N12<522518179 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

66-68

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 66 · 1982

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

21079

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 66

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 66 · 1982

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Manuskripte, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke werden erbeten an:
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1982
Alle Rechte vorbehalten
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.
Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Leuven. Printed in Belgium

ISBN 3-447-02267-1

9d 368

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter . . . . . VII

Abkürzungen . . . . . VIII

A. DE HALLEUX
Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie . . . . . 1

E. BECK
Glaube und Gebet bei Ephräm . . . . . 15

S. P. BROCK
The Homily by Marutha of Tagrit on the Blessing of the Waters at Epiphany . . . . . 51

H. KRUSE
Ein audianisches Nachtgebet im römischen Brevier? . . . . . 75

L. BRADE
Nestorianische Kommentare zu den Paulusbriefen an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert . . . . . 98

A. VÖÖBUS
Entdeckung neuer Handschriften des antijulianischen Pastoralschreibens . . . . . 114

H. BRAKMANN
Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster . . . . . 118

M. KROPP
Zur »Kurzen Chronik« der äthiopischen Könige: 2. Die Rebellion des Tanšē Māmmō in den Hss. der Fortsetzung der KC . . . . 144

M. VAN ESBROECK
L'homélie d'Eustathe d'Antioche en géorgien (CPG 3394) . . . 189

KH. SAMIR
Un auteur chaldéen oublié: Abraham Simon Šekwānā (1849-1931) 215

KH. SAMIR
Le »Journal of the Syriac Academy« et les études syro-arabes . . 218

Personalia (J. Aßfalg) . . . . . 231

Totentafel (J. Aßfalg) . . . . . 233

Besprechungen :

*J. Martikainen*, Gerechtigkeit und Güte Gottes, Wiesbaden 1981 (E. Beck) 234

*W. Strothmann*, Syrische Hymnen zur Myron-Weihe, Wiesbaden 1978 (G. Winkler) . . . . . 237

*W. Strothmann*, Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift 'De Ecclesiastica Hierarchia' des Pseudo-Dionysius Areopagita. Teil I und II, Wiesbaden 1977 und 1978 (G. Winkler). . . . . 239

*S. Y. H. Jammo*, La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore, Rom 1979 (G. Winkler) . . . . . 240

*Nabil el-Khoury*, Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer, Mainz 1976 (M. Lattke) . . . . . 242

*B. M. Weischer*, Qērellos IV,3 : Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien, Wiesbaden 1980 (M. Kropp) 242

*E. van Donzel*, Foreign relations of Ethiopia, 1642-1700, Leiden 1979 (M. Kropp) 245

*P. Petitmengin u.a.*, Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I, Paris 1981 (J. Aßfalg) . . . . . 247

*Z. Kádár*, Survivals of Greek Zoological Illuminations in Byzantine Manuscripts, Budapest 1978 (Kl. Wessel) . . . . . 248

*H. Hofrichter - G. Uluhogian, S. Stephanos*, Mailand 1980 (Kl. Wessel) . . 250

Dumbarton Oaks Papers 33, Washington 1979 (Kl. Wessel) . . . . . 250

*A. Alpago-Novello - V. Beridze - J. Lafontaine-Dosogne*, Art and Architecture in Medieval Georgia, Louvain-la-Neuve 1980 (Kl. Wessel) . . . . . 253

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. JULIUS ASSFALG Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.

Prof. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.

Dr. LUTZ BRADE, Hilterweg 54, 4803 Steinhagen.

HEINZGERD BRAKMANN, Wiss. Angestellter, F.J. Dölger – Institut der Universität, Lennéstr. 41, 5300 Bonn 1.

Prof. Dr. SEBASTIAN P. BROCK, Oriental Institute, Pusey Ln., Oxford OXI 2LE, England.

Prof. Dr. P. ANDRÉ DE HALLEUX, P. Poulletlaan 5/508, B-3000 Leuven.

Dr.Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstr. 15, 8000 München 80.

Dr. MANFRED KROPP, Freiherr-vom-Steinstraße 30, 6836 Ofterdingen.

Prof. Dr. P. HEINZ KRUSE S.J., Kamishakujii 1-710, Tokyo 177, Japan.

Dr.habil. MICHAEL LATTKE, University of Queensland, Department of Studies in Religion, St. Lucia, Queensland 4067, Australia.

Prof. Dr. P. KHALIL SAMIR S.J., Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma.

Dr. P. MICHEL VAN ESBROECK S.J., Boulevard Saint-Michel 24, B-1040 Bruxelles.

Prof. Dr. ARTHUR VÖÖBUS, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60302, USA.

Prof. Lic.Dr. KLAUS WESSEL, Nadistr. 18/V, 8000 München 40.

Prof. Dr. GABRIELE WINKLER, School of Theology, Saint John's University, Collegeville, Minnesota 56321.

## ABKÜRZUNGEN

| | | |
|---|---|---|
| AnBoll | = | Analecta Bollandiana |
| Bardenhewer | = | O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I² 1913, II² 1914, III³ 1923, IV 1924, V 1932. |
| Baumstark | = | A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922) |
| BGL | = | Bibliothek der griechischen Literatur |
| BHG | = | Bibliotheca Hagiographica Graeca |
| BHO | = | Bibliotheca Hagiographica Orientalis |
| BKV² | = | Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage |
| BSOAS | = | Bulletin of the School of Oriental and African Studies |
| BullSocArchCopt | = | Bulletin de la Société d'Archéologie Copte |
| ByZ | = | Byzantinische Zeitschrift |
| CChr. SL | = | 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 |
| EI | = | The Encyclopaedia of Islam. New Edition |
| 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) |
| GAS | = | F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff. |
| GCS | = | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte |
| Graf | = | 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). |

| | | |
|---|---|---|
| HO | = | B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik |
| JSSt | = | Journal of Semitic Studies |
| JThS | = | Journal of Theological Studies |
| LQF | = | Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen |
| LThK | = | Lexikon für Theologie und Kirche ($^{2}$1957ff.) |
| MUSJ | = | Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth) |
| OLZ | = | Orientalistische Literaturzeitung |
| OrChr | = | Oriens Christianus |
| OrChrA | = | Orientalia Christiana Analecta |
| OrChrP | = | Orientalia Christiana Periodica |
| OrSyr | = | L'Orient Syrien |
| OstkSt | = | Ostkirchliche Studien |
| PG | = | P. Migne, Patrologia Graeca |
| PL | = | P. Migne, Patrologia Latina |
| PO | = | Patrologia Orientalis |
| POC | = | Proche-Orient Chrétien |
| PTS | = | Patristische Texte und Studien (Berlin) |
| RAC | = | Reallexikon für Antike und Christentum |
| RE | = | Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig $^{3}$1896-1913) |
| REA | = | Revue des Études Arméniennes |
| RGG | = | Die Religion in Geschichte und Gegenwart ($^{3}$ 1957ff.) |
| ROC | = | Revue de l'Orient Chrétien |
| RRAL | = | Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei |
| ThLZ | = | Theologische Literaturzeitung |
| ThWNT | = | G. Kittel †—G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| TU | = | Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur |
| VigChr | = | Vigiliae Christianae |
| ZA | = | Zeitschrift für Assyriologie |
| ZAW | = | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| ZDMG | = | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft |
| ZKG | = | Zeitschrift für Kirchengeschichte |
| ZNW | = | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche |
| ZSem | = | Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete |

ANDRÉ DE HALLEUX

# Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie *

Am Ende eines langen Säkularisierungsprozesses der Kultur hat die christliche Tradition des Abendlandes die großen Ideologien unserer letzten hundert Jahre hervorgebracht. Aber zur gleichen Zeit begann paradoxerweise auch die Zeit des Zweifels. Der »Umsturz der Werte«, der familiären, sozialen und religiösen, verschont heute auch die katholische Welt nicht mehr und stellt die Sicherheit des Glaubens, ja selbst den Sinn der Existenz in Frage. In dem Maße, wie die technokratische Zivilisation das tägliche Leben auf das Eindimensionale und Anonyme beschränkt, wächst das Bedürfnis nach einer transzendenten Wirklichkeit und brüderlicher Gemeinschaft, um der »Einsamkeit der Massen« und der Todesangst die Stirn zu bieten. All das trägt bei zur Erklärung der gegenwärtigen Ausbreitung der religiösen Sekten, die oft gesellschaftskritisch gefärbt sind. Verfälschte Formen des Hinduismus, Zen- und Tantra-Buddhismus, synkretistische Kulte des schwarzen oder indianischen Amerika, die Erweckungsbewegung der USA überfallen unser altes Europa, wie einst die orientalischen Kulte kamen, um die hellenistische und römische Welt zu erschüttern.

Dieses Phänomen bietet ein bevorzugtes Gebiet für die Geisteswissenschaften, besonders für die soziologische Untersuchung der Sekten. Die grundlegenden Kategorien auf diesem Gebiet bleiben diejenigen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts von zwei großen deutschen Soziologen erarbeitet sind, von Max Weber — dessen Interesse für das Sektenproblem gerade bei einer Reise in die Vereinigten Staaten erwachte — und Ernst Troeltsch. In Frankreich sind es vor allem die Mediävisten, die seit gut zehn Jahren die Soziologie der mittelalterlichen Sekten zum Gegenstand zahlreicher Kolloquien und Veröffentlichungen machen.

Mittelalterliche *Häresien*, moderne *Sekten* : das semantische Gleiten verrät eine Entwicklung der Mentalität. Denn im Gegensatz zu einer Volksetymologie leitet sich »Sekte« nicht von *secare* ab, sondern von *sequi* : die Sekte ist nicht ein Schisma, sie ist eine »Auswahl«, eine *Hairesis*. Kennzeichnend für die Laisierung unserer westlichen Kultur ist die Tatsache, daß die

* Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1980 in Aachen.

Soziologie die religiöse Sekte auf formelle Art definieren kann, das heißt, ohne eine Wertung auf den Lehrgehalt zu legen, wie die konkurrierende Kleingemeinde im Vergleich zur Großkirche. Im Mittelalter und in der patristischen Epoche wurde das Schisma dagegen vor allem unter dem Aspekt der Häresie betrachtet, das heißt als eine Verleugnung der Orthodoxie, was auch immer die soziologische Bedeutung der in Konflikt befindlichen Gruppen gewesen sein mag. Als Hieronymus schrieb, beim Tod des Kaisers Constantius »ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est« (Dial. c. Lucif. 19), identifizierte er ganz offensichtlich die Großkirche mit der Kleingemeinde der Nizäner.

In der Tat entwickelt sich die Unterscheidung zwischen dem Schisma als orthodoxer Sekte und der Häresie als Irrlehre erst seit dem dritten Jahrhundert, wie die klassische Studie von L. S. Greenslade, Schism in the Early Church, London 1953, zeigt. Aber der gleiche Verfasser bemerkt mit Recht, daß einige Schismen im heutigen Sinn von den Kirchenvätern zu den Häresien gerechnet wurden und daß ihre Unterscheidung aufs Ganze gesehen kaum von Bedeutung war, weil sowohl die einen als auch die anderen von der katholischen Gemeinschaft trennten. Tatsächlich genügt es, bei Basilius von Caesarea die Definitionen von Häresie, Schisma und Parasynagoge (Ep. 188, 1) zu lesen, um sich von der Künstlichkeit dieser Definitionen zu überzeugen. Übrigens geben die modernen Theologen wie die Kirchenväter zu, daß jede Häresie einen Bruch mit der Gemeinschaft zur Folge hat und daß kein Schisma völlig frei ist von einer Abweichung in der Lehre. Mit anderen Worten : Es ist unmöglich, eine Geschichte des Schismas zu schreiben, die nicht zugleich auch eine Geschichte der Häresie wäre. Der moderne soziologische Zugang zum Sektenproblem ist daher nicht im Stande, Rechenschaft zu geben von dem, was dieses Problem für die alte Kirche bedeutete.

Aber muß die Ketzergeschichte auf die wissenschaftliche Unparteilichkeit verzichten? Ihre ältesten und berühmtesten Vertreter hatten nicht die Muße, sich zu distanzieren. Justin, Irenaeus, Hippolyt, Tertullian kämpften gegen die tödliche Gefahr der »lügnerischen Gnosis«. Epiphanius, Filastrius, Augustinus, Gennadius, Timotheus entsprachen gleichfalls pastoralen Bedürfnissen, indem sie Häretikerkataloge verfaßten, um die Wiederaufnahme der Häretiker in die Reichskirche zu regeln. Sie stellen sich also alle auf einen »engagierten« Standpunkt, der sich übrigens bis in die großen gelehrten Geschichtswerke des 17. und 18. Jahrhunderts gehalten hat, und zwar sowohl in den katholischen wie in den protestantischen.

