalten als Beilage Teile der Bilderreden, aber diese Mogila-Tradition sollte einmal näher untersucht werden (S. 41f.). Ausführliche Indizes (Bibel; Väter und antike Autoren; Analytischer Index) beschliessen diesen Band, zu dessen Erscheinen das byzantinische Institut der Abtei Scheyern und besonders B. Kotter in hohem Masse beglückwünscht werden müssen.

Adelbert Davids

Roberto Caro, *La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V*, Marian Library Studies (University of Dayton, Ohio), n.s., vol 3 (1971); 4 (1972); 5 (1973), 727 S.

Hymnologie und Homiletik sind wertvolle Quellen für das Marienverständnis in den östlichen Kirchen. R. Caro hat sich in seiner im Jahre 1967 bei der Pontificia Universitas Gregoriana zu Rom als Dissertation eingereichten Arbeit der griechischen Homiletik des 5. Jh. gewidmet. Die nun im Jahrbuch Marian Library Studies erschienene bearbeitete Ausgabe besteht hauptsächlich aus einem, leider nicht durchgehend numerierten, ausführlichen Inventar aller erhaltenen Homilien. Dabei hat Caro sich nicht bloss von den Überschriften der Homilien leiten lassen, sondern er hat alle Homilien aufgenommen, die wichtige Beiträge zum Marienverständnis der Zeit enthalten, wobei er sich allerdings auf die (meistens noch nicht kritisch) herausgegebenen griechischen Predigten beschränkt. Siebenundfünfzig Homilien habe ich gezählt (die im Buche erwähnte Zahl schwankt). Neunundzwanzig, meistens authentische Predigten werden im ersten, chronologisch aufgebauten Teil untersucht: Hesychios von Jerusalem, Attikos von Konstantinopel, Proklos von Konstantinopel, Kyrillos von Alexandreia, Akakios von Melitene, Theodotos von Ankyra, Paulos von Emesa, Ereichtheios von Antiocheia in Pisidia, Chrysippos von Jerusalem, Antipatros von Bostra, Basileios von Seleukeia. Die übrigen Homilien sind unter falschem Namen überliefert (Ps.-Methodios, Ps.-Epiphanios, Ps.-Gregorios Thaumaturgos, Ps.-Athanasios, Ps.-Gregorios von Nyssa, Ps.-Kyrillos von Jerusalem, und besonders Ps.-Joannes Chrysostomos) und werden nach ihrem Inhalt aufgeführt: Homilien über die Inkarnation, über die Verkündigung, über die Theotokos, über Hypapante. Jedes Stück im Inventar enthält bibliographische Angaben mit, wenn möglich, genauer Angabe über Hss und Authentizität, Inhalt, allgemeine Bemerkungen (Struktur, Stil, Wortwahl, Anlass, Autor), und den speziell mariologischen Ertrag. Schwer zu lesen sind die Konklusionen kritischer, liturgischer und dogmatischer Art im dritten Bande, da man ständig in den hinzugefügten Übersichten und Indizes blättern muss. (Auf S. 691 ist Ps.-Kyrillos von Jerusalem, In occursum domini nostri et salvatoris Iesu Christi et in Simeonem qui deum suscepit, nachzutragen.) Caro bemüht sich in den Konklusionen sehr umsichtig, Authentisches von Nicht-Authentischem zu trennen, Ansätze zu weiteren Untersuchungen zu geben, und die wichtigsten Zentren im 5. Jh. näher zu bestimmen (Jerusalem, Kappadokien, Alexandreia, Antiocheia). Es stellt sich heraus, dass zehn Homilien noch aus dem 4. Jh. stammen müssen, während weitere sieben erst nach dem 5. Jh. verfasst worden sind. Keine künftige Studie über die patristische Literatur des 5. Jh., besonders über Homiletik, Dogmengeschichte und Liturgik, darf an der grossen Arbeit von Caro vorbeigehen.

Hinsichtlich des christlichen Ostens ist hervorzuheben, dass manche Homilien auch oder ausschliesslich in Übersetzungen überliefert sind. Attikos von Konstantinopel, In sanctam dei genitricem (S. 60), ist nur noch syrisch vorhanden (hrsg. v. M. Brière in ROC 29 [1933-1934] 177-186; lateinische Übersetzung von J. Lebon in Mus 46 [1933] 186-195). Ein Teil dieser Homilie ist auch unter dem Namen des Proklos bekannt (S. 111, Anm.). — Proklos' Laudatio

in sanctissimam dei genitricem Mariam (PG 65, 680-692; ACO I, 1, 1, S. 103-107) liegt in syrischer, armenischer, äthiopischer und georgischer Fassung (S. 79) vor. — Proklos' Sermo de dogmate incarnationis, dictus in die sabbato ante quadragesimam (PG 65, 841-844: lateinische Übersetzung des Syrischen; griechische Ausgabe von Ch. Martin in Mus 54 [1942] 44-48); J.-B. Chabot hat den syrischen Text in Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei 5 (1896) 178-197 herausgegeben. E. A. Budge übersetzte den syrischen Text und eine koptische Version ins Englische (S. 114). — Proklos' De nativitate domini (PG 65, 843-846: lateinische Übersetzung des Syrischen; zu einem neuen syrischen Fragment sieh C. Moss in Mus 42 [1929] 63-66) ist inzwischen wieder im Urtext bekannt (S. 122). — Über die syrischen Fragmente von Kyrillos von Alexandreia in bezug auf dessen Homilie In occursum domini nostri Iesu Christi (PG 78, 1040-1049) siehe S. 131f. — »Beati Erechthii episcopi Antiochiae in Pisidia, ex homilia recitata in sancta Epiphania in ecclesia constantinopolitana sedente beato episcopo Proclo« (S. 206) ist nur syrisch bekannt (hrsg. v. F. Nau in PO 13, 171-180). — Für die Homilie des Chrysippos von Jerusalem In sanctam Mariam deiparam (ed. M. Jugie in PO 19, 336-343) sind in Hinblick auf die Geschichte des liturgischen Festes zur Ehre der θεοτόκος besonders armenisch und georgisch überlieferte liturgische Traditionen von Bedeutung (S. 213ff.). Caro verweist auch auf einen von A. Baumstark in OrChr, N.F., 1 (1911) 193-203 veröffentlichten vorephesinischen syrischen Hymnus, auf das von A. Trypanis in ByZ 58 (1965) 329 herausgegebene anonyme Kontakion *Εἰς τὴν σύναξιν τῆς θεοτόκου*, auf Seueros von Antiocheia, auf De transitu Mariae, auf das arabische Homiliar von J.-M. Sauget in AnBoll 88 (1970) 391-474, und auf das koptische Fest vom 6. Januar. — Die nur lateinisch überlieferte »Homélie d'Antipater de Bostra pour l'Assomption de la Mère de Dieu«, kritisch von R. Grégoire in Parole de l'Orient 1 (1970) 95-122 herausgegebenen, soll auf eine verlorene syrische Version zurückgehen (S. 255). — Die Weihnachtshomilie von Ps.-Chrysostomos (ed. S. G. Mercati in Biblica 1 [1920] 84-90) ist auch koptisch überliefert (S. 347). — Ps.-Gregorios Thaumaturgos, In sanctam dei genitricem et semper virginem Mariam (S. 353) ist im Gegensatz zu anderen, auch armenisch erhaltenen, verwandten Texten griechisch nicht mehr vorhanden. J. B. Pitra gab den armenischen Text in Analecta sacra IV, 159-162 (latein. Übers.: 406-408) heraus. — Ps.-Chrysostomos, In salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem (PG 56, 385-394) ist auch in armenischer Übersetzung bekannt (Analecta sacra IV, 133-144 und 386-395), während ein arabischer Text von A. Rabath herausgegeben wurde (S. 359). — Ps.-Chrysostomos, In Christi diem natalem (PG 61, 737-738) auch armenisch: Analecta sacra IV, 156-159 und 404-406 (S. 398). — Von des Ps.-Gregorios von Nyssa »Discorso encomiastico all'Annunciazione della SS. Madre di Dio« (siehe zuletzt in Marianum 24 [1962] 536-539) hat F. C. Conybeare, *On an Antenicene Homily of Gregory Thaumaturgos*, in The Expositor, series V, 3 (1896) 161-173 eine englische Übersetzung auf Grund der armenischen Version (hrsg. in der Septembernummer der Zeitschrift Ararat [Etschmiadzin 1895]) gegeben (S. 468). — Von Ps.-Gregorios Thaumaturgos, Homilia I in annuntiationem sanctae virginis (PG 10, 1145-1156) gibt es eine syrische und eine armenische Übersetzung: Analecta sacra IV, 122-127 und 377-381, bzw. 145-150 und 396-400 (S. 481). — Auch desselben Homilia II in annuntiationem (PG 10, 1156-1169) ist armenisch erhalten: Analecta sacra IV, 150-156 und 400-404 (S. 493). — Ps.-Athanasios, »L'homélie de S. Athanase des Papyrus de Turin« (S. 554) ist nur koptisch bewahrt und wurde von L. Th. Lefort in Mus 71 (1958) 15-50; 209-238 herausgegeben.

Zur Marienauffassung in den orientalischen Kirchen siehe besonders noch M. Gordillo, *Mariologia orientalis* (Orientalia Christiana Analecta 141), Rom 1954. Weitere Literatur u.a. bei Fr. Heiler, *Die Ostkirchen*, München-Basel 1971, S. 486f., und für die Syrer I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rom ²1965, S. 26.

Adelbert Davids

Vetera Christianorum 11 (1974), Fasz. 1 und 2, hrsg. v. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari, 465 S.

Aus dem 11. Jahrgang der Zeitschrift Vetera Christianorum sind für den christlichen Orient einige Aufsätze besonders anzuzeigen. R. Terzoli hat in *Repertorio dei nomi divini nelle Odi di Salomone*, S. 125-140, alle Bezeichnungen für Gott, Christus, den Geist zusammengestellt. Leider sind Analyse und Kommentar einzelner, bekanntlich schwer zu deutender Stellen sehr kurz gehalten. Frühere Kommentare zu den Oden werden nicht herangezogen. Gelegentlich wird Aphraates zum Vergleich erwähnt. Folgende Termini werden signaliert : Gott, der Höchste, Vater, Herr (ܡܪܝܐ kommt oft vor und kann sowohl Gott wie den Höchsten, den Vater, oder Christus, nie aber den Sohn bezeichnen), Christus (wird auch Herr genannt; ist aber zugleich auch vom Herrn zu unterscheiden), Sohn (nie ausdrücklich mit Christus identifiziert), Geliebter, Wahrheit, Denken, Name, *πρόσωπον*, Siegel und Zeichen, Erlöser, Geist (ܪܘܚܐ kann sowohl maskulin wie feminin sein), ܡܐܡܪܐ (la parola) und ܡܠܬܐ (il verbo); ܒܪܢܫܐ kommt in Gegensatz zu Aphraates nicht vor. Die christologische Frage ist nur kurz angedeutet : *il verbo* ist einmal Bezeichnung für den Erlöser, einmal vielleicht für den Sohn; *la parola* wohnt im Menschensohn; weder ܡܐܡܪܐ noch ܡܠܬܐ wird ausdrücklich mit Christus identifiziert. Der Unterschied zwischen *il verbo* und *la parola* ist nach Terzoli ein wichtiges Indiz für das Syrische als Originalsprache der Oden Salomons. Ob das Thema der Einwohnung des Wortes im Menschensohn zur späteren antiochenischen Christologie führt, sollte nach dem Autor weiter untersucht werden. — T. Orlandi befasst sich in seinem Aufsatz *Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.*, S. 279-312, mit dem Inhalt einer verlorenen (quasi-)offiziellen, pro-athanasianischen Kirchengeschichte des Patriarchats von Alexandreia, geschrieben um 400. Von den älteren Untersuchungen werden besonders die von W. Telfer aus den vierziger Jahren herangezogen und kritisch verwertet. In einigen Texten hat die »storia alessandrina«, von Telfer »Jubilee Book« genannt, ihre Spuren hinterlassen : 1) In Guarimpotus' Übersetzung und Bearbeitung der griechischen Passio Petri Alexandrini, wo Meldung gemacht wird von einem »libellus (...) qui vitam et gesta sanctissimi refert Athanasii« (nach dieser Stelle wäre die verlorene Chronik also eine Art Historia [Apologia ?] Athanasii). Orlandi zitiert die für ihn wichtigsten Texte aus der bald erscheinenden kritischen Ausgabe von Vanna Salvadori. Zum leider nicht genügend bekannten Guarimpotus (Ende 9. Jh.). siehe zuletzt P. Devos, *L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain*, AnBoll 76 (1958) 151-187. 2) Im Codex Veronensis, Bibl. Capitolare LX (58) befinden sich zwei Briefe mit kurzem Zwischentext, die aus der alexandrinischen Kirchengeschichte stammen sollen. Der Codex Veronensis ist eine oft schwer durchschaubare lateinische Übersetzung einer ursprünglich griechisch verfassten kanonistischen Sammlung, die den Westen gegen 420 erreicht hat. Der erste Brief ist von vier, namentlich genannten und als confessores verhafteten ägyptischen Bischöfen an Meletios von Lykopolis geschrieben worden — eine überaus wichtige Quelle zur Entstehung des sog. meletianischen Schismas. Der zweite Brief wurde vom alexandrinischen Bischof Petros an Meletios geschickt. Orlandi gibt die für ihn wichtigen Stellen in italienischer Übersetzung wieder. Für den lateinischen Text (mit Kommentar) sei besonders auf H. Kettler, *Der meletianische Streit in Ägypten*, ZNW 35 (1936) 155-193 hingewiesen. 3) Die ausser griechisch und lateinisch noch koptisch (sahidische Fragmente noch nicht ediert), syrisch, arabisch und armenisch erhaltene Passio Petri Alexandrini hat ebenfalls aus der alexandrinischen Chronik geschöpft. Nach der bereits erwähnten Arbeit von V. Salvadore geht Orlandi kurz auf die überaus komplizierte Textgeschichte dieser Passio ein. 4) Die Vita Metrophanis et Alexandri, ein bedeutsamer Zeuge für die verlorene

Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, hat auch Nachrichten aus der alexandrinischen Chronik übernommen. 5) Die Notitia Athanasii acephala, schon dem Sozomenos bekannt, hat eigentlich die Forscher auf die richtige Spur gebracht. Nach diesen Texten muss die »storia alessandrina« Nachrichten über die Anfänge des sog. meletianischen Schismas und über die Karriere des jungen Areios, über den Tod des Bischofs Petros, über die Anfänge und die Entwicklung des Arianismus, über die Aktivität des jungen Athanasios, vor allem bald nach dem Konzil von Nikaia, enthalten haben. Auch die Geschehnisse von 346 bis 373 müssen beschrieben worden sein, für die letzten fünf Jahre allerdings nur datenhaft. Überdies stammen Credo, Canones und Synodalbrief an Alexandria vom Konzil zu Nikaia — alle in den Codex Veronensis aufgenommen — nach Orlandi auch aus der alexandrinischen Chronik; vielleicht ebenso sogar der Konvokationsbrief des Kaisers zum Konzil. Manche Nachrichten aus der späteren koptischen Literatur werden (nicht immer auf überzeugende Weise) zum Vergleich herangezogen. Was von der Rhetorik und dem Bibelgebrauch auf das Konto der »storia alessandrina« und auf das eines Guarimpotus oder sonstigen Benutzers geht, ist im allgemeinen nicht untermauert (z.B. S. 277f.; 282f.). Für »tibi autem, quasi iam senectute defesso, frigidus obsistit circum praecordia sanguis« (S. 284) verweist Devos, art. cit., S. 173, Anm. 6, auf Vergilius (gemeint ist Georg. II, 484) als Vorlage für Guarimpotus; und für »cum (...) plenus dierum in senectute bona migrasset ad Christum« (S. 286) als Fassung von Guarimpotus siehe Devos, 173.

Für die griechische Patristik müssen folgende Aufsätze erwähnt werden: A. Quacquarelli über Ps. 90 (91), 13 bei den Kirchenvätern und in der Liturgie (S. 5-30; 235-268 [wird fortgesetzt]); G. Otranto über den Stil im Dialogus cum Tryphone des Justinos (S. 65-92); C. U. Crimi über die Theognis-Stelle in De virtute 393-395 von Gregorios Nazianzenos (S. 93-96); C. Peri über Gregorios von Nyssa's De vita Moysis (S. 313-332); und M. Simonetti über Ps. Athanasios' Sermo maior de fide (S. 333-343). Die übrigen Aufsätze betreffen die lateinische Patristik und die christliche Archäologie von Apulien.

Im Jahre 1975 sind in der schön ausgestatteten Reihe *Quaderni di »Vetera Christianorum«* drei Bände erschienen: Carlo Carletti, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell' arte cristiana antica*, Brescia, Paideia, 168 S., ist eine ikonologische Untersuchung zum Motiv der drei Jünglinge aus Dan. mit ausführlichem Katalog der betreffenden Abbildungen. — Michael Mees, *Ausserkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung*, Bari, Ist. di Lett. Crist. Ant., 189 S., berücksichtigt auch die alte syrische Literatur. — Antonio Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari, Ist. di Lett. Crist. Ant., 153 S., geht der Deutung von Ps. 90 (91), 13 in der altchristlichen Literatur, der Liturgie, der Ikonographie nach (siehe auch den oben erwähnten Aufsatz des Verf.).

Adelbert Davids

Lexikon der christlichen Ikonographie. Begründet von Engelbert Kirschbaum S.J. (†), hg. von Wolfgang Braunfels.

5. Bd. Ikonographie der Heiligen (Aaron bis Crescentianus von Rom), Rom, Freiburg, Basel, Wien 1973, Herder.

6. Bd. Ikonographie der Heiligen (Crescentianus von Tunis bis Innocentia), Rom, Freiburg, Basel, Wien 1964, Herder.

7. Bd. Ikonographie der Heiligen (Innozenz bis Melchisedech), Rom, Freiburg, Basel, Wien 1974; Herder.

Die vorausgegangenen vier Bände dieses Lexikons, die sich mit der allgemeinen Ikonographie der biblischen Szenen befassen, sind in dieser Zeitschrift bereits besprochen worden (vgl. OrChr 55 [1971] 253-257). Aus der Sicht der ostchristlichen Kunst war daran Wesentliches auszusetzen. Man durfte gespannt sein, ob in den folgenden Bänden, die der Heiligenikonographie gewidmet sind und von denen die drei ersten hier zu behandeln sind, diese bedauerliche Lücke beseitigt worden ist. Liest man den Klappentext, müßte man darüber beruhigt sein: »Die Heiligen der römischen Kirche, der byzantinischen Kirche sowie die Heiligen aus dem syrischen und koptischen Raum...« seien hier zum erstenmal zusammengefaßt — ein Beispiel ökumenischer Zusammenschau. Das Werk erhebt wissenschaftlichen Anspruch und ist auf den Kunsthistoriker, Volkskundler, Historiker, Byzantinisten und Philologen ausgerichtet. Außerdem sei die Fehlerfrequenz, so verspricht die Einführung, von 15 % bei den für die Erstellung des Lexikons herangezogenen Werken auf 5 % heruntergedrückt worden. Die bereits bei den vorangegangenen Bänden zu beobachtende Erscheinung, daß die Zahl der Mitarbeiter außerhalb der Redaktion immer kleiner wurde und das Redaktionsteam immer mehr Artikel selbst abfaßte, ist bei der Heiligenikonographie fast zum Prinzip erhoben worden. Das hat gewisse Vorteile für die Konzeption und die Homogenität der Artikel, bringt aber auch große Gefahren mit sich, vor allem jene der Einseitigkeit und Inkompetenz. Liest man die Einführung in die Heiligenbände, so ist man versucht, derlei Sorgen auf sich beruhen zu lassen. Hier wird in souveräner Diktion über die Probleme und ihre Bewältigung sowie Intention und Konzeption des Unternehmens gehandelt und der Leser darf sich an modernen Prägungen wie »impliziertes Rangrelief — materieller Feldzusammenhang — die Redundanz der Artikel strebe entgegen dem sonst üblichen gegen Null — vulgärmaterialistisches Faktensammeln« delektieren, ein sprechendes Beispiel dafür, daß ein Teil unserer »jungen Doktoren der Kunstgeschichte« — so nennt der Text des Vorwortes die Bearbeiter — ein nicht gering zu veranschlagendes vulgärtheoretisierendes Stadium durchlaufen hat. Die Klage über das schlecht aufbereitete ostchristliche Material ist nicht so ganz glaubhaft, vor allem, wenn sie mit falscher Begründung vorgetragen wird, etwa mit der Behauptung, es gäbe keine Zusammenfassung über die liturgischen Gewänder der Ostkirche. Schließlich ist die Arbeit von T. Papas, Studien zur Geschichte der Meßgewänder im byzantinischen Ritus, Miscellanea Byzantina Monacensia 3, bereits 1965 in München, wo die Redaktion des Lexikons ihren Sitz hat, erschienen.

Wenn wir uns im folgenden kritisch mit einer Reihe von Artikeln auseinandersetzen, dann nur mit solchen, die in den Bereich des christlichen Ostens fallen. Die Mängel sind da unseres Erachtens so gravierend, daß sie hier nicht in der »Absicht« angeführt werden, »dem Leser die Möglichkeit zu geben, diese Fehler auszubessern«, wogegen laut Einführung »nichts einzuwenden« ist, sondern in der offensichtlich unentschuldbaren Meinung, daß zwar der Vorsatz, die byzantinischen und sonstigen ostkirchlichen Heiligen miteinzubeziehen allen Lobes wert ist, es aber an der Kompetenz der Bearbeiter für ihr Thema häufig mangelt.

Eines der schlimmsten Handicaps ist die offensichtlich fehlende Sprachenkenntnis, in die auch das Latein eingeschlossen ist. Das hat für die Nomenclatur verheerende Folgen. Hat man als theoretisches Prinzip einmal herausgefunden, daß bei griechischen Heiligen grundsätzlich ihr lateinischer oder ein ins Lateinische transcribierter Name intendiert ist, so staunt man man doch über die Vielzahl neuer lateinischer Namensformen, die hier geboten werden. Eine kleine Auslese sei zitiert: Abibos von Edessa heißt nicht wie erwartet Abibus, sondern Abibo. Akakios läuft unter Achatius, obwohl er latinisiert Acacius heißt. Der Beiname Klimakos heißt Sp. 15 unten einfach Elimakus. Im letzteren Fall läßt sich die Quelle des abgeschriebenen Fehlers leicht auffinden: Die von diesem Lexikon als maßgebend zitierte Ausgabe des Malerhandbuches

vom Athos, ein verschlimmbesserter Münchner Nachdruck von 1960, der leider auch durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt verbreitet wurde, hat das gotische Fraktur-C seiner Druckvorlage von 1855 nicht lesen können und einfach als E reproduziert. Der Autor hat hier kritiklos ein Machwerk von 1960 abgeschrieben, das in diesem Heiligenlexikon auch sonst üble Spuren hinterlassen hat. Akindynos wird einfach als Acyndinus transcribiert. Außerdem sind semigriechische Verweisstichworte beliebt wie Akakius s. Achatius, Akyndinus s. Acyndinus, bei Arcadius hingegen wird auf Arkadius verwiesen. Im selben Artikel begegnet man in zwei aufeinanderfolgenden Spalten der Form Thalaleus und Thallelaius. Man darf gespannt sein, ob der Heilige dann unter seinem richtigen latinisierten Namen Thallelaeus erscheinen wird. Auf Sp. 14 in Bd. 6 ist ein besonders lehrreiches Beispiel dafür zu finden, wie wahl- und kritiklos verschiedene Namensformen nebeneinander gesetzt werden : Cyrenia (Cyriana)... Cyriana steht in den deutschen Malerbuchausgaben falsch für die griechische Form Kyriaina. Aus Episteme von Emesa ist Epistemes geworden; für Eroteis oder Heroteis hat man eine französische Namensform erwischt : Eroteide, und Euodos läuft unter Evadius (wiederum eine Folge der deutschen Malerbuch-Übersetzung), obwohl auf der beigegebenen Abbildung der Protaton-Fresken deutlich Euodos lesbar ist.

Nicht viel besser steht es um die topographischen Kenntnisse der Autoren. Wenn das bekannte Hierapolis in Phrygien in der selten gebrauchten Form Hieropolis genannt wird, mag das hingehen. Aber der »Mons Nitria« ist völlig neu. Die Klöster liegen schließlich im Wadi Natrun, in einer Depression. Andreas von Kreta, der Martyrer des Bilderstreites, heißt Andreas in Krisi (von Konstantinopel), wobei nur das Kloster in Konstantinopel, in dem er bestattet wurde, die nicht geklärte Toponymie »en krisei« trägt, nicht der Heilige selbst. Chonai in Prygien müßte Chonae und nicht Chone heißen. Bd. 6 Sp. 242 ist bei Ares, Probus und Elias der Text so abgefaßt, als ob Askalon in Kilikien läge. Amasia erhält Sp. 336 und 337 in Bd. 5 ein zweites s. Anazarbos wird im Genitiv Anazarbi gebracht. Mit Cyrus in Syrien ist wohl Cyrrhus gemeint. Einen Epaphroditus von Philippi gibt es nicht, wohl aber einen solchen von Philippopolis (= Plovdiv). Epiphanius von Salamis heißt Epiphanius von Constantia (von Zypern bzw. Salamina). Zwar hat Salamis im 4. Jh. nach seinem Wiederaufbau nach einem Erdbeben durch Constantius den Namen Constantia erhalten, doch ist der Mann in der Kirchengeschichte auch des Westens vor allem als Epiphanius von Salamis bekannt. Schließlich scheint man dem Text nach bei Barnabas nicht realisiert zu haben, daß dieses Salamis auf Zypern liegt (»nach Steinigung in Salamis *und* Zypern«). Im 3. Band dann wird Sp. 48 behauptet, die Erzbischöfliche Kapelle in Ravenna liege bei San Vitale. Das sind leider alles Fehlinformationen, die man sich bei gründlicher und damit allerdings auch zeitraubender Arbeit hätte ersparen können.