Der Wechsel in der Einstellung zur Vergangenheit kündigt sich mit dem Pietisten Gottfried Arnold an, dessen »unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie« (Band 1, Frankfurt 1699) die Häretiker der konstantinischen Kirche als die Vertreter der »wahren, reinen Gemeinde« des Evangeliums betrachtet,

die von der »falschen, abgefallenen Kirche« verfolgt wurden. Der große Historiker Christian Wilhelm Franz WALCH wird sich später bemühen, den »gothischen Geschmack in der Polemik« in seinem monumentalen »Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten« (Leipzig 1762ff.) zu vermeiden.

Aber es ist vor allem das 19. Jahrhundert, das infolge der Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit die Entwicklung einer wissenschaftlichen Ketzergeschichte als negative Ergänzung zur Dogmengeschichte ermöglicht hat. Aber die Objektivität richtete sich mehr auf die Methode als auf die Voraussetzungen; denn eine erstaunliche Gelehrsamkeit und philologische Akribie wurden in den Dienst systematischer Voraussetzungen gestellt, welche die aufeinanderfolgenden Vorurteile des protestantischen theologischen Denkens widerspiegeln. Unter anderem hat der Einfluß der Hegelschen Dialektik auf die Tübinger Schule, von Ferdinand Christian BAUR bis Albrecht RITSCHL und darüber hinaus, tief das Studium der »Ketzergeschichte des Urchristentums« (Leipzig 1884) geprägt, um den Titel einer Dissertation von Adolf HILGENFELD wieder in Erinnerung zu rufen.

Der gegenwärtige Gesichtskreis wird noch immer von der berühmten These von Walter BAUER »Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum« (Tübingen 1934) beherrscht. Dieser Gelehrte kehrt das von der Großkirche geprägte Vorurteil um, nach welchem die Häresien wie abgestorbene Äste von dem Stamm der Tradition abfielen, die ursprünglich von Christus und den Aposteln geoffenbart worden war. Im Gegenteil — behauptet Bauer — löste sich die »Orthodoxie« erst im Laufe des dritten Jahrhunderts unter der entschiedenen Einwirkung Roms aus einer Vielfalt von Meinungen, von denen keine Anspruch auf Authentizität, die es ja noch gar nicht gab, erheben konnte.

H. E. W. TURNER hat Bauer in seinem Buch »The Pattern of Christian Truth« (London 1954) eine anglikanische Kritik entgegengesetzt, »neither uncritically conservative nor uncompromisingly liberal«. Wenn er auch durchaus anerkennt, daß Orthodoxie und Häresie friedlich längere oder kürzere Zeit an verschiedenen Orten miteinander existieren konnte, so hält er doch am Prinzip eines autonomen Wachstums und Reifens der Orthodoxie im Leben und Denken der alten Kirche fest. Ich kenne keine ausgesprochen katholische Antwort auf die Studie von Bauer; denn die These von D. VAN DEN EYNDE »Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles« (Louvain 1933) ist ein Jahr früher erschienen als Bauers Buch, während die Reaktion von Joseph BROSCH »Das Wesen der Häresie« (Bonn 1936) das Werk eines phänomenologischen Theologen ist, der den kritischen Standpunkt gegenüber den Problemen vernachlässigt. Übrigens neigen einige katholische Dogmengeschichtler

heute dazu, das alte Entwicklungsschema durch eine sogenannte »Entscheidungstheorie« zu ersetzen.

Aber die oben angeführten Untersuchungen beziehen sich sowieso nur auf die entscheidende Periode der Ausbildung der dogmatischen Normen des frühen Katholizismus. Von der arianischen Krise an ist die jüngere Ketzergeschichte im allgemeinen in die Dogmengeschichte eingeschlossen. Was mir heute noch zu fehlen scheint, ist weniger eine Geschichte der einzelnen Häresien als eine Geschichte der Häresie an sich, das heißt des Begriffes »Häresie«, im Selbstverständnis der Kirchen der ersten Jahrhunderte. Bis jetzt sind tatsächlich die Arbeiten, die dem Begriff des Glaubens, der Tradition und der Theologie bei den Vätern gewidmet sind, in dieser Hinsicht oft enttäuschend. In dem großartigen Buch von Carl Andresen »Die Kirchen der alten Christenheit« (Stuttgart 1971) findet man Hinweise (S. 255-259), die es verdienten, in systematischer Weise vertieft zu werden.

Etwa unter diesem Blickwinkel möchte ich nun versuchen, einige Überlegungen über die Abstammung des Nestorianismus nach der monophysitischen syrischen Theologie zu Beginn des sechsten Jahrhunderts, besonders nach einem ihrer wichtigsten Vertreter, des Bischofs Philoxenus von Mabbog († 523), vorzutragen.

Von ihm ist ein noch unedierter Brief erhalten, den er um das Jahr 500 an die Klöster von Bet-Gogal im heutigen Tur Abdin richtete (Ms. Vat. Syr. 136, fol. 35v-53r; die Nummern beziehen sich auf die Edition dieses Briefes, die ich für die Zeitschrift »Le Muséon« vorbereite). In dem Wunsch, damit die Adressaten des Briefes zur Wachsamkeit gegenüber der christologischen Häresie der »zwei Söhne« anzuhalten, zählt Philoxenus darin zu ihrem Nutzen »die Erfinder der verderbten Lehre« auf.

Er läßt diese Häresie auf Juden der apostolischen Zeit zurückgehen, die er von denen unterscheidet, die Christi Lehre völlig verwarfen, indem sie behaupteten, sie stehe im Widerspruch zu dem Gesetz und den Propheten (Nr. 6). Es waren also gläubige Juden, aber gläubig entsprechend »dem schwachen Denken des Fleisches«, da sie sich weigerten, einerseits die Person Jesu als wahren Gott, geboren aus dem Vater, zu betrachten, und andererseits zuzugestehen, daß seine Lehre die Vollkommenheit ohne Beobachtung des Gesetzes verschaffen kann, dessen Vorschriften sie nicht entsagen wollten (Nr. 6 bis 7). So »hielten sie daran fest, von ihm zu glauben, daß er ein gerechter Mensch sei, empfangen und geboren ohne Ehe, auf wunderbare Weise nach dem Willen Gottes, und daß er höher und erhabener sei als all die Gerechten und Erlöser, die in der Zeit des Gesetzes auftraten, mehr sogar als Moses« infolge der Universalität seiner Erlösung (Nr. 6). Sie rechtfertigten ihre Weigerung mit dem Monotheismus des Moses und der

Propheten ebenso wie mit ihrem Begriff des Messias als eines gerechten Menschen (Nr. 7). Der Bischof von Mabbog zeigt, wie diese »kranke und schwache Ansicht« durch die Apostel widerlegt wurde, indem er einige Stellen aus den Reden des Petrus (Apostelgeschichte 2, 36ff. und 10, 36ff.) und einige Zitate aus Paulus (Hebräer 1, 2 bis 3 etc.; Römer, 9, 5; Titus 2, 13) erklärt (Nr. 8 bis 10).

Darauf folgt die Darlegung der Abstammung der Häresie von diesen Judenchristen in fünf Generationen, auf die wir nun unsere Aufmerksamkeit richten wollen: 1. »Bald nach dem Tod der Apostel war ein gewisser Ebion der Erneuerer dieser Lehre« (Nr. 12). 2. »Dann, kurze Zeit danach, sproßte dieselbe bittere Wurzel durch einen anderen, einen gewissen Artemon« (Nr. 13). 3. »Und nach langer Zeit trat diese Lehre der Verderbnis durch Paul von Samosata wieder an die Öffentlichkeit« (Nr. 14). 4. »Und nach langer Zeit ... hat Theodor (von Mopsuestia) einen neuen Anstoß gegeben und die entstellte Lehre kam zum Vorschein« (Nr. 15). 5. »Und während sie in der ganzen Kirche an Boden gewann, wurde einer unter den vielen, die von dieser Wurzel kosteten, schwanger, nämlich Nestorius, und gebar verkehrte Gedanken, gleichsam wie bittere Früchte« (Nr. 16).

Philoxenus war nicht der einzige monophysitische Theologe, der sich die Geschichte der Häresie derart vorstellte. Bei seiner Propagandatätigkeit hatte er damals als Verbündeten einen Landsmann, den persischen Mönch, Missionar und Polemiker Simeon von Bet-Aršam, der zweimal als Gesandter des Perserkönigs Kavad I. bei Kaiser Anastasius gewesen und der Begründer des Monophysitismus in Armenien und in der Gegend von Naǧran war. In seinem Brief über Barsauma von Nisibis und die nestorianische Häresie (herausgegeben von J. S. Assemani [BO I 346-358]) legt Simeon eine ausführlichere und eingehendere Genealogie des Nestorianismus vor, die sehr eng mit der von Philoxenus gegebenen verwandt ist. Die Teilung der Juden in zwei Parteien wird mit geringfügigen Abweichungen erwähnt. Dann wird die Übermittlung der Häresie bis auf Nestorius in Beziehung zu Simon dem Magier gesetzt, hin über Ebion, Artemon, Paul von Samosata, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia. Die Reihenfolge ist also bei beiden identisch, mit Ausnahme von Simon und Diodor, die bei dem Bischof von Mabbog fehlen. Der letztere betrachtete indes Diodor als einen der geistigen Väter des Nestorianismus, zusammen mit Theodor von Mopsuestia, und hatte Diodors Evangelienkommentare widerlegt. Nichts hindert also anzunehmen, daß Philoxenus, als er sich an die Mönche einer »theodorianischen« Gegend wandte, nur den nützlichsten der beiden Namen (nämlich Theodor) in einer Liste beibehielt, die ihm im übrigen vertraut war.

Kann man bei den Monophysiten griechischer Bildung ein Echo der häresiologischen Überlieferung finden, die unsere beiden syrischen Theologen

bezeugen? In dem überaus reichen Werk, das von ihrem gelehrtesten Zeitgenossen, dem Patriarchen Severus von Antiochien, auf uns gekommen ist, findet man eine annähernde Parallele nur an einer einzigen Stelle der Reden gegen den Grammaticus (3, 28). Severus sucht dort seinen Gegner davon zu überzeugen, daß es während der arianischen Kontroverse sehr wohl das Problem des Geheimnisses der Inkarnation gegeben habe. Er stellt heraus, daß der jüdische Irrtum oder die »anthropolatrische« Häresie von den beiden Söhnen ihren Ursprung bei Simon dem Magier hatte und in der Folgezeit bei den Ebioniten, Artemas oder Artemon, Paul von Samosata, Photinus, Diodor und Nestorius wieder auftauchte (CSCO, vol. 102, S. 55-58).

Wenn der Patriarch von Antiochien sich hier auf eine Überlieferung bezog, dann scheint diese hier der Liste des Simeon von Bet-Aršam näher zu stehen als der des Philoxenus von Mabbog, insofern als sie den Nestorianismus auf Simon den Magier gründet und Diodor von Tarsus unter die Ahnen der Häresie einreiht. Aber es ist vor allem wichtig festzustellen, daß sich Severus in zwei nicht gering zu schätzenden Einzelheiten von den beiden syrischen Autoren entfernt. Fürs erste schreibt er den Ebionismus nicht förmlich einem mythischen Gründer zu (wenn er mit ihm auch, an anderer Stelle, »die Verleugnung des Arabers Beryllus«, das heißt des Bischofs von Bosra, in Verbindung bringt, der durch den Historiker Eusebius bekannt ist, h. e. 6, 33). Zweitens schließt er an den Namen des Paul von Samosata den des Photinus von Sirmium an, in einem Zusammenhang, den seine antijulianischen Schriften bestätigen (CSCO, vol. 245, S. 126; vol. 302, S. 249). In diesem Punkt vertreten die beiden syrischen Theologen, im Gegensatz zum ersten Punkt, eine ältere häresiologische Tradition, deswegen, weil »man, je mehr man fortschreitet, umso mehr die Tendenz hat, in einer einzigen Gruppe Sabellius, Paul von Samosata, Marcellus und Photinus zusammenzufassen«, wie H. de Riedmatten »Les Actes du procès de Paul de Samosate« (Fribourg 1952, S. 93) mit Recht festgestellt. Schon Nestorius mußte sich in seiner Rede »dulcem nobis« gegen diese mißbräuchliche Zusammenstellung verteidigen (Loofs »Nestoriana« S. 297 bis 312).

Zweifellos bleibt bei diesen drei monophysitischen Autoren ein Kern häresiologischer Tradition gemeinsam. Meines Wissens findet man bei ihrem geistigen Vater Cyrill von Alexandrien, der im übrigen in der Patristik nicht sehr kundig ist, keine Spur davon. Wurde diese Tradition also in einem antichalzedonensischen Milieu geschaffen? Eine Untersuchung der orthodoxen häresiologischen Literatur könnte das klären. Auf alle Fälle lassen die apokryphe Sammlung der »Doctrina patrum« (cap. 41) ebenso wie die Ausführungen über den »stoischen Philosophen« Ebion bei dem von dem Kompilator der palatinischen Sammlung der Akten von Ephesus widerlegten Nestorianer (Acta conciliorum œcumenicorum [= ACO] Band

1,4, S. 81 bis 83), durch den Gegensatz die Bedeutung der monophysitischen Tradition besser ermessen.

Ist es möglich, die Quellen dieser letzteren Tradition zu bestimmen?

1. Die Verbindung zwischen Artemas und Paul von Samosata geht auf den Brief der Synode von Antiochien im Jahre 268 zurück, von dem der Historiker Eusebius einen Auszug erhalten hat, nach welchem der verurteilte Bischof sich der Häresie des Artemas rühmte: »Warum sollte es denn nötig sein zu beweisen, was ganz klar ist, daß er (Artemas) nämlich sein Vater ist!« (h.e. 7, 30, 16). Die Beschuldigung, die rasch ein häresiologischer Gemeinplatz werden wird, ist also gleichzeitig mit dem Prozeß des Paul von Samosata.

2. Die Namen dieser beiden Häretiker finden sich in der Folgezeit verbunden mit dem Ebions, zumindest seit dem Anfang der arianischen Krise, als Alexander von Alexandrien einem gleichnamigen Kollegen den Irrtum des Arius und seiner Freunde anzeigte, er sei »die Lehre des Ebion und Artemas und eine Nachahmung des Paul von Samosata«. Er brachte übrigens Arius mit Paul über Lukian von Antiochien in Verbindung (Theodoret, h.e. 1, 4, 35).

3. Die Zusammenstellung des Nestorius mit Paul von Samosata geht ihrerseits ganz auf den Beginn der nestorianischen Kontroverse zurück, da die »Streitschrift«, die der Advokat Eusebius, künftiger Bischof von Dorylaeum, an den Kirchen Konstantinopels schon im Jahre 428 anschlug, gerade in einer Auseinandersetzung mit den Thesen der beiden Häretiker bestand (ACO Band 1, 1, 1, S. 101 bis 102). Auch Marius Mercator verglich Nestorius mit Paul, Ebion, Photinus und Marcellus von Ankyra (ACO Band 1, 5, S. 28), im Gefolge der Zusammenstellung des Paul mit Photinus, die man bei Severus von Antiochien festgestellt hat und die Nestorius mit Recht bestritt.

4. Die Zusammenstellung der Nestorianer mit Simon dem Magier geht ohne Zweifel auf das Dekret Theodosius' II. vom 3. August 436 zurück (Cod. Theod. 15, 5, 66). Der gekünstelte Charakter der Zusammenstellung tritt schon bei der bloßen Lektüre des kaiserlichen Gesetzes klar zu Tage, nach dem die Nestorianer Simonianer genannt werden müssen, ebenso wie die Arianer durch das Gesetz Constantins (d.h. den Brief »tous ponerous« von 333, vgl. Sokrates, h.e. 1, 9) Porphyrianer genannt worden waren. Die Tradition der Häresiologen, die regelmäßig Simon als Vater der christlichen Häresie darstellt, schreibt ihm keinen christologischen Irrtum zu. Ebenso sieht sich Simeon von Bet-Aršam zu verlegenen Erklärungen gezwungen: Der Magier, obwohl Samaritaner, war den Juden in einigen Punkten ver-

wandt und seine Empörung gegen die Apostel in Rom soll darin bestanden haben, daß er sich selbst »den Großen« und Christus einen Schüler der Hohenpriester Annas und Kaiphas nannte (S. 347). Diese Beschreibung paßt schlecht zum adoptianistischen Begriff, den sich Simeon vom Nestorianismus macht, vom Nestorianismus, den er auf den samaritanischen Magier zurückführt. Die Liste des Philoxenus, die Simon den Magier nicht erwähnt, erweist sich also als besser durchdacht als die Listen des persischen Polemikers und des Patriarchen Severus von Antiochien. Übrigens reiht Philoxenus den Simon, »den ersten der Apostel des Antichrist«, keineswegs unter die Adoptianisten ein, sondern vielmehr unter die gnostischen Doketen, nach welchen Jesus »nicht in Wahrheit Mensch ist, sondern (in einem Scheinleib) als Abbild erschien« (CSCO, vol. 393, S. 61).

In welchem Maß kann man also einer gemeinsamen häresiologischen Tradition von Philoxenus und seinem Freund Simeon von Bet-Aršam sprechen? Simeon stellt Lehre und Verurteilung des Nestorius zu Ephesus (S. 349) anders dar als Philoxenus, indem er eine volkstümliche Version der Blasphemien des Häretikers berichtet und indem er betont, daß er durch ein wirklich ökumenisches Konzil mit dem Bann belegt worden war, zusammen mit seinen Lehrern, ihrem Glaubensbekenntnis und ihren Anhängern. Philoxenus seinerseits führt keine Formulierung des Nestorius an und erwähnt, zusammen mit dem Spruch der Bischöfe, das Dekret des Kaisers, das sich auf die Person des Häretikers, die Anhängerschaft, und sei sie auch rein innerlich, auf seine Lehre, auf seine Predigten, seine dem Feuer überlieferten Schriften und seine Schüler bezieht (Nr. 16). Hier scheinen die beiden monophysitischen Autoren unabhängig voneinander getrennte Wege zu gehen.

Während Philoxenus seine häresiologische Liste mit Nestorius beendet, um sich unmittelbar der Erörterung der dogmatischen Frage zuzuwenden, fährt Simeon fort, die Kettenglieder der nestorianischen Überlieferung aufzuzählen. Er geht nacheinander über auf Theodoret von Cyrrhus, Hibas von Edessa, Mari von Bet-Ardašir und auf die edessenischen Lehrer der Perserschule, die Lehrer des Barsauma von Nisibis, der die Häresie in die Kirche des Sassanidenreiches einführte, während die »orthodoxe«, das heißt monophysitische, Reaktion an der Schule von Edessa entstand. All das Dargelegte entspricht sehr gut dem Ziel des persischen Polemikers, der vor allem damit befaßt ist, seinen Landsleuten den Ursprung des in ihrer Kirche kanonisierten Bekenntnisses aufzuzeigen. Aber nichts hindert, daran zu denken, Simeon habe eine bereits ausgearbeitete Liste der Häretiker vorgefunden, deren Auswertung über Nestorius hinaus Philoxenus seinerseits nicht für nützlich gehalten hätte.

Letzten Endes übertreffen die Analogien die Unterschiede und rechtfertigen so die Annahme einer gemeinsamen Quelle, die dann beide Theologen, jeder nach seiner Art, benutzt hätten. Diese Genealogie des Nestorianismus könnte in Edessa ausgearbeitet worden sein, in dem monophysitischen Milieu der Perserschule, in der Zeit zwischen der Erhebung des Hibas zur Bischofswürde (436) und der durch Kaiser Zenon angeordneten Schließung der Schule von Edessa (489), und hätte dann der Propaganda im monastischen und kirchlichen Bereich des sassanidischen Obermesopotamien gedient. Man weiß durch Simeon, der vielleicht Schüler dieser berühmten Schule gewesen war, daß der künftige Bischof von Mabbog — er nannte sich damals noch Xenaias — ebenfalls dort studiert hatte. Die Analyse der griechischen Quellen und der Vergleich mit Severus von Antiochien zeigen klar die parallele Ausarbeitung der gleichen Materialien und berechtigen dazu, der syrischen Tradition den Vorzug zu geben. Aber behält diese letztere irgendeinen Wert im Hinblick auf die Geschichte des christologischen Dogmas? Das ist es, was wir nun untersuchen wollen.

Die polemische und praktische Zielrichtung der monophysitischen Häresiologie erklärt ihren einseitigen Charakter. Am Anfang des 6. Jahrhunderts ist nicht die rechte Zeit für eine unparteiische Ketzergeschichte. Für die monophysitischen Theologen stellt der Nestorianismus, dem sie übrigens auch den Chalzedonismus gleichsetzen, zu Recht oder Unrecht die Hauptgefahr dar. Er ist die Häresie schlechthin, er ist sogar gleichrangig mit dem Abfall vom christlichen Glauben. Unsere Autoren kennen ebensogut auch die andere Seite der christologischen Häresie, das heißt die doketische, apollinaristische und eutychianische Richtung. Aber sie erwähnen diese nur, um auf die Anschuldigungen ihrer Gegner zu antworten, oder um die Auswüchse ihrer eigenen Anhänger zu zügeln. Philoxenus zum Beispiel verteidigt sich gegen den Vorwurf, an den Ansichten von Arius und Eunomius, Eutyches, Bardaisan und Valentin, Mani, Markion und Apollinaris festzuhalten (PO, vol. 38, S. 609-633); an anderer Stelle widerlegt er direkt Simon den Magier (CSCO, vol. 393, S. 61). Aber die Lehrmeinungen werden da ohne chronologische Ordnung und einfach nach ihrem Inhalt unterschieden vorgestellt, ohne Identität oder Abstammungsverhältnis anzugeben: Arius schreibt die erste Geburt des Sohnes einem Geschöpf zu und unterwirft die zweite Geburt der Notwendigkeit, indem er die Integrität der Menschheit Christi ablehnt; Eutyches behauptet, daß diese Menschheit nicht von uns stammt; für Bardaisan und Valentin ist Christus ein vom Himmel herabgestiegener Leib; nach Mani und Markion erschien er als Abbild; Apollinaris endlich schließt beim Erlöser die Existenz des menschlichen Intellektes aus.

Ganz anders ist die Darstellung der nestorianischen Häresie, in der unsere monophysitischen Theologen den jüdischen Irrtum der »zwei Söhne« oder des Psilanthropismus unterscheiden, der sich ihrer Ansicht nach in eine richtige *paradosis*, die schlimme Umkehrung der apostolischen Überlieferung der Kirchenväter, entwickelt. Simeon von Bet-Aršam spricht am klarsten von dieser Übermittlung der Lehre eines jeden Häretikers auf seine Nachfolger (S. 347-350). Philoxenus bevorzugt das biologische Bild der Wurzel, die, immer wieder beschnitten, unaufhörlich neue Triebe sprossen läßt und ihre bitteren Früchte hervorbringt, in einer Art periodischen Wiederauflebens des Irrtums, der niemals ausgerottet worden ist (Nr. 11-16). Ohne diesen Vergleich wieder aufzunehmen, unterstreicht Severus in gleicher Weise, daß es immer wieder ein und dieselbe Häresie ist, die wieder erscheint, indem sie ihre Diener wieder aus der Hölle heraufsteigen läßt, und daß sie nur durch einen trügerischen Gestaltwandel neu erscheint, indem sie so die dämonischen Visionen wieder in Erinnerung ruft. Hier kommt ausdrücklich die satanische Dimension der Häresie ins Blickfeld, ein traditionelles Thema, das dem Denken der beiden anderen Theologen keineswegs fremd war.

Alle drei bieten auf alle Fälle ein fest umrissenes Bild der Häresie in der Kirche, das die wirkliche Historizität im Sinn der Evolution oder der Entfaltung der Lehre ausschließt. Am Anfang des 6. Jahrhunderts hat die »Zeit der Kirche« in den Geistern schon längst jede eschatologische Dringlichkeit verloren und die Idee vom Losgelassenwerden des Antichrist im entscheidenden Augenblick der Endzeit erregt keine Besorgnis mehr. Nach den chronologischen Spekulationen der Epoche lebten unsere drei Autoren am Ende des 6. Jahrtausends der göttlichen Heilsordnung. Aber wenn die Rechnung mit der Weltwoche zu Beginn der Regierung des Kaisers Anastasius I. (491-518) die apokalyptischen Ängste und Hoffnungen in gewissen Kreisen erweckt hatte, so scheinen unsere Theologen davon keineswegs berührt. Für sie, wie für alle orientalischen Kirchenhistoriker von Eusebius bis Evagrius, scheint die Heilsgeschichte mit der Bekehrung Konstantins und der Errichtung der Reichskirche abgeschlossen.