Das Fehlen dieser oder jener Heiliger mag in manchen Fällen begründbar sein, ist aber vom Standpunkt des Ostkirchenforschers manchmal unentschuldbar wie im Falle des Jacobus Baradaeus, den man wie einige andere total vergessen zu haben scheint, weil man Ostkirche vielleicht mit Orthodoxie gleichgesetzt hat ohne an die monophysitischen Bruderkirchen zu denken.

Man wird auch einsehen, wenn die Aufzählung der Darstellungen nicht vollständig sein kann, da es in jedem Fall eine repräsentative Auswahl zu treffen galt, doch sollte dies nicht zu Lasten der frühen und ostkirchlichen Bilderwelt gehen, auch wenn das westliche und jüngere Material den Bearbeitern jeweils näher liegt. Wenn wir hier noch Beispiele solchen Fehlens aufzählen, dann nur solche, die gravierend sind und das Bild verfälschen und auch dann wiederum nur eine kleine Auswahl : Die Darstellung des Eugenios von Trapezunt im Vaticanischen Menolog ist beileibe nicht die einzige, ja sogar relativ uncharakteristisch. Seine über Trapezunt hinaus-

reichende Verehrung bezeugen die Beispiele in Kappadokien (vgl. Indices bei Jerphanion und Restle); genannt hätten jedoch vor allem die Darstellungen auf den Münzen des Trapezunter Kaiserreiches gehört. Beim Hl. Mamas von Kappadokien fehlt leider das wichtigste aller frühen Beispiele, die Reliefs auf dem Rundaltar in Kayseri. Bei Mathias fehlt sein Auftreten in den Darstellungen des Selbstmordes von Judas, den er ja in der Reihe der Apostel ersetzt (so in den Randpsalterien). Bei Johannes Evangelist scheint der bei den übrigen Evangelisten zugezogene, praktisch alles byzantinische Material enthaltende Artikel von H. Hunger und K. Wessel im Reallexikon zur byzantinischen Kunst noch nicht herangezogen worden zu sein, so daß einiges kursorisch geraten ist. Unverzeihlich scheint mir aber das Fehlen der Johannes-Szenen in den Mosaiken von San Marco in Venedig (Nordkreuzarm) zu sein. Aber auch bedeutende und relativ ungewöhnliche westliche Denkmäler fehlen gelegentlich, so der Hiob-Zyklus Bartolo di Fredis aus der Mitte des 14. Jh. im unteren Register der Nordwand in der Collegiata von San Gimignano, der weder im Heiligenband noch im Artikel der Allgemeinen Ikonographie erscheint.

Das Urteil kann nur zwiespältig sein : Man empfindet Dankbarkeit für die Vielfalt des Zusammengetragenen, ärgert sich aber doch über Fehler und Fehlendes gerade im frühchristlichen und ostkirchlichen Bereich (zur einseitigen Bildauswahl vgl. die Besprechung im Jahrbuch für Antike und Christentum), für den das Werk auch in den vorliegenden Bänden der Ikonographie der Heiligen unbefriedigend und ungenügend bleibt. Die Frage, warum so grundlegende Werke in so relativ kurzer Zeit, also in Hetze und von manchmal leider unkompetenter Seite kompiliert werden, kann wohl nur aus kommerzieller Sicht beantwortet werden.

Marcell Restle

Dumbarton Oaks Papers 28; XVI, 372 S., 333 Abb. (davon 5 farbig) auf Taf., 19 Abb. im Text; Washington D.C. 1974 : Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Wie üblich, geht auch in diesem Band der Großteil der Aufsätze auf ein Symposium zurück; es fand in Mai 1973 statt unter dem Generalthema : Art, Letters, and Society in Byzantine Provinces. Zwei der Referate des Symposiums sollen in einem späteren Bande der Dumbarton Oaks Papers veröffentlicht werden (C. Mango: Society and Artistic Patronage in Cyprus; I. Ševčenko: The Capital and the Provinces), eines wird ein Kapitel eines angekündigten umfassenderen Buches bilden (I. Shahîd, Byzantine and Umayyad Palestine : The Strands of Continuity). Besonders die Verschiebung der Vorlage von I. Ševčenko's Referat wird man bedauern müssen, da es seinem Thema zufolge entweder grundlegend für die Einzelthemen oder deren Ergebnisse zusammenschauend sein dürfte.

Im ersten Beitrag gibt H. Belting eine ausgezeichnete Überschau über »Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy«, wo die relevanten Zeugnisse einer Aneignung der byzantinischen Kunst bezw. der Auseinandersetzung mit ihr erst nach der normannischen Eroberung einsetzen. Es gelingt B., die komplexe Thematik nicht nur in konzentrierter Form und überzeugender Weise darzustellen, sondern auch in abgewogenem Urteil die Besonderheiten in diesem Raum vor Augen zu führen.

Nicht weniger anregend ist K. Weitzmanns Beitrag über die »Loca Sancta and the Representional Arts of Palestine«, der von den frühbyzantinischen Zeugnissen bis zu El Greco das auf die heiligen Stätten Palästinas einschließlich des Sinai bezügliche Material auswertet und in instruktiver Auswahl vorstellt. Es gibt wenige ikonographische Auswertungen so verschieden-

artiger Kunstwerke mit so vielen instruktiven Detailbeobachtungen, die z.T. neue Blickpunkte erschließen und sicher nicht im Hl. Lande entstandene Werke als Widerspiegelungen wichtiger Details palästinischer Loca Sancta nachweisen. Ein wohl unausrottbarer Irrtum, der auf A. Grabar zurückgeht, findet sich auch hier wieder (S. 35): Die palästinensischen Ampullen sind nicht aus Silber, sondern aus Blei, wie auch alle Kataloge der Sammlungen, in denen sich Beispiele befinden, richtig angeben und wie auch für die Monzeser dem Katalog von Augusto Merati zu entnehmen ist. Ob man anhand der leicht differierenden Himmelfahrtdarstellungen auf diesen Ampullen wirklich so weit reichende Schlüsse ziehen kann, wie W. das tut, scheint mir fraglich; hier werden doch wohl die recht schlichten Massenerzeugnisse einer Andenkenmanufaktur entschieden überfordert. Die Berliner Abrahams-Pyxis wird S. 38 einem syrischen Atelier vermutungsweise zugeschrieben, S. 39 ist das dann schon zum palästinischen avanciert; die Motivierung für beide Zuweisungen ist sehr schwach: Ob die »Treppe« an dem Unterbau der Brandvase eine solche ist, wäre zunächst zu beweisen; es könnte sich ebenso um einen aufgemauerten Unterbau wie in Wandmalereien in Bawit und Saqqara handeln. W. folgt hier besonders deutlich älteren Anschauungen, die in sein Konzept passen, und ignoriert abweichende Meinungen, mit denen er sich auch nicht anmerkungsweise auseinandersetzt. Aber das gilt nicht allgemein von seinen Darlegungen, die ganz überwiegend von hohem Wert sind.

Den besten Beitrag zur Kunst in den Provinzen lieferte A. H. S. Megaw: »Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or Provincial?«. M. zeigt sehr sicher und deutlich die wechselnde Abhängigkeit Zyperns von verschiedenen großen kulturellen Zentren sowie das Wirken konstantinopolitanischer oder in der Hauptstadt ausgebildeter Künstler in mittelbyzantinischer Zeit; sehr dankenswerter Weise beschränkt er sich dabei nicht auf die Malerei und das Mosaik, sondern bezieht die Architektur voll mit ein. Vor allem vertritt M. mit guten Begründungen mehrfach eigene, von der communis opinio abweichende Ansichten, besonders überzeugend im Falle der Mosaik-Apsis der Panagia Angeloktistos von Kiti, die er dem späteren 6. Jh. zuweist und nicht, wie seit Ch. R. Morey üblich, dem 7. Jh., womit M. zu konstantinopolitanischen Künstlern anstelle der von Morey postulierten Alexandriner kommt. So reizvoll es wäre, die palaiologischen Einflüsse auf die zyprische Malerei zu verfolgen, so wird man M. doch zustimmen müssen, wenn er seine Ausführungen mit dem ausgehenden 12. Jh. abschließt, da in der Zeit der Lusignan-Herrschaft wohl Hauptstädtisches reflektiert wird, aber wohl in keinem Falle mehr rein zur Darstellung kommt.

Es folgt eine kleine, auch für den Laien auf diesem Spezialgebiet einleuchtende Darstellung von A. Guillou: »Production and Profits in the Byzantine Province of Italy (Tenth to Eleventh Centuries): An Expanding Society«.

Der nächste, recht umfangreiche Beitrag von H. Maguire, »Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art«, hat nichts mehr mit dem Symposium zu tun. M. geht der Frage nach, wie weit die byzantinischen Ekphraseis, die in sehr hohem Grade mit vorgeprägten Topoi arbeiten, die in ihnen beschriebenen Kunstwerke richtig schildern, in welchem Maße sie also für »wahr« genommen werden können. Meist wird, so weit ich die einschlägige Literatur übersehe, diese Frage ziemlich weitgehend verneint. Die größte Schwierigkeit besteht ohne Zweifel darin, daß die meisten großen und ausführlichen Ekphraseis Werke beschreiben, die nicht mehr vorhanden sind; es entfällt damit die Möglichkeit, Kunstwerk und Ekphrasis zu vergleichen. Man wird bezweifeln dürfen, ob der von M. eigeschlagene Weg einer wenigstens teilweisen Ehrenrettung dieses literarischen Genres ganz legitim ist, nämlich zu den in Ekphraseis gegebenen Schilderungen Kunstwerke zu suchen, die den Beschreibungen in etwa entsprechen, auch wenn sie aus einer ganz anderen Zeit und einem ganz anderen Raum stammen. Mir

scheint, daß man so den Quellenwert vieler Ekphraseis kaum erhöhen kann. Wenn man vor allem die häufig psychologisierenden Schilderungen der Mosaiken der Apostelkirche liest und sich dazu vor Augen hält, in welchem Maße die früh- und mittelbyzantinische Kunst die Wiedergabe seelischer Vorgänge durch Mimik oder Gestik vermeidet, wird man M. nur sehr vorsichtig und sehr vereinzelt zustimmen.

Der Aufsatz von M. J. Jeffreys über »The Nature and Origins of the Political Verse« entzieht sich meiner Beurteilung; er hat mich lebhaft interessiert, aber mir fehlen die Detailkenntnisse auf diesem Gebiet, um ein Urteil abgeben zu können.

L. Rydén legt »The Andreas Salos Apocalypse, Greek Text, Translation and Commentary« vor, eine Edition auf recht breiter Textgrundlage mit umfangreichem kritischen Apparat. Der Kommentar ist von bewundernswerter Sachkenntnis getragen und läßt die Schwierigkeiten einer exakten Deutung vieler der in den Text verwobenen Fakten unverschleiert erkennen. Für diese Ausgabe werden Byzantinisten wie Kirchen- und Geisteshistoriker noch lange dankbar sein und immer wieder auf sie zurückgreifen müssen.

Der Teil »Field Reports« bringt zunächst eine schöne und wichtige Arbeit von K. Yegül: »Early Byzantine Capitals from Sardis. A Study of the Ionic Impost Type«, in der das sardische Material mit den sonstigen frühbyzantinischen Beispielen ionischer Kämpferkapitelle verglichen, zusammengeordnet und dieser Sondertypus geklärt wird.

Es folgt »The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus, and its Wallpaintings« von S. Boyd. Die Architekturzeichnungen, die dem Bericht beigefügt sind, stammen von R. Anderson; V. Jensen und L. Majewski steuerten Appendix I bei: »A Technical Study of Paint Samples from the Frescoes« (mit umfangreichen Tabellen, die zum Verständnis wesentlich beitragen); A. Seltmann behandelt in Appendix II »The Monagri Hoard«, einen Münzfund in einem Bronzekessel, der Münzen der Könige von Zypern von Heinrich II. an sowie einige andere Prägungen (Rhodos, Venedig) enthält. Der sehr umfangreiche Beitrag, dem einige farbige Reproduktionen beigegeben sind, berichtet von den Reinigungs- und Konservierungsarbeiten, die in der Kirche von Wissenschaftlern des Dumbarton Oaks Center durchgeführt worden sind, und wertet deren Ergebnisse für die Baugeschichte des Kirchleins und zur Trennung der drei, zeitlich auseinanderliegenden Schichten der Wandmalerei, die z.T. sehr schlecht erhalten sind, intensiv und einleuchtend aus. Die sehr reiche Illustrierung des Berichtes, seine Exaktheit und die in keiner Hinsicht zu beanstandende Einordnung der Malschichten erheben ihn in den Rang einer Monographie, die eine ausgezeichnete Arbeitsgrundlage bietet.

Im Teil »Notes« legt N. Patterson Ševčenko »Some Thirteenth-Century Pottery at Dumbarton Oaks« vor, interessante orientalisierende Stücke aus Al-Mina aus der Zeit der Kreuzfahrerherrschaft in Antiocheia. Eine kleine Studie von G. P. Majeska über »A Medaillon of the Prophet Daniel in the Dumbarton Oaks Collection« schließt die Beiträge ab. Von den von M. zur Auswahl gestellten beiden Deutungsmöglichkeiten — Pilgerzeichen aus Konstantinopel oder »a type of passport, proof that the bearer was a bona fide pilgrim when leaving the city« — scheint mir die erste wahrscheinlicher.