Was die Monophysiten von den anderen alten Häresiologen unterscheidet, ist also einzig und allein die Idee einer Genealogie des Nestorianismus, der schon bei den Juden zur Zeit Christi völlig ausgebildet war und von einem Häresiarchen an den anderen übergeben wurde. Diese Eigenheit ist bemerkenswert. In der Tat stellen alle bekannten Traktate des 4. und 5. Jahrhunderts die Häresien in einer annähernd chronologischen Reihenfolge vor, ohne eine, höchstens gelegentliche, Angabe der herkunftsmäßigen Anordnung oder logische Klassifikation. Es sind rein praktische Namenslisten von »Apotheken« absonderlicher Gegengifte. Die summarische Einteilung, die sich vom sechsten Jahrhundert an durchsetzt, wird einzig und allein von den

drei Arten der kanonischen Wiederaufnahme der bekehrten Häretiker bestimmt. Da damals das einzige maßgebliche Kriterium auf dem Bekenntnis des Taufglaubens beruhrte, können sich Häresien, die von Grund aus verschieden sind, in jeder der drei Kategorien vereinigt finden.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt die Genealogie des Nestorianismus, die von den ersten monophysitischen Theologen aufgestellt worden war, einen bemerkenswerten Versuch der Synthese dar. Trotz seines parteiischen Standpunktes nimmt er auf seine Weise die Problematik der modernen Dogmengeschichte vorweg und verdient deshalb auch heute noch Aufmerksamkeit; denn die Quellen, auf denen er beruht, sind auch noch die unseren.

Nun wollen wir die Namen in der Liste des Philoxenus, die am nüchternsten und zusammenhängendsten ist, verifizieren: Juden, Ebion, Artemon, Paul von Samosata, Theodor, Nestorius.

Erstens: Philoxenus hat den Akzent stark auf zwei Charakteristika gelegt, welche auch die zeitgenössischen Fachleute noch immer als wesentlich für die judenchristliche Bewegung ansehen: nämlich den Legalismus und den Adoptianismus. Die genannten Juden anerkennen die jungfräuliche Empfängnis Jesu, entsprechend dem, was der Historiker Eusebius von gewissen Ebioniten behauptet (h.e. 3, 27, 3). Das Thema des wahren eschatologischen Propheten und des Antipaulinismus werden nur schwach angedeutet. Über diesen letzteren Punkt vermeidet Philoxenus klugerweise eine dialektische Gegenüberstellung des Petrus und des Paulus, die viele Theoretiker des Urchistentums im 19. Jahrhundert in die Irre geleitet hat.

Zweitens: Die judenchristliche Abstammung des Ebionitentums wird von den Historikern noch immer vertreten, auch wenn sie den Charakter dieser Sekte verschieden werten. Nach der zu seiner Zeit geltenden Meinung führt Philoxenus diese Häresie auf einen sagenhaften Gründer zurück. Seine Wertung der ebionitischen Christologie aber wird heute noch von Hans Schoeps vertreten, der sie als adoptianistisch und psilanthropisch bezeichnet (»Theologie und Geschichte des Judenchristentums«, Tübingen 1949, S. 71 bis 72). Obwohl Georg Strecker dieses Urteil in Anbetracht der Vielfalt der vom späten Ebionismus aufgenommenen Einflüsse verfeinert, hält er doch ebenso an der »Betonung der bloßen Menschheit Jesu« fest (RAC, Band 4, Spalte 499).

Drittens: Der Fall des Artemas (den die syrische Überlieferung Artemon nennt), des römischen Schülers von Theodot von Byzanz, der selber ein Vorkämpfer in den monarchischen Kontroversen unter den Päpsten Victor, Zephyrin und Kallist war, ist uns nur noch durch die anonyme Widerlegung bekannt, die bei Eusebius zitiert wird (h.e., 5, 28, 6 bis 15) und deren

Identifizierung mit dem »kleinen Labyrinth« des Hippolyt umstritten bleibt. Friedrich Loofs hat von Harnack die Bezeichnung »dynamischer Monarchianismus« übernommen, um die Schule des Theodot zu bezeichnen (»Leitfaden« § 27, 2 a), während andere lieber von einem »dynamischen Binitarianismus« (Turner, S. 133) oder von einem »adoptianistischen Monarchianismus« sprechen (ein Ausdruck, der von Harnack »Lehrbuch«, 3. Auflage, Band 1, Seite 659, vorgezogen wurde; J. N. E. Kelly, »Early Christian Doctrines«, London 1958, S. 115). In der Tat gelingt es uns nicht mehr, die exakte Verbindung der ökonomischen Christologie mit der trinitarischen für die vornizänische Epoche zu erfassen. Aber alle Fachleute müssen zugeben, daß Eusebius seine anonyme Quelle so verstanden hat, als ob die Häresie des Artemas der Psilanthropismus gewesen wäre, den sein Lehrer Theodot als erster formuliert haben soll (h.e., 5, 28, 1 und 6).

Viertens: Wir haben vorhin festgestellt, daß die Herstellung einer Verbindung zwischen Artemas und Paul von Samosata auf das Synodalschreiben des Konzils von Antiochien im Jahre 268 zurückgeht. G. Bardy hält eine geschichtliche Verbindung zwischen beiden Häretikern (»Paul de Samosate«, 2. Auflage, Louvain 1929, Seite 314, Anmerkung 4), für möglich, aber Philoxenus begnügte sich, wie Eusebius, damit, die Verwandtschaft der Lehren zu betonen. Die Ansicht von Loofs, der den Samosatener in die Tradition des »dynamischen Monarchianismus« stellt (»Paulus von Samosata«, Leipzig 1924, Seite 312 bis 318), scheint von den Dogmengeschichtlern nicht angenommen worden zu sein, welche die Häresie des Paul von Samosata lieber so definieren, wie es die monophysitische Tradition gemacht hatte, das heißt als einen Adoptianismus, der sich aus einem radikalen Monotheismus ergab (Bardy S. 515; Kelly S. 139; Adam S. 211f.). Auf den jüdischen Charakter des Samosateners war schon von Athanasius hingewiesen worden (C. arian., 1, 38); und vor ihm hatte Eusebius ähnliche termini gebraucht, um die Christologien des Ebion und des Paul zu beschreiben (*tapeinôs/tapeina* und *koinon/koinou*, h.e., 3, 27, 1 bis 2; 7, 28, 1).

Fünftens: Bekanntlich wird die geistige Verwandtschaft zwischen der antiochenischen christologischen Schule des fünften Jahrhunderts und Paul von Samosata vom Beginn der nestorianischen Krise an behauptet. Es ist wahr, daß die heutigen katholischen Historiker die Richtigkeit dieser Zusammenstellung bestreiten. Seit etwa vierzig Jahren ist nämlich unter dem Einfluß französischer Patrologen, wie zum Beispiel R. Devreesse, M. Richard oder J. Liébart, die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Apollinarismus bei der patristischen Christologie gelenkt worden. Das Vorhandensein oder Fehlen einer vernünftigen Seele — nicht so sehr als ontologische Gegebenheit als vielmehr als theologische Größe — in der

Person und in der Tätigkeit Christi dient heute als Kriterium, um die Geschichte der Christologie von Nizäa bis Chalzedon zu beurteilen. Diese Geschichte stellt man sich daher als Zusammenstoß zweier konkurrierender Schemata, des alexandrinischen »logos-sarx« und des antiochenischen »logos-anthropos«, vor. Dieser Ansicht nach solle man beide Schemata keineswegs als einfache anthropologische Modelle verstehen, sondern als eine strikte Definition des christologischen Geheimnisses. Wenn Diodor, Theodor und Nestorius die vollkommene Menschheit des Erlösers betonen, so geschehe das nur als Reaktion gegen den theozentrischen Monismus der Logoschristologie des Apollinaris, Athanasius und Cyrill von Alexandrien.

Diese Betrachtungsweise scheint mir kaum annehmbar. Es ist sicher nicht zu leugnen, daß die Frage nach der menschlichen Seele Christi recht bald als Streitpunkt begegnet, da schon die Christologie derer, die Paul von Samosata verurteilten, von vorapollinaristischem Typus gewesen zu sein scheint (DE RIEDMATTEN, S. 67). Aber aus dieser Sicht der Dinge den hermeneutischen Schlüssel zur ganzen Entwicklung der patristischen Christologie machen zu wollen, hieße die Perspektiven gefährlich zu verfälschen. Die Anthropologie der Väter war weniger philosophisch als religiös. Und keineswegs hat die Anthropologie die Theologie der Inkarnation bestimmt, vielmehr ist das christliche Menschenbild offenbar durch die Christologie bestimmt worden, wie es unter anderem die Bedeutung des paulinischen Themas von den »zwei Adam« bei Nestorius und bei Cyrill zeigt. Im vorhergehenden Jahrhundert ging es für einen Eusebius oder für einen Athanasius wohl weniger darum, ein christologisches System zu erarbeiten, als vielmehr darum, eine christliche Apologie der kosmischen Inkarnation des Logos aufzubauen, die als ein heilsgeschichtlicher Vorgang der göttlichen Offenbarung und der Vergeistigung der Materie durch den Geist aufgefaßt wurde.

Tatsächlich lag der Schwerpunkt der Kontroversen zwischen den zwei christologischen Schulen — wie es noch in der heutigen christologischen Diskussion der Fall ist — in einer nicht wesentlich anthropologischen, sondern eigentlich theologischen Frage: Ist Christus *verbum incarnatum* oder *assumptus homo*? Ist er *enanthropeis theos* oder *theophoros anthropos*? Cyrill von Alexandrien und seine monophysitischen syrischen Schüler hatten also den Ansatzpunkt der nestorianischen Krise korrekt begriffen, ganz gleich, welche Rolle die apollinaristischen Pseudepigraphen bei der Formulierung ihrer Anschauung haben spielen können.

Nach den »Alexandrinern« kann allein Gott den Menschen erlösen, indem er ihn durch eine neue Schöpfung vergöttlicht. Für die »Antiochener« erlöst Gott den Menschen durch den freien Gehorsam eines Menschen. Diese zwei sich ergänzenden Perspektiven, gleichermaßen im Kerygma begründet, werden

nur dann unvereinbar, wenn die erstere die vollkommene Menschheit des Erlösers leugnet, und wenn letztere Jesus mit Gott nur durch ein geistiges Band verbindet.

Die monophysitischen Theologen des sechsten Jahrhunderts, welche die Genealogie des Nestorianismus ausarbeiteten, von der wir im Vorhergehenden gesprochen haben, bekannten ohne Vorbehalt die Menschwerdung des Sohnes Gottes in einem von einer vernünftigen Seele beseelten Körper, ohne daß diese Anerkenntnis sie verpflichtete, ihren christologischen Theozentrismus zu verlassen, ja nicht einmal ihn irgendwie zu modifizieren. »Indem wir das Bild des Apollinaris fliehen«, schreibt Philoxenus, »wollen wir nicht ... in die Gottlosigkeit des Paul von Samosata fallen« (PO 38, S. 627). Zweifellos hatten sie Unrecht, wenn sie die antiochenischen Lehrer des vorhergehenden Jahrhunderts beschuldigten, zwei Söhne, den Psilanthropismus und den Adoptianismus gelehrt zu haben. Aber sie täuschten sich vermutlich nicht, wenn sie die Antiochener historisch in die judenchristliche Linie stellten.

Ihre Wertung der nestorianischen Häresie wird also durch eine authentische Ansicht von bleibendem Wert gestützt. Unsere Interpretation der patristischen Christologie könnte dazu führen, sich weniger auf die Dialektik der Schemata »logos-sarx« und »logos-anthropos« als auf das Spannungsverhältnis zwischen Logos- und Geistchristologie zu konzentrieren, das heißt, in letzter Analyse, zwischen den Christologien »von oben« und »von unten«. Heute wie gestern kann das Bekenntnis Petri: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« erklärt werden durch die Inkarnation des Logos oder durch die Vergöttlichung des Menschen. Die Tragik der Geschichte hat es gewollt, daß diese beiden Christologien sich in Antagonismus gegenüberstehen, obwohl sie sich hätten versöhnen sollen nach dem soteriologischen Prinzip des »admirabile commercium«: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.

EDMUND BECK

# Glaube und Gebet bei Ephräm

Das Hauptthema der folgenden Untersuchung wird durch eine Stelle aus den Hymnen de fide gestellt, in der Ephräm dem Glauben und dem Gebet in einer sehr überraschenden Rollenverteilung die Aufgabe zuweist, die ursprüngliche Einheit des Menschen wieder herzustellen. Damit werden anschließend, für Glaube und Gebet getrennt, ergänzende Gedanken verbunden.

Zum Hauptthema können zwei Stellen aus Clemens Alexandrinus herangezogen werden, die auch von einem Einswerden des Menschen (Christen) sprechen und die so die Eigenart Ephräms dem Griechen gegenüber deutlich in Erscheinung treten lassen.

Ich beginne mit Clemens. Dieser sagt in strom. III 69,3 (St. II 227,17 ff.), daß der Gnostiker, wenn er *thymos* und *epithymia* überstiegen hat..., auf gnostische Art leben wird, im Besitz einer mühelosen Haltung der Selbstbeherrschung [1]: κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα ἐξομοίωσιν, ἑνώσας τὴν γνῶσιν πίστιν ἀγάπην, εἷς ὢν ἐνθένδε τὴν κρίσιν καὶ πνευματικὸς ὄντως, völlig unzugänglich für die zorn- und begierdemäßigen Gedanken, ὁ »κατ' εἰκόνα« ἐκτελούμενος τοῦ Κυρίου ... ἄνθρωπος τέλειος ἄξιος ἤδη τοῦ ἀδελφὸς πρὸς τοῦ Κυρίου ὀνομάζεσθαι φίλος ἅμα οὗτος καὶ υἱός · οὕτως »οἱ δύο καὶ οἱ τρεῖς« ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγονται, τὸν γνωστικὸν ἄνθρωπον. Ich hebe die für den kommenden Vergleich wichtigen Punkte hervor. Der vollkommene, d.h. der gnostische Mensch wird durch seinen sittlichen Aufstieg (»übersteigen«, gr. *hyperanabās*) bis zur stoischen *apatheia* wahrhaft pneumatisch, stoisch verstanden: von gleicher Natur mit der Gottheit; christlich abgeschwächt zu: gleich den Engeln, die Clemens hier in der zweiten Stelle nennen wird, und damit auch eine seelisch geistige Einheit in Bezug auf sein sittliches Urteilen und Wollen. Das alles geschieht in »Angleichung an den Erlöser« in der *homoiōsis*, ein Begriff, der bei Clemens nicht nur eine biblische, sondern auch eine platonische Wurzel hat. Die biblische zitiert er mit »*kat' eikona*« aus Gen. 1,26, wo sich in dem bekannten: »Laßt uns den Menschen erschaffen *kat' eikona hēmeteran kai kat' homoiōsin*« auch das

1 Diese *hexis enkrateias* ist nach strom. IV 22, 138 (St. II 309,11 ff.) eine Vorstufe der *hexis apatheias*, des bekannten stoischen Ideals.

*homoiōsis* findet. Wichtig ist für uns vor allem, daß das Einswerden des Menschen dabei als Ergebnis eines Zusammenschließens der drei Größen von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* hingestellt wird. Wir werden diese Dreiheit auch bei Ephräm finden, aber ohne Zusammenhang mit dem Einswerden, nur in der Verbindung mit der *homoiōsis*. Beim Einswerden nennt Ephräm nur die mittlere Größe dieser Dreiheit, die *pistis*, und verbindet sie mit dem Gebet, das bei Clemens hier nicht erscheint.

Den Glauben allein dagegen nennt Clemens in der zweiten Stelle, die für die Frage des Einswerdens als wichtige Ergänzung noch heranzuziehen ist, nämlich strom. IV 156,2 (St. II 318,1 ff.). In der ersten Stelle lagen stoische Gedanken zugrunde; hier in der zweiten sind es (neu)platonische. Der Abschnitt beginnt in IV 155,2 mit Stellen aus Platon, in denen der erste Philosoph *theos* und *koryphaios* genannt wird. Letzteres wird er, ὅταν ψυχὴ γενέσεως ὑπεξαναβᾶσα καθ᾽ ἑαυτήν τε ᾖ καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἴδεσιν. Das wird anschließend ins Christliche übertragen mit den Worten: οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν χριστῷ ἔσται. Wenn es dazu weiter heißt: θεωρητικὸς ὤν, ἀεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν, so ist offenbar wieder das erste Glied platonisch und das zweite rein christlich, eine Vermengung, die für Clemens kennzeichnend ist und die es schier unmöglich macht, seine eigne Position klar zu erfassen. Das gilt ganz besonders für die Fortsetzung unsrer Stelle, wo in 156,1 ff. Christus, der zunächst »Sohn« und dann »Logos« genannt wird, im Gegensatz zu dem unaufzeigbaren und unbegreifbaren Gott (Vater) als *sophia*, *epistēmē* und *alētheia* eingeführt wird, ein Unterschied, der zur folgenden Einschränkung der Einheit des Logos führt: πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν υἱόν. Der Sohn (Logos) ist also nicht absolut *hen hōs hen*, aber auch nicht *hōs merē all' hōs panta hen*. Es folgt das neuplatonische Bild von dem in sich geschlossenen Ring aller zu einer Einheit zusammengedrängten und geeinten *dynameis* und dazu als biblischer Beweis: »ἄλφα καὶ ὦ« ὁ λόγος εἴρηται οὗ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται ... οὐδαμοῦ διάστασιν λαβών. Und darauf folgt nun der Satz mit dem Einswerden des Menschen durch den Glauben an den Logos: διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι᾽ αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστῆσαι διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι. Ich hebe auch hier die für uns wichtigen Punkte hervor, den Vergleich mit Ephräm kurz vorwegnehmend. Das Werden wie die Engel, wobei »Engel«, wie gesagt, an die Stelle des *pneumatikos* des ersten Zitats tritt, wird uns auch bei Ephräm begegnen und zwar in der gleichen Verbindung mit *pneumatikos*, als Wirkung der Menschwerdung des Sohnes, aber ohne Verbindung mit dem Einswerden. Daß dieses Einswerden jede Entzweiung und Teilung ausschließt, wird auch bei Ephräm erscheinen, aber ohne jede Verbindung

mit der philosophischen Idee der Einheit des Logos. Die (neu)platonische Begründung, die Clemens hier gibt, scheidet von vornherein für Ephräm völlig aus, weil er nicht die geringste Kenntnis von den platonischen *eidē* hat [2]. Clemens gebraucht im zweiten Zitat für das Einswerden des Menschen durch den Glauben an den einen Logos das Wort *monadikos*. Das hängt sicher mit dem Ursprung der Idee von dem Einswerden des Menschen in der Nachahmung Gottes bei Philon zusammen, der hier von einer *monas* spricht [3], bei dem Christen Clemens aber wird dieses *monadikos* wohl auch mit dem Logos als dem *monogenēs* zu verbinden sein. Denn in strom. VII 3,16 (St. III 12,20) heißt es von dem in der Seele des Gerechten wie in einem Tempel wohnenden Herrn, er sei wahrhaft... λόγος αἰώνιος, ἰδίᾳ τε ἑκάστοις καὶ κοινῇ πᾶσιν εἷς ὢν σωτήρ. οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής, ὁ τῆς τοῦ παμβασιλέως καὶ πανκράτορος πατρὸς δόξης χαρακτήρ, ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ᾽ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ. Die Einheit des das Prägebild tragenden Gnostikers wird hier nicht eigens erwähnt, geht aber wohl von selbst aus dem *heis ōn sōtēr* und *ho tō(i) onti monogenēs* für den prägenden Logos hervor. Bei Ephräm führt, wie wir sehen werden, die syrische Entsprechung für *monogenēs*, nämlich *īḥīdâyâ*, nur zur Betonung der Einheit der Glaubenswahrheit und nicht auch zur Einheit des Glaubenden.

Im zweiten Zitat aus Clemens erschien der Glaube [4] allein als die Quelle für das Einswerden. Bei Ephräm tritt hier an die Seite des Glaubens als zweite Größe das Gebet. Das Gebet habe ich in diesem Zusammenhang weder bei Clemens noch bei andren griechischen Theologen gefunden. Ephräm spricht dabei so sehr nur vom inneren Gebet, daß es damit in Gegensatz tritt zum Glauben, der als lautes Bekennen gefaßt wird. Das innere, wortlose Gebet kennen natürlich auch die griechischen Theologen. Clemens gibt dafür in strom. VII 43,3-5 sogar eine philosophisch-theologische Erklärung. Und wenn er in strom. VII 38,6 (St. III 30) von diesem Gebet in einer »kühnen« Definition sagt: ἔστιν οὖν ... ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχὴ κἂν ψιθυρίζοντες ἄρα μηδὲ τὰ χείλη ἀνοίγοντες μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν ... und in VII 40,1 nach Erwähnung und Deutung der Gebetshaltung hinzufügt: ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν καὶ συναφιστάναι τῷ λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι μετάρσιον ποιησάμενοι

2 Davon habe ich ausführlich in *Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre* in CSCO subs. 58 gehandelt. Ephräm kennt nur die stoischen *asōmata*.

3 Vgl. W. Völker in *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU Bd. 57, S. 532 ult. u. 533,1 mit Anm. 1, wo die Stellen aus Philo angeführt werden.

4 Wichtig sind die zwei Präpositionen, die Clemens hier verwendet hat: *pisteusai eis auton kai di' autū* = an Christus und durch Christus glauben, wodurch offenbar der Glaube des Menschen an Christus zu einem von Christus bewirkten Glauben wird. Bei Ephräm wird dem eine doppelte Bedeutung des einfachen Genitivs in seinem »Glauben Christi« entsprechen.

«τὴν ψυχὴν ἐπτερωμένην», so zeigt schon die zuletzt erscheinende platonische Wendung (Phaidr. 246 B/C), daß wir im Bereich des obigen Zitats aus strom. IV 156 stehen, d.h. im Bereich des Aufstiegs des Gnostikers zu der im Logos zu gewinnenden Einheit, womit indirekt eine Verbindung des Gebets mit dem Glauben möglich würde. Aber, wie gesagt, ausdrücklich spricht hier Clemens nur vom Glauben [5], den er im ersten Zitat in die Mitte von *gnōsis* und *agapē* [6] gestellt hat.

Und nun zu Ephräm. Die für uns wichtigsten Stellen finden sich in den ersten zwanzig Hymnen des edessenischen Spätwerkes der Hymnen de fide mit ihrer durchgängigen Polemik gegen die Arianer. Hier ist zunächst ein Satz aus Hy. 4,11 anzuführen, wo Ephräm den Arianern gegenüber sagt, daß nicht philosophisches Untersuchen (*b'âtâ*) den (unendlich) fernen Gott erreicht: *haymânūtâ mâṭyâ w-ḥubbâ 'am ṣlōtâ* = »der Glaube kommt an und die Liebe zusammen mit dem Gebet«. Man sieht: schon hier tritt zu den zwei auch bei Clemens erschienenen Größen des Glaubens und der Liebe das Gebet anstelle der *gnōsis* in der klementinischen Dreiheit. Dazu sei noch angemerkt: der ferne Gott, von dem hier die Rede ist, geht nach dem ganzen Zusammenhang der Polemik gegen die Arianer auf den Logos, auch in seiner Menschwerdung. Mit andren Worten: Ephräm kennt nicht den Unterschied zwischen dem unerkennbaren Vater und dem erkennbaren Sohn. Für ihn ist auch das Wesen des Sohnes völlig dem menschlichen Erkennen entzogen. Bei Ephräm fehlt hier noch der Punkt des Einswerdens. Nach Clemens kommt dieses dadurch zustande, daß der Gnostiker in seinem sittlichen und geistigen Aufstieg die Dreiheit von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* in sich selber zu einer Einheit macht und sich so dem einen Logos angleicht. Von einem Aufstieg ist bei Ephräm überhaupt nicht die Rede, nur von einem Ankommen. Genauso auch in einer zweiten Stelle, die mit de fide 4,11 nächst verwandt ist, in de fide 11,11, wo es heißt: »Während der Schöpfer für das Geschöpf einen Weg gebahnt hat, damit (darauf) die Opfergaben des Gebets zu seiner Tür kommen (können), gibt es keinen Pfad des Forschens (*bṣâtâ*), daß (darauf) der Mensch zur Tür der (göttlichen) Wesenheit eilen könnte«. Mit letzterem wird gerade auch ein aufsteigender Weg des menschlichen logos zum göttlichen Logos in Abrede gestellt.

Von dem Einswerden war in den beiden aus Ephräm angeführten Stellen noch nicht die Rede. Dieses Thema kommt zum erstenmal, wenn auch nur indirekt, in Hy. de fide 5,20 zur Geltung. Diese 20. Strophe ist die Schluß-

5 Das kann man bei Clemens sehr verwunderlich finden, zeigt aber wohl nur, wie eng er auch Glaube und Gnosis zusammen nehmen, ja fast gleichsetzen kann.