Ein ganz kurzer Bericht über das Symposium von 1973 und eine »List of Abbreviations« schließen den Band ab, der sich würdig an seine Vorgänger anschließt und erneut unter Beweis stellt, daß die Dumbarton Oaks Papers zu den wichtigsten Periodica der Byzantinistik gehören.

Klaus Wessel

Vojeslav J. Đurić, Byzantinische Fresken in Jugoslavien (aus dem Serbokroatischen übersetzt von Anton Hamm); 300 S., 39 farb. Abb., 119 Schwarz-weiß-Abb. auf Taf., 10 Zeichnungen im Text; München 1976: Hirmer Verlag.

Wenn hier ein Buch vorgelegt wird, das etwas außerhalb des christlichen Orients angesiedelt ist, so deswegen, weil es, dem äußeren wie dem inneren Format nach groß, in hervorragender Weise u.a. die malerische Entwicklung auf der Basis des mittelbyzantinischen Erbes in einem Raum beschreibt, in dem während des Lateinischen Kaiserreiches die byzantinischen Maler Zuflucht und Aufträge fanden, und das im großen Stil, und so den Weg bereiten halfen, der zu der letzten großen Phase byzantinischer Malerei in der palaiologischen Epoche führte, aus der in diesem Raum ebenfalls mehr und z.T. hoch bedeutende Werke erhalten blieben als im byzantinischen Bereich. Dieser Raum, der die alten serbischen Gebiete und die späteren serbischen Eroberungen innerhalb des heutigen Jugoslavien umfaßt (der Verf. greift dankenswerterweise, wo es nötig ist, auch über diese Grenzen hinaus, z.B. nach Kastoria und zum Athos), hat zudem, wie eindringlich gezeigt wird, auch in der palaiologischen Epoche, in der ein Teil von ihm noch einige Zeit zum Byzantinischen Reiche gehörte, byzantinische oder byzantinisch geschulte Maler auch in den serbischen Gebieten immer wieder beschäftigt, spiegelt, neben bodenständigen Eigenleistungen, die Phasen der malerischen Stilmöglichkeiten der Palaiologenzeit exakt wider und blüht auf dieser Grundlage noch lange weiter, als Verfall und Verarmung in dem schrumpfenden Byzantinischen Reich schon zum weitgehenden Stagnieren geführt hatten. All das wird ebenso flüssig wie überzeugend dargestellt. Und diese große Zusammenschau gibt auch dem Kunsthistoriker, der sich mit den byzantinischen Einflüssen z.B. in Georgien oder Armenien beschäftigt, eine solide Basis für seine vergleichende Arbeit an die Hand, wie sie bislang gefehlt hat, war doch die Malerei der Palaiologenzeit ein Stiefkind der byzantinischen Kunstgeschichtsforschung und ist es doch im Grunde auf vielen Gebieten heute noch.

Der Verf. behandelt in der »Einführung« (S. 5-8) die spärlichen Überreste der frühbyzantinischen Malerei und wendet sich dann »Makedonien unter Byzanz, 11.-13. Jahrhundert« (S. 9-26) und den »Dalmatinischen Stadtstaaten, 12.-14. Jahrhundert« (S. 27-32) zu, beides sehr instruktive und, was den Verf. überhaupt auszeichnet, sehr feinfühlig interpretierende Darstellungen, die u.a. so bedeutende Denkmäler wie die Sv. Sofija in Ohrid und die Peribleptos (Sv. Kliment) ebd. behandeln. Einige Anmerkungen lassen sich freilich nicht umgehen. So ist es z.B. nicht nur nicht gesichert, daß der Narthex als Versammlungsraum der Frauen diente (S. 11), sondern sogar äußerst unwahrscheinlich. Es ist auch mißlich, bei den Malereien der Sv. Sofija von »semitisch geprägten« Gesichtern zu sprechen (ebd.). Abgesehen davon, daß »semitisch« ein höchst unscharfer physiognomischer Begriff ist, findet sich in diesen Gesichtern m.E. kein Zug, der nicht im Menologion Basileios' II. vorgebildet und in den Hauptwerken der komnenischen Malerei aufgenommen worden wäre. Das ist der überscharf charakterisierende, offenbar das Schönheitsideal der makedonischen Zeit schroff ablehnende und gelegentlich an das Karikaturhafte stoßende, eigenständig byzantinische Stil der Zeit. Entschiedener noch möchte ich der Meinung widersprechen, diese Malerei hätte ihren Ursprung »im Bereich des östlichen Mönchtums« (S. 12). Diese These ist zwar nicht neu, aber auch ihr ehrwürdiges Alter macht sie nicht richtiger, denn es gibt keine Beweise dafür. Die alte Ansicht, Kappadokiens Höhlenkirchen lieferten diese Beweise, ist nicht mehr zu halten, seit die dieser Mönchsmalerei von G. Millet vor 60 Jahren zugewiesene Rolle durch die neuere Forschung (vor allem von M. Restle) auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt und ihre Abhängigkeit von Konstantinopel nachgewiesen

ist. In den Kategorien des Verf.s nimmt die mönchische Richtung auch später einen ziemlichen Rang ein, als mönchisch erwiesen ist sie nicht. Ich kann auch nicht recht glauben, daß Leon von Ohrid sich seine Maler aus Thessalonike geholt haben sollte (S. 12), denn er war, ehe er Erzbischof von Ohrid wurde, Chartophylax der Hagia Sophia in Konstantinopel gewesen, hatte also dem Patriarchatsklerus der Kaiserstadt angehört, war 1025 aus diesem Amt vom Kaiser auf den Erzstuhl von Ohrid erhoben worden und stand stets im engsten kirchlichen Kontakt mit dem Patriarchat, wie seine Rolle im Azymenstreit, der zum Schisma von 1054 führte, deutlich zeigt. Zudem ist das eine thessalonizensische Parallelbeispiel, die Panagia der Kupferschmiede, die Stiftung eines hohen Reichsfunktionärs, des Protospatharios Christophoros, der im Jahr der Stiftung zum Katepan des byzantinischen Süditalien ernannt wurde, wo er sich bereits aufhielt. Die Malereien in dieser Kirche werden von K. Papadopoulos mit Recht auf hauptstädtische Impulse zurückgeführt, die Malereien in der H. Sophia der gleichen Stadt von ihr als lokale Abwandlung dieses Stiles interpretiert. So führen also gerade die beiden vom Verf. für Thessalonike angeführten, etwas älteren Beispiele auf Konstantinopel als Wurzelboden dieses Stiles, was bestens mit der Herkunft und den Verbindungen Leons von Ohrid zusammenstimmt. So halte ich dafür, daß die ältesten Malereien der Sv. Sofija von Konstantinopler Malern geschaffen wurden. Weiter darf man zweifeln, ob man Kurbinovo und die Panagia tu Araku von Lagudera so eng zusammenstellen darf (Verf. spricht S. 19 geradezu von identischen künstlerischen Lösungen); das, was die Stylianous an Lagoudera mit Recht als »neo-classical style« bezeichneten, fehlt doch in Kurbinovo völlig. Eine kleine Randbemerkung noch zu Anm. 9, die zu Kurbinovo gehört: L. Hadermann-Misguich ist eine kluge und sehr charmante Kollegin, sie sollte nicht als »der Verfasser« zitiert werden, ein Schicksal, das sie mit T. Velmans (in Anm. 105) teilt — aber das geht wohl auf das Konto des sonst sehr guten Übersetzers. Ein paar kleine Irrtümer sind noch zu korrigieren: Demetrios Chomatianos krönte in Thessalonike nicht Theodoros I. Laskaris, der 1222 starb, zum Kaiser, sondern im Jahre 1224 Theodoros Angelos Dukas Komnenos, den Despoten des Epiros, den schärfsten Konkurrenten der in Nikaia herrschenden Laskariden (zu S. 20); Johannes Pediasimos war »Hypatos (= Konsul) der Philosophen«, nicht »Altmeister« (zu S. 21); den Stifter der Peribleptos in Ohrid, Progonos Sguros, sollte man nicht als Progon Sgur anführen, da damit seine byzantinische Herkunft verunklärt wird (zu S. 23); und im Narthex dieser Kirche ist nicht der Pantokrator dargestellt (so ebd.), sondern Christus als »Engel des großen Rates«, ein ikonographisch völlig anderer Typus. Es sei gleich angemerkt, daß ähnliche Einwände zum weiteren Text des Buches nicht zu erheben sind, damit durch diese Kritik kein falscher Eindruck entsteht.

Danach kommt der eigentliche Hauptteil des Buches »Der serbische Staat, 10.-15. Jahrhundert« (S. 33-159), unterteilt in die Abschnitte »Die Anfänge der Wandmalerei« (S. 33f.; traurig wenige, schlecht erhaltene und vereinzelte Fragmente), »Die Epoche Stefan Nemanjas« (S. 35-39), »Die Raška im 13. Jahrhundert« (S. 41-64, mit den großen Werken Studenica, Mileševa, Apostelkirche Peć, Sopoćani und Arilje), »Von der Eroberung Makedoniens bis zum Untergang des Reichs« (S. 65-159, mit den Unterabschnitten »Die Zeit König Milutins«, »Die Anfänge des Zarenreichs«, »Die Zeit des Zaren Uroš«, »Nach dem Jahr 1371«, »Der Staat von König Marko« und »Die Morava-Schule«, wobei der zweite und der dritte Unterabschnitt noch nach lokalen und soziologischen Aspekten unterteilt sind: Dečani und einschlägige Denkmäler; Aufträge des Adels im Süden; Aufträge des Hochadels im altserbischen Kernland der Raška; Die Rolle des hohen Klerus im Metropolitansprengel Skopje; Das Erzbistum Ohrid — Der Hof und das Patriarchat; Das Erzbistum Ohrid; Der Adel im Vardargebiet; Das Gebiet von Serrhes und Thessalien). Mit dieser Gliederung gelingt es dem Verf., sehr klar und anschaulich das vielfältige

Spektrum der Wandmalerei in den durch sehr unterschiedliche Geschichte und Traditionen geprägten Bereichen einstiger serbischer Herrschaft einzuordnen und vorzuführen. Er besticht dabei stets aufs Neue durch die Prägnanz der Darstellung, die Heraushebung des Neuen und Bedeutenden, das Aufzeigen künstlerischer Querverbindungen, Rückgriffe und Eigenwilligkeiten, die treffenden Wertungen, die sichere und überzeugende Scheidung der beteiligten Maler, die Einbindung der Werke in den Ablauf der politischen, kirchlichen und sozialen Geschichte, die Einfühlung in die ästhetischen und geistigen Werte der Malereien (wobei er auch negative Wertungen keineswegs scheut) und den wohltuenden Mangel an falsch verstandenem Nationalismus (er betont immer wieder die tragende Mitarbeit byzantinischer Meister und nimmt nie als serbische Eigenleistung in Anspruch, was keine ist). Der gesamte Text ist von allen Auseinandersetzungen mit abweichenden Ansichten frei; diese sind in die Anmerkungen verwiesen (S. 233-289), denen ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 228-232) vorangestellt ist. In diesen Anmerkungen hat der Verf. nicht nur alle spezielle Literatur zu allen besprochenen Malereien sowie zu deren ikonographischen Besonderheiten zusammengestellt, sondern auch weitgehend die Nennung in Handbüchern u.ä.; dort führt er auch abweichende Ansichten an und begründet kurz deren Ablehnung.

Es ist unmöglich, hier positive Einzelheiten herauszuheben, man müßte sonst fast das ganze Buch ausführlich zitieren. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß wir hier ein Standardwerk vor uns haben, dessen Bedeutung und dessen Anregungen weit über den Rahmen hinausgreifen, den der Verf. sich gesetzt hat. Eines nur sei erwähnt, um einen Eindruck von der Fülle der Ergebnisse und Informationen zu geben, die der Leser diesem Werk verdankt: S. 42 zeigt der Verf., daß die Verwendung von Blattgold für den Hintergrund einiger Malereien und die gemalte Nachahmung von Mosaiksteinchen in der Nemanja-Kirche von Studenica schon vorher im Athos-Kloster Chilander vorkommen, in Anm. 29 weist er nach, daß darin ein byzantinisches Prinzip zur Anwendung kommt und daß die Maler ohne Zweifel Byzantiner waren. Damit ist eines der erstaunlichsten Phänomene der serbischen Wandmalerei, das keineswegs nur in Studenica auftritt, in einen engen und überzeugenden Zusammenhang mit Byzanz gebracht worden und verliert so seine Isolierung.