6 Zu der Verbindung dieses Begriffes bei Clemens mit *gnōsis* und *pistis* sei auf Völker, l.c. S. 485 u. 502 f. verwiesen. Die *agapē* bleibt im Bereich des seelisch-geistigen Menschen, was in der Frage des Einswerdens einen Unterschied zu Ephräm bilden wird.

strophe, welche die durch alphabetische Reihenfolge aller Strophen verbundenen Hymnen 4 und 5 abschließt. Ihr Thema ist ausschließlich die Zurückweisung der arianischen Vermessenheit, das Wesen des Sohnes erforschen zu wollen. Aus diesem Zusammenhang stammt die schon zitierte Str. 4,11, nach der nicht Untersuchen, sondern nur Glaube, Liebe und Gebet hier ans Ziel kommen. Zu Beginn des 5. Hy. ist dann davon die Rede, daß auch den Engeln die Erkenntnis des Sohnes versagt bleibt. Dabei beginnt Str. 5,1 mit folgender Gegenüberstellung von Engel und Mensch: »Das Erkennen der Engel forscht mit Maß, das Erkennen des Menschen irrt maßlos umher (*pâhyâ*)«. Das Verb, das hier im abschließenden Partizip *pâhyâ* vorliegt, wird uns in seiner Nominalform *pehyâ* in der Schlußstrophe wieder begegnen. Es hat die Bedeutung »umherirren« und zugleich »in die Irre gehen«[7]. Schlußstrophe (5,20), in der Ephräm, wie öfters, ein aus dem Vorangehenden sich ergebendes Schlußgebet spricht, lautet: »Es werde in meinem Geist (*tarʿîtâ*) dein Glaube zum Lab. Es sammle (*teknoš*) meinen ausgegossenen Geist (*reʿyânī ašīdâ*) (weg) vom Forschen (*ʿuqqâbâ*) und Umherirren (*pehyâ*)!« »Dein Glaube« hat wohl sicher auch hier die doppelte Bedeutung, die Clemens durch die zwei Präpositionen zum Ausdruck brachte: das Glauben an Christus und durch Christus[8]. Dieser Glaube kann und soll zu einem Lab werden. Das Lab bewahrt die flüssige Milch vor dem Auseinanderfließen und konzentriert sie zu einer festen Einheit. Letzteres ist der indirekte Hinweis auf das Einswerden unseres Themas. Allerdings geht es dabei weniger um das Werden der Einheit als um das Bewahren einer Einheit vor der Gefahr des Zerfließens. Die gefährdete Einheit ist der menschliche Geist, und der Glaube Christi ist das Mittel, die Einheit zu bewahren oder die gestörte wiederherzustellen. Auch bei Clemens ging es um die zwei Größen des menschlichen Geistes und des Glaubens. Nur sprach er ausschließlich von der Herstellung der Einheit des menschlichen Logos in Angleichung an den einen göttlichen Logos. Dazu ist sein Glaube, wie wir sahen, aufs engste mit seiner Gnosis verbunden und damit auch mit dem sittlichen und intellektuellen Streben des Menschen in der Angleichung an den *monogenēs*. Bei Ephräm ist aber gerade das intellektuelle, philosophische Forschen (*ʿuqqâbâ*) der Arianer die Gefährdung der Einheit des menschlichen Geistes, weil dieser damit etwas Unmögliches anstrebt. Dieses Unmögliche spricht Ephräm in Hy. de fide 69,1 mit den Worten aus: »Wenn du nach dem (göttlichen) Wesen (*ītyâ*) forschest (*tʿaqqeb*), ist das *pehyâ* (vgl. Hy. 5,20!); (denn) wo wirst du beginnen und wo enden, o Schwacher!« Das *pehyâ*, das hier wiederkehrt und so das *pehyâ* von de fide 5,20 mit

7 Eine dritte, psychologische, nämlich »verwirrt sein«, kommt hier weniger in Frage.
8 Vgl. oben Anm. 4.

erklärt, führt uns zu dem damit verbundenen *reʿyân(ī) ašīdâ*, zu dem «ausgegossenen Geist« zurück. Für dieses *ašīdâ* in dem auf das Geistige übertragenen Sinn kenne ich aus Ephräm nur eine zweite Stelle, in der wie in der Ausgangsstelle das Lab im Bild erscheint, und zwar diesmal nicht auf den Glauben Christi, sondern unmittelbar auf Christus selber bezogen. Es ist dies Hy. de virginitate 31,8. Hier heißt es in einem Hymnus auf Christus: »Du bist unser Vertrauen; auf dir kam zur Ruhe die Verzweiflung. (Du bist) der Fels; auf dir wurde errichtet der Bau der Völker. (Du bist) das Lab, durch das sich sammelte (*etkneš*) der ausgegossene Geist (*reʿyânâ ašīdâ*)«. Der sich ausgießende, sich auf Irrwege zerstreuende menschliche Geist[9] offenbart sich nach dem Zusammenhang der Ausgangsstelle in der Vielfalt des arianischen Irrtums, verursacht durch die Preisgabe des orthodoxen Glaubens zugunsten eines eignen persönlichen Forschens. Der eine orthodoxe Glaube, der Glaube Christi, bewahrt und rettet davor[10].

Zum Bild vom Lab kann noch eine dritte Stelle angeführt werden, in der es auch auf Christus bezogen wird, diesmal nicht unmittelbar auf seine Person, sondern ähnlich wie in der Ausgangsstelle auf den Glauben Christi so hier auf sein »Geschenk«, d.h. auf seine Gnade(ngabe). Denn der in Frage kommende 25. Hymnus de fide spricht in vielen Bildern von diesem Geschenk, syr. *mawhabtâ* gleich gr. *dōrea*, das ja ähnlich schon vom Martyrium Polycarpi (20,2) an mit *charis* gleichbedeutend gebraucht wird und das nicht nur mit dem Heiligen Geist verbunden wird, sondern auch, wie wiederum schon im Barnabasbrief mit Christus in *emphytos dōrea tēs didachēs autū* (= Christi) von 9,9. So heißt es in Hy. 25,4: »Ohne das Geschenk des Wortes (des menschlichen logos) kann kein Mund vom Wort (= Logos) erzählen«. In Str. 5 folgt: »Auch das Auge kann (nur) im Licht das Licht sehen«, Symbole des Sohnes, eingezeichnet in die Geschöpfe. Es folgt das Geschenk des Meeres, das das Schwimmen und das Fahren des Schiffes auf ihm möglich macht. Als letztes Beispiel folgt dann in Str. 20: »Auch die Zerstreuung (*buddârâ*) der Milch kann sich nicht sammeln

9 Zu diesem (*reʿyânâ*) *ašīdā* bei Ephräm gehört das Abstraktum *ašīdūtâ*, das im Supplementum zum Thesaurus als wandering thoughts, distraction erklärt wird und wofür aus dem Book of Paradise (also aus der Mönchsliteratur) die Wendung zitiert wird: »*ašīdūtâ*, welche die Verwirrerin der Erkenntnis (*īdaʿtâ*) ist«. Darauf folgen zwei Stellen aus Isaak Ant. mit einem *ašīdūtâ d-tarʿītâ*, was wohl mit Ephräms *reʿyânâ ašīdâ* gleichwertig ist.

10 Überträgt man das von dem einzelnen Christen auf die Kirche, dann ergibt sich die Situation, von der Ephräm in Hy. de fide 9,13 spricht, wo er den Grund für die arianischen Spaltungen darin sieht, daß die Kinder der Kirche »sich daran gemacht haben, die unerforschbare Natur (Christi) erforschen zu wollen«. Wenn nun die Gegner der Kirche in diesen Spaltungen einen Beweis dafür sehen, daß »unsre Wahrheit lügnerisch sei«, so gilt demgegenüber: »Die Blinden merken nicht *da-b-rabbūteh phaytōn* = daß ihr wegen der (göttlichen) Größe (Christi) in Verwirrung geraten seid (*phaytōn*)«.

(*kâneš*) ohne die verborgene Kraft jenes Labs. Durch das Geschenk, das von ihm (kommt), sammelt sich die Weichheit der Milch zur Festigkeit«. Die Einheit kommt auch hier nur indirekt in dem Verb »sich sammeln« zum Ausdruck. Dafür erscheint hier in der anschließenden Schlußstrophe, die wieder ein Gebet Ephräms enthält, die Idee eines Aufstiegs zu Christus zusammen mit einer klaren Deutung des Labs auf ihn, mit den Worten: »Reiche meiner Weichheit deine starken Antriebe! Durch dich, mein Herr, werde meine Niedrigkeit emporgehoben zu deiner (göttlichen) Herrlichkeit. Durch dich möge meine schwache Seele sich ausstrecken zu deiner (himmlischen) Höhe und dort möge sie dich anbeten«! Doch von einem Einswerden mit Christus ist nicht nur nicht die Rede, es wird vielmehr durch das Anbeten des Schlusses ausgeschlossen.

Zuletzt sei hier noch Hy. de fide 72,1 zitiert, wo das *buddârâ* und das *knaš* des vorangehenden Zitats wiederkehrt, aber ohne das Bild vom Lab, dagegen deutlich wieder im Zusammenhang mit der arianischen Verwegenheit, das Wesen Gottes erkennen zu wollen: »Mit großem Schrecken begrenze dich selbst, o Hörer, *w-kanneš reʿyânâk men buddârâ* = und sammle dein Denken aus der Zerstreuung«! Diese Zerstreuung des Denkens ist nichts andres als das *reʿyân(ī) ašīdâ* unsrer Ausgangsstelle, Hy. de fide 5,20.

Doch nun zu der Stelle, in der auch Ephräm von einem Einswerden des Menschen spricht. Dazu muß von vornherein gleich ein fundamentaler Unterschied zu Clemens hervorgehoben werden. Clemens sprach dabei vom vollkommenen Menschen (*anthrōpos teleios*) und vom »gnostischen Menschen«, der wahrhaft *pneumatikos* geworden ist, d.h. seine Körperlichkeit völlig überwunden hat, so daß bei seinem Einswerden der Körper überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Das zweite Clemenszitat ging dabei ganz platonisch vom Aufstieg der Seele (allein) aus und das Einswerden geschieht durch die Vereinigung des menschlichen logos mit dem göttlichen Logos. In den bisher aus Ephräm angeführten Stellen war ähnlich auch nur vom menschlichen Geist die Rede. Doch ging es dabei nur um sein Bewahren vor einer Zerstreuung. Und wenn nun Ephräm in Hy. de fide 20,17 von einem Einswerden des Menschen spricht, so fehlt hier zunächst die Idee des Einswerdens in und durch Christus. Ephräm spricht ausdrücklich nur von einem Einswerden »vor Christus«! Ferner erfolgt bei ihm das Einswerden durch eine Läuterung von Seele und Körper, die gleichwertig nebeneinander stehen und durch die Läuterung zu einer Einheit zusammengefaßt werden.

Die Läuterung des Körpers und der Seele als Vorbereitung der Einheit, welch letztere bei Clemens durch die eine Kraft des Glaubens oder durch die zu einer Einheit zusammengefaßte Dreiheit von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* hergestellt wird, geschieht bei Ephräm durch zwei getrennte Kräfte, von denen die eine dem Körper, die andre der Seele zugeordnet wird. Und zwar

ist es der Glaube, der den körperlichen Menschen, und das Gebet, das den seelischen Menschen läutert. Diese ganz überraschende Rollenverteilung ist nur möglich durch die Einengung des Glaubens auf das offen ausgesprochene Bekenntnis und durch die entsprechende Einengung des Gebetes auf das rein seelisch innerliche Gebet. Diese höchst auffällige Trennung von Glaube und Gebet wird von Ephräm in den vorangehenden Hymnen de fide 13 und 16 vorbereitet. Sie müssen daher, soweit nötig, hier mitbesprochen werden.

So geht im 13. Hy., nachdem die ersten Strophen von dem in den drei Taufnamen beschlossenen orthodoxen Trinitätsglauben gesprochen haben, Str. 7 zu der orthodoxen Glaubenslehre mit den Worten über: »Die Lehre ist das Schatz(haus) des Glaubens. Die Stimme ist der Schlüssel und die Zunge gleicht dem Schatzmeister. Niemals hat der Glaube aufgehört, die Wahrheit hervorzuholen und den Hörern zu geben. (Str. 8) Dem Schweigen sind fremd Horn und Glaube. Niemals flüsterte das Horn in einer Kammer und der Glaube hat hinwieder nie heimlich die Wahrheit (*quštâ*) geflüstert, verborgen und versteckt«. Strophe 9 greift das *quštâ* (die Wahrheit), das Objekt des offnen Glaubensbekenntnisses im Glaubensunterricht, auf und betont in einem Bild, daß diese Wahrheit, weil identisch mit dem *monogenēs*, nur eine einzige sein kann. Dazu wurde schon oben angemerkt, daß hier der Unterschied zu Clemens darin liegt, daß Ephräm nur von der Einheit des Glaubens und nicht auch von der Einheit des Glaubenden spricht. Die Strophe lautet: »Wer sah je einen Baum, der nur eine einzige Frucht hervorgebracht hätte, wobei seine Frucht ewig und einzig (*īḥīdâ`īt*) an ihm gewesen wäre! Das ist der Glaube, an dem der Eingeborne (*īḥīdâyâ* = *monogenēs*) in der Wahrheit (*b-quštâ*) hängt. Denn die Wahrheit (*šrârâ*) ist (nur) eine«[11]. Ich entscheide mich hier, gegen meine Übersetzung zur Ausgabe, für das *b-quštâ* der relativ besten Hs B. und damit gegen das einfache *quštâ* der Hs C. Denn nur so gewinnt die Strophe ihre Einheit in der die ganze Strophe beherrschenden Gestalt des Glaubens. In meiner zitierten Übersetzung wird das Bild von Baum und Frucht, an sich möglich und von Ephräm anderweitig so gebraucht, von Vater und Sohn verstanden, wozu dann nachträglich und unorganisch der Glaube mit dem Satz eingeführt würde: »am Glauben des *monogenēs* hängt die Wahrheit; denn die Wahrheit ist (nur) eine«.

11 Syrisch lautet der letzte Satz: *šrârâ gēr ḥad hū*. In Hy. contra haer. 6,14 kehrt dieser Satz wieder. Dabei steht für *šrârâ* das *quštâ*, das in de fide 13,9 voranging, und für *ḥad* ein *īḥīdâyâ*, nämlich: »*quštâ īḥīdâyâ hū w-lâ mestdeq* = die Wahrheit ist (nur) eine einzige und ihre Wirkkraft spaltet sich nicht«. Es spalten sich nur die streitsüchtigen Hörer. Für die völlig gleiche Bedeutung, die hier *šrârâ* und *quštâ* haben, kann auf Jo. 1,14 verwiesen werden, wo in dem vom *monogenēs* = *īḥīdâyâ* ausgesagten: plenus gratiae et veritatis die Peš für veritas *quštâ* und VS *šrârâ* setzt.

Diese Gleichsetzung des einen Glaubens mit seinem Inhalt und Ursprung, mit dem einen Christus, könnte die Vermutung nahe legen, daß Ephräm damit zu einem mehr innerlichen Glauben überging. Doch die anschließende Schlußstrophe spricht dagegen. Denn hier sagt Ephräm, wiederum in einem Gebet: »Nicht verschweige und verdecke meine Zunge meinen Glauben! Von meinen Lippen, mein Herr, steige er zu dir empor als Opfergabe! Siehe von den beredten und schweigenden Zweigen[12] hat meine Zunge sie gepflückt«.

Der 16. Hymnus (de fide) beginnt mit dem lauten Lobpreis, den Ephräm dem Herrn schuldet: »Wie sollte meine Zunge dein Lob (*tawdītâk*) zurückhalten«! Daraus wird in Str. 6 wieder der laut ausgesprochene Glaube mit der gleichen Wendung wie in dem eben angeführten Zitat von de fide 13,10: »Dir mein Herr, bringe ich meinen Glauben (als) Opfergabe dar.« Strophe 12 gibt zu dieser Hochschätzung des offenen Glaubensbekenntnisses den zeitgeschichtlichen Grund mit den Worten: »In dieser unsrer Zeit (des arianischen Streits) haben viele ihn (den Glauben) verborgen und ihn aus Furcht unter die Decke des Schweigens gelegt[13]. Der Glaube ist wach im Herzen, doch seine Verkündigung schläft im Mund«. In der Kritik, die Ephräm in der folgenden Strophe daran knüpft, erscheint zum erstenmal der Gegensatz zwischen dem Glauben, der des offenen Bekenntnisses bedarf, und dem Gebet, das einer entsprechenden Ergänzung nicht bedarf. Denn in Str. 13 heißt es: »(Der Glaube) ist nicht ein Gebet, das schweigend verrichtet wird. Wie das Gesicht ist der Glaube ins Offene gelegt. Einer, der seinen Glauben verbirgt, besser wäre es, er hätte sein Gesicht verborgen!«

Diese Gegenüberstellung von Glaube und Gebet wird nun im 20. Hy. unsrer Hymnengruppe aus de fide[14] thematisch durchgeführt, wo dann in der Schlußstrophe Ephräm vom Einswerden des Menschen spricht. Die 1. Strophe führt sofort mitten ins Thema: »Dir, mein Herr, bringe ich mit der Stimme meinen Glauben dar. Denn bei Gebet und Bitte ist es möglich, daß sie sowohl im Geist empfangen als auch im lautlosen Schweigen geboren werden«. Die anschließenden Strophen 2-4 bringen drei Bilder für das Angewiesensein des Glaubens auf das Aussprechen. In Str. 2 ist es der Mutterschoß, der eine Leibesfrucht nicht austrägt und gebiert, was zwei Tote bedeutet, Mutter und Kind. Ein ungemein hartes Bild, das Ephräm

12 Hier nach dem Zusammenhang wohl nur ein Bild für die Lippen, die reden und schweigen können.

13 Offenbar ist hier von eingeschüchterten Orthodoxen die Rede, die aus Furcht vor arianischen Bischöfen, hinter denen die Staatsgewalt stand, äußerlich sich fügten.

14 Diese Vorbereitung des 20. Hy. in den Hymnen 13 und 16 spricht für die Annahme, daß die Hymnengruppe 10-25, zusammengefaßt durch die Schlußnotiz zu Hy. 25, nämlich: »Zu Ende sind die sechzehn Hymnen nach ein (und derselben) Melodie«, als solche schon von Ephräm stammt.

sofort auf Glaube und bekennendes Wort überträgt mit der Bitte: »Nicht möge, o unser Herr, mein Wort meinen Glauben zurückhalten, so daß dieser zugrunde geht und jenes (das Wort) verlischt, beide, eins im andern, zugrunde gehen«. Str. 3 fügt daran das Bild von einem verdorrten Baum ohne Frucht, dem ein grüner mit frischer Frucht entgegengestellt wird. Dazu die Bitte: »(auch) mein Glaube möge (so) üppig grünen!«

Strophe 5-7 geben Bilder für das Gegenstück, für das innere Gebet, das der Ergänzung durch das Wort nicht bedarf. Strophe 5 vergleicht dazu das Gebet mit einem Fisch, dessen Empfängnis und Geburt in der See, im Wasser bleibt und der, wenn er die Tiefe nicht verläßt, vor seinem Jäger sicher ist. Daraus zieht der Schluß der Strophe die Folgerung: »In reiner Stille, im Inneren des Geistes, sammle sich selbst das Gebet, damit es nicht umherirre (*d-lâ tefhē*)«. Das uns schon bekannte Verb *phâ* hat hier zweifellos die Bedeutung der Zerstreuung im Gebet. Von solchen Zerstreuungen, wiederum im Zusammenhang mit dem innerlichen Gebet, spricht Hy. de ecclesia 29,9-10. Hier wird dieses Gebet mit einem Spiegel verglichen. Um das zu verstehen, muß auf Hy. c. haer. 16,1-6 verwiesen werden, wo ich im Zusammenhang mit Hy. de fide 57,3 gezeigt habe[15], daß hier der menschliche Geist, den Ephräm mit dem Gedächtnis und dessen Erinnerungs- und Phantasiebildern gleichsetzt, als Spiegel erscheint. Das schafft die Voraussetzung zum Verständnis der folgenden zwei Strophen aus Hy. de eccl. 29 und gibt zugleich den Hinweis darauf, daß dabei vom innerlichen Gebet die Rede ist. Str. 9: »Unser Gebet sei ein Spiegel vor deinem Antlitz. Es sei eingezeichnet, mein Herr, deine strahlende Schönheit in seiner (des Spiegels) Reinheit. Nicht blicke hinein, mein Herr, der häßliche Böse, damit sich nicht in ihm abpräge seine Häßlichkeit. (10) Ein Spiegel nimmt in sich auf das Bild von allem, was ihm entgegentritt. Nicht sollen sich abprägen in unserem Gebet alle unsre Gedanken(!). Die Regungen deines Antlitzes mögen sich in ihm bewegen, damit es wie ein Spiegel mit deinen Schönheiten sich anfülle«.

Doch zurück zur 6. Strophe unseres 20. Hymnus de fide. Hier bringt die erste Zeile der Strophe kurz ein weiteres Bild für das innere Gebet mit den Worten: »Eine Jungfrau in ihrer Kammer ist das reine Bittgebet«. Daß hier für *ṣlōtâ* (Gebet) ein *bâʿūtâ* (Bittgebet) steht, darf wohl kaum gepreßt werden. Nach dem ganzen Zusammenhang bleibt es beim inneren Gebet. Dieses wird anschließend in einer Deutung des Bildes folgendermaßen geschildert: »Und wenn es (das Bittgebet) die Türe des Mundes überschreitet, ist es wie eine Umherschweifende (*phītâ*). Die Wahrheit ist ihr Brautgemach und die Liebe ihre Krone. Stille und Schweigen sind die Eunuchen an

15 In CSCO subs. 58, S. 32f.

ihrer Tür«. Hier ist das (rein innerliche) Gebet zu einer wohlbehüteten Jungfrau geworden, die, wie der Anfang der nächsten Strophe hinzufügt, einem König verlobt ist. Ihr wird der Glaube entgegengestellt als die im Hochzeitsfestzug allen sichtbar getragene Braut mit den Worten: »Eine Braut (in) der Öffentlichkeit der Straßen ist der Glaube. Auf dem Rücken der Stimme möge er im Triumph getragen werden vom Mund ins Brautgemach des Ohres!« In der nächsten Strophe (8) belegt Ephräm mit einem Zitat aus dem Evangelium die wesensnotwendige Verbindung des Glaubens mit dem offnen Bekenntnis, indem er sagt: »Denn es steht geschrieben, daß viele (es waren), die an unsern Herrn glaubten. Aber aus Furcht verleugnete ihre Stimme den Glauben. Und obwohl das Herz bekannte, rechnete (der Herr) die Schweigenden zu den Leugnern«. Die Stelle, auf die hier angespielt wird, ist wohl Jo. 12,42: et ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter pharisaeos non confitebantur ut e synagoga non eicerentur, auch wenn hier von einer Reaktion des Herrn nicht die Rede ist. Damit hat Ephräm seine Auffassung von der notwendigen Einheit von Glaube und Bekenntnis biblisch belegt. In der anschließenden Strophe 9 bringt er als biblisches Beispiel für das rein innerliche Gebet den Jonas im Bauch des Fisches, ein Beispiel, das schon Tertullian in diesem Zusammenhang angeführt hat. Str. 9: »Es betete Jonas ein Gebet ohne Laut. Der Herold war verstummt im Bauch des Fisches. Aus dem Inneren des stummen (Tieres) regte sich sein Gebet und (Gott) in der Höhe hörte es, (Gott), für den das Schweigen ein lautes Rufen ist«. Tertullian sagt zur gleichen Situation in de oratione XVI 3-5: Deus autem non vocis sed cordis auditor est sicut conspector .... Dei aures sonum exspectant? Quomodo ergo oratio Jonae de imo ventre ceti per tantae bestiae viscera ab ipsis abyssis per tantam aequoris molem ad caelum potuit evadere? Man sieht, daß es Tertullian, wie der weitere Zusammenhang noch klarer zeigt, mehr nur um das leise Beten ging als um das stumme, wenn auch sein deus cordis non vocis auditor dieses miteinschließt. Bei Ephräm ist klar von einem Verstummen des Herolds und von einem Gebet ohne Laut (*d-lâ qâlâ*) die Rede, was auch eindeutig gegen die Variante spricht, die statt des »Sichregens« des Gebetes ein »Flüstern« bietet.

Strophe 10 nimmt nun Gebet und Glauben zusammen als Kräfte, die in dem »einen Körper« wirken. Dieser »eine Körper« steht bei Ephräm öfters[16] für den ganzen Menschen, der so den äußeren, d.h. körperlichen und den inneren, d.h. seelischen Menschen umfaßt. Auf diese Weise kann Ephräm den Glauben dem äußeren Ohr und das Gebet dem inneren, seelischen zuweisen mit den Worten: »In dem einen Körper (= Menschen)

16 Vgl. CSCO subs. 58, S. 86.

sind die zwei: das Gebet und der Glaube, das verborgene und der offen (zu Tage tretende), für den verborgenen (Menschen) und den offen (sichtbaren). Das verborgene Gebet für das unsichtbare Ohr und der Glaube für das sichtbare Ohr«[17].

Strophe 11 verbindet in einem neuen Bild die in dem einen Menschen wirkenden Kräfte von Gebet und Glauben eng miteinander: »Das Gebet ist wie ein im Innern des Körpers verborgener Geschmack. Es werde reich und hauche (hervor) den Duft unseres Glaubens! Der Duft verkündet (ja) auch vom (verborgnen) Geschmack für den, der die Düfte prüfen kann«.