Auch zu dem Hauptteil des Buches seien einige Anmerkungen erlaubt. So äußert der Verf. sich sehr positiv zu dem Erhaltungszustand des einen alten Wandbildes in Sv. Luka in Kotor (S. 37 mit Abb. 25); leider hat inzwischen eine Restaurierung viel von der Ursprünglichkeit des Frescos überdeckt und m.E. den Eindruck verfälscht. Die Datierung der Riza Bogorodica in Bijela in die Jahre von 1219 (S. 38f.) anzunehmen, fällt trotz der gewichtigen historischen Argumente schwer; der abgebildete Kopf des Kyrillos (Abb. 26) ließe sich dort wohl noch einordnen, sein Nachbar scheint mir unverkennbar auf die Stilstufe etwa von Spoćani hinzuweisen. Nicht ganz klar ist, was S. 51 mit dem Himmelfahrtsbild der H. Sophia in Konstantinopel gemeint ist; in der Kuppel war es dort nicht dargestellt, sondern in einer Emporenwölbung, also in anderem architektonischen Zusammenhang als in Peć. Zu den Meloden von Davidovica (Abb. 39) hat der Verf. in Anm. 45 die Meloden in den Kuppelpendantifs des Parekklesion der Chora-Kirche in Konstantinopel übersehen; wenn es sich bei diesen Fresken auch um jüngere Werke handelt, so zeigen sie doch, daß das Motiv in Byzanz nicht unbekannt war und sich keineswegs nur »in einigen späteren rumänischen Kirchen« findet. Man kann wohl auch den Zaren Uroš in Psača (Abb. 73) kaum als »hochgewachsenen Jüngling« dem »kleinen alten Mann« Vukašin gegenüberstellen (S. 110); Uroš ist als reifer Mann dargestellt, und die unterschiedliche Größe der beiden Herrscher geht eindeutig auf Größendifferenzierung zurück, die den Zaren dem König gegenüber heraushebt. Die Ausgliederung von Savina (S. 118) als »venezianisch

geprägte Mischung aus Gotik und Renaissance« erscheint mir unhaltbar, meine abweichende Haltung begründe ich in der Zeitschrift für Balkanologie. Das Kreuzigungsbild in Pološko ist so ungewöhnlich nicht (S. 126): Die Christi Blut auffangende Gestalt am Kreuzfuß kommt schon im 11. Jh. auf fol. 59 des Par. gr. 74 vor, war also der byzantinischen Ikonographie nicht ganz fremd, wenn es sich auch um ein seltenes Motiv handelt. Schließlich sei zu S. 146 angemerkt, daß Sultan Bayezid in der Schlacht bei Ankara 1402 nicht den Tod fand, sondern in mongolische Gefangenschaft fiel, in der er später starb.

Einige wenige Druckfehler blieben stehen, störend ist nur der Maximilian Galerios in der Bildbeischrift zu Abb. 54; der Kaiser hieß C. Galerius Valerius Maximianus — man sollte übrigens die sich bewußt und betont römisch gerierenden Tetrarchen nicht in gräzisierter Namensform zitieren.

Zwei Register (das zweite mit den Namen der zitierten Wissenschaftler) helfen, den Band zu erschließen. Der Text ist gut und sorgfältig gesetzt (alle Druckarbeiten wurden in Jugoslavien durchgeführt). Die Übersetzung ist, so weit ich das übersehen kann, sehr genau und in gutem Stil abgefaßt. Die Farbtafeln sind ausgezeichnet, die Schwarz-weiß-Abbildungen größtenteils gut bis sehr gut.

Das Fazit: Das Buch von Durić ist ein großer Wurf, ein Werk von hohem Rang und für lange Zeit von grundlegendem Wert.

Klaus Wessel

C. C. Walters, Monastic Archeology in Egypt (Modern Egyptology Series); VIII-354 S., 44 Abb. nach Photographien, 44 Zeichnungen im Text; Warminster 1974: Aris & Phillips.

W. will alles, z.T. recht verstreute, Material zusammentragen und auswerten, das über die monastische materielle Kultur des christlichen Ägypten bekannt geworden ist, wobei er sich nicht auf die Zeit vor der arabischen Eroberung (641) beschränkt, sondern z.T. erheblich darüber hinausgeht. Auch beschränkt er sich nicht auf die Klöster im mittelalterlichen Sinne, sondern zieht auch die frühen Einsiedlerzellen mit heran. Dabei ist er sich der Schwierigkeiten seines Unternehmens bewußt, die darin begründet sind, daß nur wenige monastische Siedlungen korrekt ausgegraben oder untersucht und diese dann auch nicht selten unzureichend publiziert sind. W.s Ziel ist, ein möglichst umfassendes Bild des Anachoreten- und Koinobitenlebens zu geben, das sich nicht auf literarische, sondern auf archäologische Zeugnisse stützt. Damit betritt er Neuland.

Einleitend gibt er eine Darstellung »Early Christian Egypt and the Beginnings of Monasticism« (S. 1-6), sehr knapp, aber für sein Ziel ausreichend, da er bei seinen Lesern eine gewisse Kenntnis dieser Materie wohl voraussetzen darf. Dem folgt, ebenso kurz, das 1. Kap. »The Evolution of the Communities« (S. 7-13), eine ganz nützliche Übersicht, aus der bes. die Erkenntnis hervorgehoben sei, daß die Umfriedung von Eremitensiedlungen nicht ursprünglich, sondern spätere Zutat ist.

Erst mit Kap. 2 »Architecture I — Ecclesiastical Architecture« (S. 19-59) beginnen die Spezialuntersuchungen. W. behandelt die Kirchen der Anachoretensiedlungen und Klöster in keinem Fall als Beschreibung der Bauwerke, gibt also keinen Katalog der Mönchskirchen, sondern systematisiert die Einzelheiten, angefangen von der Orientierung, den Eingängen und dem Narthex bis hin zu den Annexbauten, fragt nach den »Possible Origins of the Plan Types«

und stellt deren Entwicklung in Umrissen dar, stellt zusammen, was über die Verwendung der Raumteile zu ermitteln ist, beschreibt Baumaterialien und Bautechnik und erarbeitet schließlich eine überzeugende Typologie der Klosterkirchen Ägyptens.

Das alles zeugt von eingehender Materialkenntnis, ist sehr knapp und klar dargestellt und in den Ergebnissen weitgehend überzeugend. Ein großer Nachteil freilich ist, angesichts der vom Verf. selbst beklagten Publikationslage, dass man keine der Kirchen als Gesamtbauwerk vorgestellt bekommt, sondern sich die Einzelheiten zu jeder zusammensuchen muß. Das macht W.s verdienstvolle Untersuchungen voll brauchbar erst für den Kenner der Materie oder für den, der alle wichtige Literatur zur Hand hat. An Einzelheiten sei angemerkt, daß es nicht so absolut sicher ist, daß die Emporen immer in der »eastern church« für die Frauen da waren (für die meisten Kirchen Konstantinopels z.B. gilt das nicht, dort dienten sie dem Kaiser und der Kaiserin; zu S. 36). Weiter hat es sich W. mit der Abweisung der Thesen von H. Evers und R. Romero zum Roten und Weißen Kloster bei Sohag (S. 47) ein wenig zu leicht gemacht: Sie beruhen keineswegs nur auf einem Vergleich zwischen der Kirche von Deir el-Abiad mit der Tempelarchitektur von Edfu (dieser Vergleich wird erst gezogen, um die von den beiden Forschern aus den Untersuchungen des Baues gewonnenen Ansichten durch eine mögliche Genese des von ihnen vermuteten Bautyps abzustützen), sondern auf architektonischen Details der Klosterkirchen, die sie am besten durch die Annahme von Basilicae discopertae erklären zu können glauben. Diese Auslegung wäre kritisch zu beleuchten, um die Argumentation zu entkräften; bloße Bestreitung unter falscher Prämisse genügt nicht. Schade! Eine wirkliche Widerlegung wäre eine dankenswerte Sache gewesen.

Kap. 3 behandelt »Architecture II — Non-ecclesiastical Architecture« (S. 79-110), wiederum nicht ganze Klosteranlagen vorstellend, sondern das Material ordnend nach Bauteilen, beginnend mit den Umfassungsmauern und endend mit den Zellen. In Kap. 4 »Painting« (S. 120-170) wird eine Übersicht der erhaltenen Malereien, nach Schemata und Inhalt geordnet, einer Untersuchung nach Stil und Einflüssen vorangestellt. Kap. 5 »Stone- and Woodwork« (S. 171-204) stellt Kapitelle, Friese, Stuckdekor und Holzplastik (bei der der Konsolbalken aus Bawit mit Daniel in der Löwengrube in Berlin vergessen wurde) zusammen. Kap. 6 gibt »Aspects of Daily Life« (S. 205-228), eine sehr nützliche Darstellung dessen, was wir über Ernährung, Kochmöglichkeiten, Wasserbehälter, Ölmühlen, Kleidung usw. wissen, und Kap. 7 schließlich schildert die »Burial Customs« (S. 229-236). Für alle diese Kapitel gilt das zu Kap. 2 Gesagte: Die einzelnen Mönchssiedlungen und Klöster werden auseinandergenommen und die Einzelteile in ein System eingeordnet, in dem die Eigenarten der einzelnen Klöster untergehen, das aber ein eindrucksvolles Bild des mönchischen Lebens vermitteln kann. Man kann darüber streiten, ob das dem Titel des Buches entspricht — wahrscheinlich hieße es richtiger: »Das ägyptische Mönchtum nach den archäologischen Zeugnissen«, denn das ist es, was das Buch vermittelt. Aber das ist eine gute Leistung, und die Kirchenhistoriker sollten W.s Arbeit intensiv benutzen, für den Kunsthistoriker ist es mühsamer, Nutzen aus ihm zu ziehen.

Drei Appendices schließen sich dem Text an. Appendix A bietet die »Sources« (S. 237-250), d.h. jeweils die wichtige Literatur und eine zusammenfassende Übersicht über die Befunde aus den historischen Quellen. Das ist eine sehr wertvolle Beigabe! Appendix B ist ein »Catalogue of Paintings« (S. 251-325), nach Klosteranlagen geordnet, mit Angabe der Abbildungen in den in Appendix A zitierten Werken, wo nötig, mit eingehenderen Schilderungen und Datierungshinweisen. Dieser Appendix B ist eine für das Verständnis von Kap. 4 unerläßliche Ergänzung. Appendix C schließlich (S. 326f.) »Costumes worn by the principal figures in the paintings«

ist recht instruktiv und erleichtert die Benutzung des Malerei-Kataloges. Ein »Glossary« (S. 329f.), eine »Bibliography« (S. 331-341; die deutschen Titel sind manchmal arg mißhandelt) und Indices der Namen, Ortsnamen und Generalia (S. 342-354) schließen den Band ab.

Einige Einzelheiten aus den von W. gegebenen Wertungen seines Materiales bedürfen der Korrektur. So sind die Jünglinge im Feuerofen ganz sicher nicht seit dem 2. Jh. dargestellt worden (S. 129), sondern erst seit dem 3. Hier zeigt sich ein Nachteil der Arbeit: W. stützt sich für die frühchristliche Kunst außerhalb Ägyptens recht stark auf das in vielem veraltete Lexikon von F. Cabrol und H. Leclercq (diese Namen schreibt W. konsequent falsch), alle neuere Literatur scheint ihm nicht bekannt zu sein, was sich immer dann nachteilig auswirkt, wenn er über Ägyptens Grenzen hinaus (selten genug) Ausschau hält, so z.B. wenn er (S. 139) schreibt, neutestamentliche Szenen seien seit dem endenden 2. Jh. dargestellt worden (wieder unter Bezugnahme auf Cabrol-Leclercq). Auch was die byzantinische Kunst anlangt, stützt W. sich auf veraltete Literatur, so wenn er (S. 142) den vatikanischen Kosmas im 7. statt im 9. Jahrhundert entstanden sein läßt oder (S. 143) das Etschmiadzin-Evangeliar für syrisch statt armenisch hält. In der Apsis von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna gibt es keine Kränze haltenden Engel (S. 143); die Apsis ist nicht erhalten; was sie einst schmückte, wissen wir nicht; die Tafel bei A. Grabar (Martyrium III), die W. dazu anführt, zeigt die Prozessionen der Heiligen und der heiligen Jungfrauen an den Obergadenwänden. In derselben Kirche gibt es mehr als drei Bilder des bärtigen und zwei Darstellungen des bartlos-jugendlichen Christus, diese beiden Typen Christi sind auf die beiden Zyklen (Vita und Passio) verteilt. W. kennt die Mosaiken offenbar nicht aus Autopsie oder einer vollständigen Publikation. Und daß der bärtige Typus Christi östlichen Ursprungs sei (ebd.), ist zumindest für Ravenna sicher falsch (und auch sonst durch nichts zu belegen): Auf römischen Sarkophagen ist er Jahrhunderte früher bezeugt als auf östlichen Denkmälern. Eines noch zu Ravenna: W. ordnet es S. 145 schlicht Konstantinopel zu, das ist absolut unhaltbar; Ravennas Mosaiken sind ganz überwiegend aus westlichen Traditionen abzuleiten. Schließlich sind die Ausführungen (S. 157) zu Tod und Himmelfahrt Mariae nicht tragfähig: Im östlichen Bereich gibt es im 8. Jh. keine Darstellung dieses Themas, und der Sarkophag in Saragossa zeigt eine Verbildlichung der Aufnahme der christlichen Seele zu Gott, nicht die Assumptio Mariae; W. beruft sich wieder auf Cabrol-Leclercq und reproduziert damit längst überholte Vorstellungen.

Einige historische Anmerkungen wären noch zu machen. So ist es m.E. nicht bewiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß die Toten der Nekropole von Kom Abu Billu Griechen waren (S. 138); zwar sind viele Namen griechisch, aber es kommen auch Namen vor, die nur für Ägypter bezeugt sind, und so sicher Ägypter griechische Namen wählten, um sich »nach oben« anzugleichen, so unwahrscheinlich ist es, daß Griechen Namen trugen, die sie der untersten Bevölkerungsschicht zuwiesen. »The Peace of the Church« trat nicht 313 ein (S. 139), sondern 311 durch das Toleranzedikt des Galerius — aber dieser Fehler ist offenbar unausrottbar. Ebenso ist S. 140 die kirchliche Lage in Agypten nach 451 allzu sehr vereinfacht, es gab sehr wohl noch ein orthodox-dyophysitisches Mönchtum (vgl. OrChr 59 [1975] 212), aber auch mit diseer terrible simplification steht W. keineswegs allein.

Diese Monita schmälern kaum den Wert des Buches in dem oben charakterisierten Sinn. Sie sollten aber eine Mahnung sein, sich außerhalb des eigenen Faches nicht auf zufällig griffbereite ältere Literatur zu stützen, sondern sich Rat und Aufklärung von Fachleuten zu holen, um die eigenen Ergebnisse nicht durch falsche Hinweise zu schmälern. Wer sich auf ein engeres Gebiet spezialisiert hat, kann anders kaum Fehler vermeiden, denn heute kann kaum jemand mehr alle Teilgebiete der spätantik-frühchristlichen und frühbyzantinisch-frühmittelalterlichen

Kunstgeschichte voll überblicken, es wird immer der Zusammenarbeit mit den Sachkennern der Nachbardisziplinen bedürfen. Man verstehe das nicht falsch : Gerade weil ich das Buch von W. für wichtig und nützlich halte, sähe ich es gerne von solchen vermeidbaren Irrtümern unbelastet. Wir alle müssen immer wieder die auf benachbarten Feldern Ackernden befragen, das ist keine Beeinträchtigung unserer eigenständigen Leistung, sondern sichert sie ab auf Gebieten, die wir nicht selber bearbeiten können.

Die Aufmachung des Bandes ist sehr bescheiden : Phototypie nach Schreibmaschinenmanuskript (mit manchen stehen gebliebenen Tippfehlern) und Abbildungen von entsprechender Qualität (für die Vervielfältigungsart übrigens überdurchschnittlich gut). Das mag man bedauern, wenn man »Buchkultur« hoch hält; ich finde es besser, eine so wichtige Arbeit erscheint in dieser Form, als daß sie an finanziellen Problemen scheiterte.

Klaus Wessel

N. S. H. Jansma, Ornements des manuscrits coptes du Monastère Blanc (Scripta Archaeologica Groningana 5); XI-253 S., 1 Farbtaf., 110 S. mit Ornamentzeichnungen; Groningen 1973 : Wolters-Noordhoff Publishing.

Das Buch von J., eine Dissertation (thèse), zeugt von enormen Fleiß. Außer einer kurzen Übersicht über die Geschichte des Weißen Klosters, von der wir nur allzu wenig wissen, gibt J. eine Übersicht über die Abwanderung und den Verbleib der Fragmente der Klosterbibliothek, über die bislang noch dürftige Geschichte der Erforschung koptischer Buchornamentik und über deren Entwicklung, die auf den übernommenen Zeichen Obelos, Diple und Koronis aufbaut. Dann wendet J. sich den Ornamenten zu und erklärt zunächst seine Terminologie, wobei er alles durch exakte Zeichnungen verdeutlicht; das ergibt eine für jeden Ornamentforscher ebenso anschauliche wie hilfreiche Liste der in J.s Material vorkommenden Einzelformen. Nach einer sehr kurzen Beschreibung der »Charactéristiques des diverses écoles d'ornemanistes coptes« (die man sich etwas ausführlicher gewünscht hätte) folgen »Interprétation, études comparatives et conclusions«, allzu stichwortartig und knapp. Der Schluß, »que les ornements de manuscrits coptes ne sont pas entièrement isolés des cultures environnantes« (S. 55), dürfte niemanden überraschen, auf anderen Gebieten ist Gleiches längst festgestellt. Leider begnügt sich J. mit der lapidaren Feststellung, daß Oberägypten und Nubien »d'une manière ou d'une autre« Kontakte mit Syrien und Mesopotamien gehabt haben müssen, ohne zu fragen, wie die zustande kamen, obwohl diese Frage aus den geschichtlichen Gegebenheiten leicht zu beantworten gewesen wäre. Man sollte auch Ornamentforschung nicht so abseits von der allgemeinen Geschichte betreiben!

Es folgen ausgedehnte Kataloge : A. Catalogue des groupes de fragments und B. Catalogue des fragments isolés (S. 56-100) mit sehr exakten Tabellen, für Koptologen wahrscheinlich dankenswert und gewinnbringend, für die Ornamentforschung ohne einsehbaren Nutzen, sowie C. Catalogue descriptif des groupes d'ornement (S. 101-231), bis ins Letzte systematisiert und durch zahlreiche Zeichnungen ausgezeichnet illustriert — freilich, wenn man einige der Originale kennt, sieht man, daß die Zeichnungen sehr viel exakter und ordentlicher sind als jene. Das Material, das in Katalog C ausgebreitet wird, ist dann noch durch zwei Listen aufgeschlossen, ein Literaturverzeichnis bildet den Abschluß des Bandes.

Die Texte sind im Schreibmaschinensatz gedruckt; eine ziemlich lange Liste von Corrigenda ist beigelegt, die leider nicht alles Vertippte erfaßt, so blieb z.B. S. 3 als Datum der arabischen Eroberung Ägyptens das Jahr 840 unberichtigt.

An dem Buch sind der darauf verwandte Fleiß und die hingebungsvolle Arbeit bewundernswert. Man wird seiner trotzdem nicht recht froh. Das liegt weniger an ihm selbst als an der Forschungslage, in die es hineingestellt ist. Die koptische Ornamentik aller Kunstzweige ist noch kaum untersucht worden. So dringend es wünschenswert wäre, daß das konsequent geschieht, so gering sind angesichts der kleinen Zahl der sich für koptische Kunst interessierenden Wissenschaftler und der gewaltigen Materialfülle die Aussichten, daß dieser Wunsch in absehbarer Zeit realisiert werden kann. Daher steht J.s Arbeit ziemlich allein, es fehlt an Vergleichbarem, und es steht zu fürchten, daß sein Buch eher abschreckt als zur Nachfolge anreizt; denn jeder, der es genauer durcharbeitet, spürt auf Schritt und Tritt die harte Kärrnerarbeit, die da hineingesteckt ist. Und ein weiteres noch: Kann mit dieser bewunderungswürdigen Arbeit das gesteckte Ziel, zur Datierung der Fragmente beizutragen, erreicht werden? Gibt es in der Ornamentsgeschichte klare und eindeutige Entwicklungslinien, die die Voraussetzung dafür wären, mit Hilfe des Ornaments zu datieren, oder haben wir es nicht oft mit dem verwirrenden Spiel des Rückgreifens oder der vorgreifenden künstlerischen Phantasie, des Kopierens oder des Neufindens, des hohen Könnens oder des handwerklichen Mittelmaßes zu tun? Mir scheint diese schwierige Alternative näher an die vergangene Wirklichkeit heranzuführen. Trotzdem: J.s Arbeit muß mit Dank hingenommen werden. Vielleicht ist sie eine Schwalbe, die den Frühling ankündigt, auch wenn sie allein kommt.

Klaus Wessel

Ghivi Gaprindashvili, Ancient Monuments of Georgia: Vardzia. History, Architecture, Wall painting, Applied arts; 69 S., 154 Farbabb.; Leningrad 1975: Aurora Art Publishers.

Trotz seines stark ruinenhaften Charakters gehört das riesige Höhlenkloster von Vardzia im Gebiet von Meskheti in Südwest-Georgien zu den gewaltigsten Anlagen dieser Art nicht nur in Georgien, sondern in der christlichen Welt überhaupt. Außerhalb der Sowjetunion hauptsächlich in einigen ausgewählten Fresken durch Amiranašvilis Geschichte der grusinischen Kunst ausschnitthaft bekannt geworden, wird es jetzt in einem liebevoll ausgestatteten Band mit dreisprachigem Text (englisch, russisch und georgisch) ausführlich vorgestellt. Der einführende Text, durch gut ausgewählte Zitate aus georgischen und islamischen Quellen des Mittelalters bereichert, schildert kurz die Bauten der Umgebung, die Geschichte und das Aussehen des Klosters, das unter Georg III. und Tamar als königliche Stiftung entstanden ist. Der Verf. will keine kunstgeschichtliche Monographie bieten, sondern an den sehr reichen Bildteil heranführen und das Verständnis für dieses einzigartige Monument aufschließen.

Der Bildteil ist das Haupt- und Kernstück des Buches. Beginnend mit großartigen Landschaftsbildern führt er über Aufnahmen wichtiger Denkmäler der Region an das Kloster heran, das in 95 Detailabbildungen eindringlich vor Augen geführt wird. Schritt für Schritt wird der Betrachter durch die phantastisch anmutende, aus dem Felsen gehauene Anlage geführt und bekommt die Fresken der Himmelfahrtskirche mit zahlreichen Details gezeigt. Ein Anhang von 22 sehr instruktiv ausgewählten Beispielen vermittelt einen ausgezeichneten Eindruck von Kleinkunst und Kunstgewerbe des 12. und 13. Jahrhunderts in Georgien; darunter sind Stücke aus dem Besitz der Königin Tamar und aus dem Kloster Vardzia.

Wenn auch die Farben nicht immer ganz überzeugend sind, so ist dieser Band doch eine ausgezeichnete Sache, die eine fremde Welt hervorragend erschließt. An einer einzigen Stelle wird

man eine Fehlinterpretation eines Freskendetails vermuten dürfen : Abb. 129, als Detail aus dem Jüngsten Gericht bezeichnet, bringt den ikonographisch eindeutigen Bildtypus der 40 Märtyrer von Sebaste.

Das Buch ist durch seine Bilder, vor allem durch die vielen Details der Wandmalereien und Ansichten ganzer freskierter Wände (Abb. 73-132), zu denen sich die der Fresken des 16. Jahrhunderts aus der Höhlenkirche des Dorfes Ananauri (Abb. 25-37) gesellen, ungemein anregend und größten Dankes wert. Vermittelt es doch in einer umfassender kaum zu denkenden Art und Weise ein Bild des Klosters, seiner Umwelt und seiner Landschaft. Gut und nachahmenswert ist auch die Zufügung der Bilder von mobilen Kunstwerken, die eine Vorstellung von der einstigen Ausstattung solcher Klöster andeutungsweise geben können. Der Band erweckt den Wunsch, möglichst viele Denkmäler des georgischen Mittelalters in ähnlicher Form vorgestellt zu bekommen.

Klaus Wessel

Paolo Cuneo, Le Basiliche di T'ux, Xncorgin, Pašvack', Hogeac'vank' — The Basilicae of T'ux, Xncorgin, Pašvack', Hogeac'vank' (Studi di Architettura Medioevale Armena — Studies on Medieval Armenian Architecture IV), Roma 1973 : De Luca Editore; 130 S., 88 Abb.

C. hat sich vier kleine, einschiffige »Basiliken« verschiedener Grundriß- und Aufbauformen zu Objekten seiner Untersuchung gewählt, von denen drei, die einst Dorfkirchen waren (T'ux, Xncorgin und Pašvack'), nahe beieinander nicht weit von Tatvan am Südwestufer des Van-Sees liegen, während die vierte, Teil eines verlassenen Klosters (Hogeac'vank'), südöstlich des Sees nahe der heutigen Stadt Gürpinar liegt (vgl. die Karten Fig. 1 und 2). Leider hat es sich eingebürgert, im Zusammenhang der armenischen Architekturgeschichte stets von einschiffigen Basiliken zu sprechen, obwohl Basilika in der Baugeschichte stets mehrschiffige Bauten bezeichnet, eine einschiffige Basilika also eigentlich ein Unding ist und der Ausdruck »Saalkirche« vorzuziehen wäre. Aber dieser Begriff hat sich wohl so fest eingebürgert, daß er nicht mehr auszutilgen sein dürfte.

Nach einer »Nota introduttiva« (Introductory note; S. 9-17 bzw. 71-80), die die Geschichte des Raumes knapp umreißt, und einer »Rassegna delle fonti storiche e della letteratura critica« (Review of the historical sources and of the works of criticism; S. 19-21 bzw. 81-84; Kap. I), in der C. nur einige eigene Aufsätze neben den sehr spärlich tröpfelnden historischen Quellen nennen kann, Aufsätze, in denen die Kirchen nur erwähnt sind, gibt er in Kap. II (Descrizione degli edifici; Description of the buildings; S. 23-33 bzw. 85-95) sehr exakt die erste eingehende Beschreibung der kleinen Bauten, die wir besitzen. In Kap. III (Caratteri tipologici e stilistici; Typological and stylistic characteristics; S. 35-58 bzw. 97-120) arbeitet er gut diese Charakteristica heraus, wobei er mesopotamische und »hellenistische« Einflüsse anhand breiten Vergleichsmateriales zu erkennen glaubt. Kap. IV behandelt »Elementi decorativi e tecnica muraria« (Decorative elements and building technique; S. 59-64 bezw. 121-126); für Erstgenannte gibt nur Hogeac'vank' gar nichts her für Vergleichungen mit besser bekannten und datierbaren Bauten, während Pašvack' das interessanteste Material bietet. In Kap. V schließlich (Conclusioni. Ipotesi di datazione; Conclusions. Suggested dates; S. 65-68 bezw. 127-130) plädiert C. für Frühdatierung der ursprünglichen Anlagen, die Ansetzung der vier Bauten vor die Mitte des 7. Jh.s, wahrscheinlich sogar vor die Mitte des 6. Jh.s (aus Gründen der Bautechnik). Hier

wäre nur einzuwenden, daß die arabische Eroberung des Sasaniden-Reiches sicher kein Argument für die Annahme ist, daß die Übernahme sasanidischer Motive danach nicht mehr möglich gewesen sei — dagegen spricht das noch Jhh. andauernde Weiterleben solcher Motive im islamischen Persien. Diesen »Beweis« für seine Datierung sollte C. fallen lassen; er braucht ihn auch gar nicht, seine anderen sind tragfähig genug. Andeutungsweise werden auch die Wiederherstellungsarbeiten zeitlich eingeordnet.

Man mag fragen, ob es lohne, so kleine Kirchlein monographisch zu behandeln. Aber, sehen wir einmal ab von dem Bestreben des Archäologen und des Bauforschers, jedes noch so kleine Zeugnis der architektonischen Entwicklung festzuhalten, so sind diese vier Bauten die vier einzigen bisher nachgewiesenen ihrer Art in der Region Vaspurakan und am Van-See, die der großen Zahl verwandter Bauten im heutigen Sowjet-Armenien als sehr frühe Zeugen dieses Bautyps zur Seite treten. Das ist eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis.

Ausgezeichnete zeichnerische Aufnahmen, Grundrißtabellen verwandter Bauten und in der Qualität etwas schwankende Reproduktionen nach Photographien ergänzen den Text sehr instruktiv.

Klaus Wessel

Sirarpie Der Nersessian, Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery, Baltimore 1973, x+108 S., 8 Farbtafeln, 243 Schwarzweißtafeln mit 493 Abb., Format ca. 30 cm × 38 cm, $ 50.00.

Frau Der Nersessian, der hervorragenden Kennerin armenischer Kunst, verdanken wir u.a. eine ansehnliche Reihe von Veröffentlichungen über die armenische Buchmalerei. Neben zahlreichen Aufsätzen sind vor allem ihre Bücher über die illuminierten armenischen Hss von San Lazzaro (Paris 1937), der Sammlung Chester Beatty (Dublin 1958) und der Freer Gallery of Art (Washington 1963) zu nennen. Der neue Band über die illuminierten armenischen Hss der Walters Art Gallery in Baltimore weist die gleichen Vorzüge auf wie die früheren Kataloge von Frau D.N., übertrifft sie aber noch durch seine prächtige Aufmachung und Ausstattung an Papier, Druck, Anzahl und Qualität der Abbildungen.

Die Sammlung umfaßt 11 illuminierte Hss verschiedener Stilrichtungen, darunter Codices von höchstem künstlerischen Rang. Die 9 älteren Hss sind Tetraevangelien, die 2 jüngeren Hymnarien (Šaraknocʿ). Frau D.N. beschreibt jede der nach dem Alter geordneten Hss eingehend, gibt alle wünschenswerten kodikologischen Angaben einschließlich gegenwärtigem Zustand und Einband, skizziert die Geschichte der Hss anhand der Kolophone, Beischriften sowie Erwähnung in früheren Katalogen und gibt eine ausführliche Angabe des Inhalts und eine Liste der Miniaturen. Der Schwerpunkt der Beschreibung liegt jeweils in dem abschließenden Abschnitt »Study of the Illustrations«, in dem Frau D.N. die einzelnen Miniaturen nicht nur in die Entwicklung der armenischen Buchmalerei einordnet — wozu sie eine Menge publizierter und noch nicht publizierter Hss aus Sammlungen in aller Welt und die einschlägige Literatur anführt —, sondern auch die Beziehungen zu benachbarten Kulturkreisen, besonders dem byzantinischen und persischen, aufzeigt. Man wüsste keinen anderen Gelehrten zu nennen, der mit gleich großer fachlicher Kompetenz und Meisterschaft diese kunstgeschichtliche Würdigung der Miniaturen hätte durchführen können wie Frau D.N.

Die älteste Hs (Ms.w. 537), ein Tetraevangelium, stammt aus dem Jahre 966 und gehört damit zu den ältesten illuminierten und zu den ältesten datierten armenischen Hss überhaupt.

Ihre Miniaturen zeigen eine Tendenz zu abstrakter, mitunter fast geometrischer Darstellung der Figuren und Ornamente. Die Hs steht am Anfang einer Stilrichtung, die sich in den Hss des späten 10. und des 11. Jh.s fortsetzt und von großer Bedeutung für das Verständnis der Anfänge der armenischen Buchmalerei ist. — Die nächsten beiden Hss stammen aus Kilikien, wo von etwa 1080 bis 1375 das sog. »Kleinarmenische Reich« bestand, in dem — bedingt durch günstige politische und wirtschaftliche Verhältnisse — die armenische Buchmalerei im 13. Jh. ihren Höhepunkt erreichte. Ms.w. 538, enstanden A.D. 1193 im Raum von Hromkla am Euphrat, wo von 1151 bis 1292 der armenische Katholikos residierte, zeigt stark ausgeprägten ornamentalen Schmuck, Vorliebe für geometrische Formen, Anklänge an Formen kufischer Schriftzeichen in den Ornamenten und enge Verwandtschaft mit anderen Hss, die gleichzeitig im Raum von Hromkla entstanden. — Ms.w. 539 (A.D. 1262), das Hauptstück der Sammlung, ist von dem bedeutendsten Maler der Epoche, T'oros Roslin, in Hromkla geschrieben und illuminiert worden. Diese Hs ist die an Miniaturen reichste des T'oros und zeigt ihn auf dem Höhepunkt seines Schaffens, das mehr an figürlicher Darstellung als an Ornamentik interessiert ist. Die Miniaturen sind in zahlreichen, bestens gelungenen Wiedergaben in allen Einzelheiten zu studieren. — Drei weitere Evangelien-Hss wurden im 15. Jh. unter muslimischer Herrschaft in Süden des Vansees geschrieben. Ms.w. 543 (A.D. 1455) wurde von dem begabten Maler Priester Khatchatur zu Khizan (sw. des Vansees) illuminiert und ist eines der schönsten Beispiele dieser Stilrichtung, die sich radikal von der kilikischen Tradition abwendet. Sie ist vom 13. Jh. an um den Vansee herum nachzuweisen und erfährt eine Verfeinerung im 15. Jh. Charakteristisch ist dafür ein geblumter Bildhintergrund, verwandt mit muslimischen Miniaturen der Schule von Baghdad, aber auch mit Mustern auf armenischen Grabsteinen ab der 2. Hälfte des 13. Jh.s, phantasievolle Darstellung und reiche, leuchtende Farbgebung. — Ms.w. 540 (A.D. 1475) gehört einem anderen Stil an, der im 15. Jh. in Van, Aghthamar und in Klöstern nördlich und östlich des Vansees verbreitet war. Seine Kennzeichen sind leuchtende Farben, besonders viele Tönungen von Rot, Blau und Grün, mehrfach Goldgrund, verhältnismäßig schwache Zeichnung. — Ms.w. 542 (A.D. 1488) stammt aus der Provinz Ekeghiats (um Erzingian) und zeigt mongolischen Einschlag in den Gesichtszügen der dargestellten Personen und schematisierte Nachahmung des Landschaftstypus in den persischen Hss der Timuridenzeit. — Die restlichen 5 Hss stammen aus dem 17. Jh. Ms.w. 541 (frühes 17. Jh.) von Johannes, dem Haupt eines wichtigen Skriptoriums in Amida (Diyarbakir), illuminiert, wo sich im 15./16. Jh. ein Zentrum der armenischen Kultur entwickelt hatte. Johannes, der auch als Restaurator alter Hss bezeugt ist, ahmt die Hss der kilikischen Periode nach und zeigt sich als ein tüchtiger, aber nicht besonders origineller Maler. — Ms.w. 544 (A.D. 1666) von Michael, einem in Sivas und Tokat nachgewiesenen Schreiber und Maler, wohl nur geschrieben; denn die zahlreichen kleinen Miniaturen am Rand weisen starke Unterschiede zu den sonstigen Miniaturen Michaels auf. — Ms.w. 546 (17. Jh.) von einem Maler Johannes vielleicht in Konstantinopel illuminiert, zeigt in den ganzseitigen Illustrationen einen gewissen Einfluß westlicher Ikonographie, wenn auch Motive der kilikischen Buchmalerei nicht fehlen. — Die letzten beiden Hss sind Hymnarien (Šaraknoc'), die in ihrer Bebilderung natürlich stark von den Tetraevangelien abweichen. Voll illuminierte Hymnarien treten ab 14. Jh. auf, zunächst mit einem ganzseitigen Bild von Joachim und Anna und kleinen Heiligendarstellungen am Rand. Im 15./16. Jh. kommen ganzseitige Bilder der wichtigsten Ereignisse im Leben Jesu hinzu. Im 17. Jh. endlich wächst die Zahl der ganzseitigen Illustrationen und der kleinen Bilder am Rande stark an: Bilder aus dem Leben Jesu und Mariens, alttestamentliche Szenen, Bilder von Heiligen, Marterszenen, Illustrationen zu einzelnen Stellen der auf der gleichen Seite geschriebenen Hymnen u.ä. Ein gutes Beispiel für diesen Typ

mit der voll entfalteten Illustration des 17. Jh.s ist Ms.w. 547 (A.D. 1678), während Ms.w. 545 (spätes 17. Jh.) besonders in den ganzseitigen Bildern starken westlichen Einfluß erkennen läßt.

Der »Appendix« (S. 85-92) gibt Kolophone und wichtige Beischriften in armenisch wieder. Ein Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Literatur (S. 93-97) und eine umfangreiche Liste illuminierter armenischer Hss in aller Welt (S. 99-102) beschließen den prächtigen Katalog.

Die Walters Art Gallery kann sich glücklich schätzen, so wertvolle Hss zu besitzen und von Frau D.N. einen so meisterlichen Katalog dazu erhalten zu haben, der einen wichtigen Baustein zu einer umfassenden Geschichte der armenischen Buchmalerei darstellt.

Julius Aßfalg

Sirarpie Der Nersessian, Études Byzantines et Arméniennes — Byzantine and Armenian Studies, (Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian), Imprimerie Orientaliste, Louvain 1973; 1. Band (Text): VIII+725 S.; 2. Band (Abbildungen und Register): 186 S., davon 131 Tafeln mit 478 Abb.; zusammen 3.000,— FB.

Die Zeitschrift RvÉtArm widmete den 3. Band der Neuen Serie (Paris 1966) der bekannten armenischen Kunsthistorikerin Frau Sirarpie Der Nersessian als Festschrift zum 70. Geburtstag. Viele namhafte Armenologen und Kunsthistoriker brachten darin der Jubilarin durch ihre Beiträge ihre Hochachtung und Verehrung zum Ausdruck. Die Gulbenkian-Stiftung bereitete nun Frau D.N. anläßlich ihrer 50-jährigen wissenschaftlichen Tätigkeit noch eine ganz besondere Ehrung, indem sie in den vorliegenden zwei Bänden eine beachtliche Reihe von Arbeiten der Jubilarin, die an den verschiedensten Orten erschienen und daher nicht so leicht zugänglich waren, in prächtiger Aufmachung veröffentlichte. Dazu kommen noch einige eigens aus dem Armenischen übersetzten Beiträge, die Nichtarmenologen bis jetzt unbekannt waren. Die insgesamt 56 Artikel und 2 Rezensionen sind nach Sachgebieten geordnet und unverändert nachgedruckt. Die Beiträge aus den Jahren 1924 bis 1971 wurden von Frau D.N. selbst ausgewählt und zeigen die Weite ihrer Interessen und den Weg, der sie, ausgehend von der byzantinischen Kunstgeschichte, mehr und mehr zur Kunst des Christlichen Orients, vor allem ihres Heimatlandes Armenien, hinführte, dessen Geschichte, Literatur und Kunst, besonders Buchmalerei, Jahre hindurch ihr Hauptinteresse galt.

Die in dem Abschnitt »*Art Byzantin*« (I, 3-10) zusammengestellten 15 Beiträge befassen sich mit Themen der byzantinischen Geschichte (»L'empire byzantin après la crise du VIII^{e} siècle«), der byzantischen Ikonographie (z.B. »Note sur quelques images se rattachant au thème du Christ-ange«), besonders aber mit der byzantinischen Buchmalerei (z.B. den Miniaturen in Ms. Par. Graec. 510, in Menologium und Psalter, die für Kaiser Basileios II. geschrieben wurden, im metaphrastischen Menologium, in einer illuminierten Pergamentrolle der Pierpont Morgan Library mit Darstellungen der Abgarlegende u. dergl.).

Daß Frau D.N. sich über Byzanz hinaus auch mit der Kunst des Christlichen Ostens befaßt hat, zeigen die sieben Beiträge im Abschnitt »*Art de l'Orient chrétien*« (I, 185-287), die u.a. über koptische Malerei, slavische Buchmalerei sowie die Miniaturen im georgischen Tetraevangelium von Bert'ay (10. Jh.) handeln und einen Nachruf auf den großen Byzantinisten A. A. Vasiliev (1867-1953) enthalten.

Den weitesten Raum nehmen die Beiträge über Armenien ein. In »*Arménie — Histoire et textes*« (I, 291-493, 13 Artikel) zeigt sich Frau D.N. als Historikerin und Armenologin von hohen Graden, so in den geschichtlichen Beiträgen »Armenia and its divided history«, »Byzance et l'Arménie« (Forschungsbericht), »Armenia in the tenth and eleventh centuries«, »The Kingdom

of Cilician Armenia«. Andere Beiträge befassen sich mit Werken der armenischen Literatur, wie der Chronik des Connetable Smpad, mit Texten, die mit Bilderverehrung zu tun haben, mit dem Synaxar des Katholikos Gregor VII. von Anazarba, oder bieten Übersetzungen armenischer Texte, die Darstellungen in der Buchmalerei beeinflußt haben, wie z.B. die Höllenfahrt Christi oder die Auferstehung des Lazarus. Der letzte Beitrag — aus dem Armenischen übersetzt — gibt einen dankenswerten Überblick über die armenischen Studien in Frankreich.

Der umfangreichste Abschnitt ist »*Arménie — Art*« (I, 497-725, 23 Aufsätze), dessen Artikel sich ganz überwiegend mit Themen der armenischen Buchmalerei, einzelnen illuminierten Hss und bekannten Miniaturisten beschäftigen. So werden die Maler T'oros Roslin (13. Jh.) und Minas (15. Jh.) vorgestellt, Miniaturen in Hss-Gruppen behandelt, wie die kilikischen Miniaturen, oder Buchmalerei in armenischen Hss, die sich in amerikanischen Sammlungen befinden. Von einzelnen Hss werden u.a. auf ihre Miniaturen untersucht das Tetraevangelium von Edschmiatzin (A.D. 989, jetzt Nr. 2374), ein kilikisches Evangeliar von 1273 (Istanbul, Topkapi Museum, Nr. 122), Hs Nr. 278 der Wiener Mechitharisten, die Bibelhs Nr. VR 1011 der Ermitage in Leningrad, Jerusalem Nr. 1925 (St. Jakobskloster), Hs Nr. 803 der Pierpont Morgan Library (Lektionar des 14. Jh.s), Hs Nr. 1327 der Boston Public Library (Evangeliar vom Jahr 1475) und andere mehr. Daneben geht Frau D.N. auch westlichen Einflüssen auf die armenische Buchmalerei nach und beleuchtet die Rolle von Hss, die Vorlagen für die armenischen Miniaturisten enthielten. Die beiden letzten Artikel befassen sich mit der Goldschmiedekunst in Kilikien des 13. und 14. Jh.s und mit einigen Bucheinbänden des 16.-17. Jh.s.

All diese Aufsätze zeigen, wie glücklich bei Frau D.N. Byzantinistik und Armenologie, gründliche Kenntnis der einschlägigen Sprachen und Literaturen, der Profan- und der Kirchengeschichte zusammenwirken, um eine so intensive Erforschung der byzantinischen und armenischen Kunst zu ermöglichen.

Der 2. Band bringt — durchgehend auf Kunstdruckpapier — zunächst auf 131 Schwarzweißtafeln 478 Abbildungen zu den Aufsätzen im 1. Band, eine reiche Bildersammlung zur armenischen Buchmalerei. Da die Aufsätze unverändert nachgedruckt worden sind, blieben auch die armenischen Eigennamen in verschiedenen Formen stehen, je nach der Sprache des Artikels und der in den einzelnen Zeitschriften üblichen Normen der Umschrift, eine alte crux auch bei anderen Arbeiten über den Christlichen Orient. Frau D.N. gibt in einer Tabelle (II, 134) das armenische Alphabet mit der im Register einheitlich durchgeführten Umschrift, was für alle an der armenischen Kunst Interessierten von großem Nutzen ist. Register (II, 135-159) und ikonographischer Index (II, 160-165) erschließen den reichen Inhalt. Die sich anschließende Bibliographie von Frau D.N. weist für den Zeitraum von 1924 bis 1973 auf: 10 Bücher, 78 Artikel und 23 Rezensionen, wovon die in Band 1 aufgenommenen durch ein Sternchen kenntlichgemacht worden sind. Das Verzeichnis der Abbildungen (II, 171-181), der Errata (II, 182) sowie das Inhaltsverzeichnis für beide Bände (II, 183f.) beschließen die ebenso inhaltsreiche wie prächtige Publikation.

Für Frau D.N. bedeutet es Ehrung und Befriedigung, einen beachtlichen Teil ihres Lebenswerkes in so ansprechender Form wieder publiziert su sehen. Für die Freunde armenischer und byzantinischer Kunst aber ist es eine große Arbeitserleichterung und ein Vergnügen, so viel Wichtiges in einer einzigen Publikation vereint und durch ein ausführliches Register erschlossen zu finden. Hohe Anerkennung gebührt der Imprimerie Orientaliste für die dem Inhalt angemessene gediegene Ausstattung, ganz besonderer Dank aber der Gulbenkian-Stiftung, die diese Publikation ermöglicht und in die angesehene Reihe der »Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian« aufgenommen hat.

Julius Aßfalg

UNIVERSITAS

Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur

Herausgeber	Prof. Dr. H. W. Bähr
Schriftleitung	Prof. Dr. H. W. Bähr und H. Rotta unter Mitarbeit von Dr. J. Hohnholz

Aus dem Inhalt — Heft 10/1976

Prof. Dr. R. Hillebrecht	**Die Entwicklung unserer Städte heute — unter veränderten Bedingungen**
Prof. Dr. P. Wapnewski	**Max Frisch — Von der durchschlagenden Kraft eines Klassikers der Gegenwart**
H. W. Köhler	**Kommende Unternehmungen der Weltraumfahrt 1977 bis 1985**
Prof. Dr. T. Schieder	**Politisches Handeln aus historischem Bewusstsein**
Prof. Dr.-Ing. H. Reuter	**Neue Entwicklungen der menschlichen Ernährung und der Lebensmitteltechnik in der heutigen Gesellschaft**
H. Alfvén	**Kontroversen um die Kernenergie und heutige Situaton**
Dr. H. Danuser	**Zwischen Nostalgie und Moderne — Gedanken über den gegenwärtigen Erfolg Gustav Mahlers**
Prof. Dr. H.-U. Wanner	**Die Verunreinigung der Raumluft und ihre Bekämpfung**
Dr. E. Stauffer	**Bestimmungsgründe der Berufswahl in der Rezession**
Prof. Dr. E. Seibold	**Neue Hypothesen zur Entstehung der Ozeane und Kontinente**
Dr. H. Steffahn	**Die Lage in Lambarene und seine Zukunft**

Bezugsbedingungen	Monatlich erscheint ein Heft. Preis im Abonnement je DM 5,—; Vorzugspreis für Studenten und Schüler je DM 4,—; Im Einzelverkauf je DM 6,00.
Wir bieten	eine Buch- oder Schallplattenprämie im Wert von DM 20,—, wenn Sie Bezieher der Universitas sind und einen neuen Abonnenten für mindestens ein Jahr gewinnen
Fremdsprachige Ausgaben	Verlangen Sie unser Angebot für die vierteljährlich erscheinenden Ausgaben in englischer und spanischer Sprache
Probehefte	schicken wir auf Wunsch jedem Interessenten kostenlos

Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH
Postfach 40, Birkenwaldstrasse 44, 7000 Stuttgart 1

Göttinger Orientforschungen

I. Reihe : Syriaca

Band 6 : **Kohelet in der syrischen Dichtung.** Drei Gedichte über das Koheletbuch von Afrem, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul. Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortregister versehen von Klaus Deppe
1975. V, 192 Seiten, broschiert DM 28,—

Band 7 : **Moses bar Kepha, Myron-Weihe.** Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von Werner Strothmann
1973. 165 Seiten, broschiert DM 20,—

Band 8 : Lutz Brade. **Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai.** Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche
1975. XXXIX, 405 Seiten, broschiert DM 56,—

Band 9 : **Ein syro-melkitisches Tropologion mit altbyzantinischer Notation.** Sinai syr. 261. Herausgegeben von Heinrich Husmann
I. Einleitung. *1975. XII, 135 Seiten, broschiert DM 22,—*
II. Faksimiles. In Vorbereitung

Band 10 : **Konkordanz zum syrischen Psalter.** Herausgegeben von Werner Strothmann, bearbeitet von Norbert Sprenger
1977. XIII, 331 Seiten, broschiert ca. DM 88,—

Band 11 : **Makarios/Symeon.** Das arabische Sondergut. Übersetzt von Werner Strothmann
1975. XI, 102 Seiten, broschiert DM 18,—

Band 12 : **Jakob von Sarug.** Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien. Herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen von Werner Strothmann
1976. IX, 552 Seiten, broschiert DM 72,—

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Neuerscheinungen

Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom
Von **Beat Brenk**
VIII, 188 S., 36 Taf. m. 77 Abb., 4 Farbtaf., Ln. DM 180,—

Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa
Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika
Von **Jürgen Christern**
XIV, 389 S. m. 48 Abb., 60 Taf. m. 393 Abb., 6 Faltktn., Ln. DM 190,—

Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes
Von **Friedrich Wilhelm Deichmann**
Band II : Kommentar
Teil 2 : Die Bauten des Julianus argentarius. Übrige Kirchen
VIII, 380 S. m. 61 Fig., 76 Taf. m. 221 Abb., Ln. DM 192,—
Plananhang zu Band II :
Kartenmappe m. 12 S. Text. 53 Plänen, Ln. DM 66,—

Ferner lieferbar :

Band I : Geschichte und Monumente, Ln. DM 132,—
Band II : Kommentar
Teil 1 : Die Bauten bis zum Tode Theoderichs des Großen, Ln. DM 160,—
Band III : Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna, Ln. DM 92,—

Das Grabmal Theoderichs zu Ravenna
Untersucht und gedeutet von **Robert Heidenreich** und **Heinz Johannes** † unter Mitarbeit von Christian Johannes und Dieter Johannes
1971. VIII, 189 S.m. 168 Abb., Ln. 90,—

Die koptischen Stoffe im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg
Von **Dorothee Renner**
1974. X, 89 S., 40 Taf. m. 59 Abb., 5 Vierfarbtaf., brosch. DM 52,—

Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts
Von **Christa Ihm**
Forschungen z. Kunstgeschichte und christl. Archäologie, Bd. IV. 1960. VIII, 243 S., 17 Abb. i. Text, 50 Abb. auf. Taf., Ln. DM 48,—

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Wolfgang Hage

Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit

1966. XI, 144 Seiten und 1 Ausklapptafel, broschiert DM 44,—

Das Buch ist ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 7. und 8. Jahrhundert, als auf dem Boden des byzantinisch-persischen Schlachtfeldes ein neues, islamisches Großreich erstand.
Es schildert vor diesem politischen Hintergrund die Geschichte der in dogmatischem Gegensatz zur byzantinischen Reichskirche erst im 6. Jahrhundert unter einem eigenen Patriarchen von Antiochia organisierten syrisch-jakobitischen Kirche. Dabei zeigt die Arbeit ebenso die Entwicklung der innerkirchlichen, hierarchischen Ordnung dieser Kirche (Gründung des Maphrianats von Tagrit), wie ihr Verhältnis zu staatlicher Obrigkeit und Nachbarkirchen (Unionen mit Kopten und Armeniern) und die in ihr erkennbaren ersten Anfänge einer westsyrisch-monophysitischen Wissenschaft.

Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients

Herausgegeben von Julius Aßfalg in Verbindung mit Paul Krüger

1975. XXXIII, 460 Seiten und 16 Bildtafeln
sowie 6 Karten, Kl.-8°, Leinen DM 64,—

Das für den Studenten ebenso wie für den Forschenden auf benachbarten Gebieten und den interessierten Laien bestimmte Wörterbuch beschränkt sich auf den christlichen Orient in engerem Sinne, schließt also die griechischen und slavischen Kirchen aus. Sein Schwerpunkt liegt in den Kernartikeln, die die einzelnen Kirchen des orientalischen Christentums sowie das ihnen zugehörige Mönchs- bzw. Klosterwesen abhandeln. Die kulturelle Bedeutung dieser Kirchen und die von ihnen geprägte eigene Kultur werden sichtbar gemacht in Beiträgen, die Kunst und Literatur, Sprache, Handschriften und Inschriften gewidmet und den Stichwörtern der jeweiligen Kirchen zugeordnet sind. Der Inhalt wird durch ein Register am Ende des Werkes weiter erschlossen. Zur Veranschaulichung dienen Photos, Zeichnungen, Landkarten und Zeittafeln.

OTTO HARRASSOWITZ . WIESBADEN

23. FEB. 1978

23. FEB. 1978

2. 5. 78

28. APR. 1980

2. APR. 1982

18. OKT. 1982

29. OKT. 1982

2290