Strophe 12 spricht daran anschließend in dem weiteren Bild zweier unteilbarer Flügel von der engsten Verbindung, die zwischen Wahrheit und Liebe besteht. Das Auftreten dieser beiden Größen überrascht; sie sind aber wohl sicher mit Glaube und Gebet in Beziehung zu bringen. Die Strophe lautet: »Die Wahrheit (*quštâ*) und die Liebe (*ḥubbâ*) sind (ein Paar) unteilbarer Flügel. Denn die Wahrheit kann ohne die Liebe nicht fliegen und die Liebe kann ohne die Wahrheit nicht schweben. Ihr Joch ist die Eintracht«. Für die enge Verbindung von Liebe und Gebet kann auf Hy. de fide 4,11 zurückverwiesen werden, auf den schon zitierten Satz: »Der Glaube kommt an und die Liebe zusammen mit dem Gebet«. Die Verbindung von Wahrheit und Glauben drängt sich von selber auf und wurde auch schon in Hy. de fide 13,9 offen ausgesprochen in dem Satz: »Am Baum des Glaubens hängt in der (einen) Wahrheit der Eingeborne«.

Die Bilder der Strophe 13 und 14 bringen dazu einen ergänzenden Gedanken, indem sie allgemein den Umstand beleuchten wollen, daß zwei von einander getrennte Dinge trotzdem in ihrer Tätigkeit eine Einheit bilden können. In Str. 13 ist so von dem einen Blick der zwei Augen die Rede, die noch dazu durch die Nase von einander getrennt sind. Str. 14 fügt daran in ihrer ersten Strophenzeile kurz ein zweites Bild: »Niemals spalteten sich die (zwei) Füße auf zwei Wege«. Darauf folgt sofort eine Deutung, die ein Sonderthema einführt: »(im Gegensatz zu den Füßen) kann das Herz (= der Geist) gespalten sein, indem es auf zwei Wegen, denen der Finsternis und des Lichts, zugleich läuft, gegensätzlich aufgrund seiner Freiheit«. Das Herz ist bei Ephräm nicht nur Sitz und Organ des Intellekts, der Gedanken, sondern auch, entsprechend der bei ihm herrschenden vollen Vertauschbarkeit von Willensakten und Gedanken[18], der Sitz des menschlichen Willens und seiner Freiheit. Im Gegensatz nun zu den getrennten Füßen und Augen,

17 Zu der Frage der äußeren und inneren Sinne bei Ephräm vgl. CSCO subs. 58, S. 140ff. Unsre sicher echte Stelle ist hier an die Seite von Hy. de fide 4,6 zu stellen, wo man Bedenken gegen die Echtheit dieser Strophe erheben konnte.

18 Vgl. *Ephräms Brief an Hypatios*, OrChr 58 (1974) S. 95, Anm. 61.

die trotzdem ständig nur in eine Richtung gehen, kann das eine menschliche Herz in seinem Willen, der in gute und böse Willensakte zerfallen kann (ein für Ephräm völlig unlösbares Rätsel)[19], sowohl auf dem Weg der Finsternis wie des Lichts eilen, oder, wie die nächsten Strophen 15 und 16 in einem neuen Bild hinzufügen: es kann dem gerechten Joch Gottes wie dem sündigen Joch Satans sich unterwerfen.

Von hier aus ist es dann ein sehr harter Übergang zur Schlußstrophe (17), die zur menschlichen Zweiheit von Körper und Seele auf der einen Seite und zu der von Glaube und Gebet auf der anderen zurückkehrt. Die Verbindung mit den unmittelbar vorangehenden Strophen liegt offenbar allgemein in der Frage der menschlichen Einheit. Diese wird aber in den vorangehenden Strophen nur im Bereich des Geistes, des Herzens, durch den möglichen Zwiespalt zweier gegensätzlicher Willensakte bedroht und aufgehoben. In der Schlußstrophe dagegen geht es dabei, was schon als Gegensatz zu Clemens hervorgehoben wurde, um die Gewinnung der Einheit des Menschen aus seinen beiden Komponenten, aus Körper und Seele, durch die Wirksamkeit von Glaube und Gebet, mit der Zuweisung des Glaubens an den Körper und des Gebets an die Seele, die schon in Strophe 10 klar ausgesprochen wurde. Die Strophe (17) lautet: »Das Gebet drinnen reinige die getrübten Gedanken! Es reinige hinwieder der Glaube die Sinne draußen! Und der eine Mensch, der, siehe, sich gespaltet hat (*etpallag*), sammle sich (*netkneš*) und werde einer vor dir (*ḥad qudmâyk*)!«

Von einem Sichspalten des Menschen sprach auch Clemens, aber nur im geistigen Bereich des Glaubens und Nichtglaubens, mit den Worten: »Das Glauben bedeutet ein *monadikos* werden, das Nichtglauben aber bedeutet zweifeln und sich entzweien und sich spalten (*meristhēnai*)«. Im übrigen sind die Hauptunterschiede, die das ephrämischen Einswerden von dem klementinischen trennen, schon hervorgehoben worden: das Einswerden gleichmäßig aus Körper und Seele und das Einswerden vor Christus statt des Einswerdens mit und in Christus. Die Unterschiede sind so bedeutend, daß Clemens auch nicht als noch so entfernte und indirekte Quelle in Frage zu kommen scheint.

Doch vor der Suche nach einer andren Quelle müssen zur Erklärung unsrer Strophe (de fide 20,17) vor allem noch zwei zentrale Begriffe untersucht werden, der des Reinigens (*mraq*) und der des Gespaltenseins (*etpallag*). Zuerst zum Sinn des Verbums *mraq* = reinigen, das mit dem Gebet als Subjekt die »getrübten Gedanken« zum Objekt hat, und mit dem Glauben als Subjekt die »äußeren Sinne«. Dabei scheinen die »äußeren

19 Vgl. l. c. S. 104. In Overb. 34,16 ist dabei von dem *ṣebyânâ īḥīdâyâ* die Rede, von dem ein Teil (*pelgâ*) mit dem andern kämpfen kann.

Sinne« wenig zu den »verwirrten Gedanken« zu passen. Doch verschwindet die Härte sofort, wenn man »die Tätigkeit der äußeren Sinne« ergänzt, was dann für Ephräm, der die sieben stoischen Sinne gekannt hat, nicht nur das Sehen, Hören, Riechen, Tasten und Schmecken besagt, sondern auch den Gebrauch des *phōnētikon*, d.h. das Reden und des *spermatikon*, das geschlechtliche Verhalten, bedeutet. Dazu kommen auch noch, bei der Gleichsetzung der Sinne mit den Gliedern, das Gehen der Füße und das Tun der Hände. Diesem Handeln des Körpers stehen dann »die Gedanken drinnen« im Herzen als die Tätigkeit des Geistes organisch gegenüber.

Das Reinigen aller dieser seelischen und körperlichen Tätigkeiten wird, wie man von vornherein annehmen kann, sittlicher Art sein, ein Reinigen von den Sünden, und damit verbunden ein Klären der Tugenden. Letzteres kommt in Hy. de parad. 9,26 zur Geltung, wo Ephräm von einem Reinigen der Augen spricht mit den Worten: »Wie einer das Auge im Diesseits gereinigt hat (*mraq hwâ*), wird er dort (im Paradies) die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen«. Das Objekt des Reinigens ist also hier ein körperlicher Sinn, dem unsre Ausgangsstelle den Glauben als Reiniger zugeordnet hat. An seine Stelle tritt allgemein der Mensch, der glaubende und betende zugleich. Daß das Reinigen des körperlichen Auges durch Beherrschung und Zucht sich auf das geistige Auge auswirkt, ist bei ihrer in der Einheit des Menschen begründeten Zusammengehörigkeit von selbst gegeben.

Das wirkt sich in dem folgenden zweiten Beispiel aus. Denn hier wird in Hy. de ieiunio 1,2 dem Fasten, der Reinigung eines körperlichen Sinnes, unmittelbar die gleiche Wirkung wie dem Reinigen der Augen zugeschrieben mit den Worten: »Das Fasten reinigt (*mâreq*) insgeheim die Seele, damit sie Gott betrachten und durch den Blick auf ihn wachsen kann«. Der Unterschied zu Hy. de parad. 9,26 liegt nur darin, daß es hier um ein Betrachten Gottes im Diesseits geht und nicht um die visio beatifica des Jenseits.

Vom körperlichen Sinn des Hörens ist in Hy. de Parad. 6,9 die Rede, wo Ephräm von der Kirche sagt, daß sie im Gegensatz zu Eva: *mârqâ ednēh* = ihre Ohren reinigt von der verführerischen Rede der Schlange.

Körper und Geist erscheinen als Objekt der Reinigung, während als reinigende Größe wieder nur umfassend vom Menschen die Rede ist, in CNis 18,12, wo zugleich als sinnverwandte Ausdrücke zu *mraq* drei weitere Verba hinzutreten. Hier spricht Ephräm in einer Ermahnung an seinen Bischof (Abraham): »Wie sehr der Geist (*re'yânâ*) klar wird (*neštappē*) und auch die Zunge sich läutert (*neṣṭallal*), wie sehr die Hände sich reinigen (*netmarqân*) und der ganze Körper erstrahlt (*nezdahhē*), es ist zu wenig für den Priester, der den lebendigen Leib (Christi) aufopfert«. Das Sichreinigen ist hier klar ein Sichheiligen, wobei nicht nur der menschliche Geist genannt

wird, sondern auch die Zunge mit ihrem Reden und die Hände mit ihrem Tun und zuletzt zusammengefaßt der ganze Körper.

In ganz ähnlicher Weise spricht von Geist und Körper die allerdings kaum echte Stelle Sermones I 7, Zeile 329ff. Hier ist klar von der Tilgung der Sünden die Rede und für den Geist erscheint dabei wie in de fide 20,17 das Läutern seiner Gedanken in den Worten: »Es bekenne unser Körper, daß er entsühnt wurde (*etkappar*) vom Quell des Schmutzes und unser Geist (*reʿyânan*), daß er geläutert wurde (*eṣṭallal*) von den Gedanken des Verderbens!« Unser Verb *mraq* erscheint in dem anschließenden Satz, in dem offen ausgesprochen wird, was im Vorangehenden schon im Passiv der Verba zum Ausdruck kam: das Reinigen ist nicht mehr Tätigkeit des Menschen, seines Glaubens oder Betens. Der Mensch ist ganz zum Objekt geworden und der Reinigende ist der Herr, der Erlöser, in den Worten: »Es freue sich unsre Seele, daß sie gereinigt wurde (*etmarqat*) durch deinen Ysop, mein Herr, von den Befleckungen (der Sünde)!« Das ist die christliche Lehre, die zu dem Problem des Wirkens der Gnade und einer menschlichen Eigentätigkeit führt, das natürlich auch bei Ephräm in seinen echten Schriften anzutreffen ist. Für unseren Zusammenhang genügt es, kurz den Satz aus Hy. de virg. 51,9 zu zitieren: »Das Licht der Wahrheit (= Christus) sahen die Seelen und sie wurden gereinigt«[20].

Wenn hier im letzten Zitat nur die Seele als Objekt der Reinigung genannt wird, so setzt das die engste Verbindung von Körper und Seele voraus. Diese kommt vor allem in Ephräms Polemik gegen Häretiker zum Ausdruck, welche die Auferweckung des Körpers leugneten. Diese Häretiker fordert er in CNis 45,12 auf, zwischen den zwei Möglichkeiten zu wählen: »Wenn der Körper nicht schön und rein (gewaschen; syr: *meṯḥallal*) sein kann, dann erstickt in seinem Schmutz die Seele, die in ihm wohnt, und umsonst müht sie sich, sich zu reinigen (*d-tetmarraq*). Wenn aber der Körper eine Natur ist, die klar sein (kann; syr: *meštpē*), dann hat der Böse diejenigen getrübt (*dlaḥ*; vgl. *ḥuššâbē dlīḥē* von de fide 20,17!), die ihn ohne Auferweckung sein lassen«.

Nun noch zwei Stellen aus den Hymnen de fide und damit aus der gleichen Situation der Polemik gegen die Arianer, in der auch Hy. de fide 20,17 zu sehen ist. Da ist es vor allem Hy. de fide 2,18, wo Ephräm von einem orthodoxen Glaubenslehrer folgendermaßen spricht: »Selig, wer sein

20 Das erwähnte Problem stellt sich vor allem auch beim Glauben als einer reinigenden Kraft, der ja zugleich auch ein von Christus gewirkter Glaube ist und wo dann die Frage des Verhältnisses von Glaube und Werken auftaucht, die Ephräm selber nach den angeführten und noch anzuführenden Stellen aus den Hymnen de fide 16; 25 und 80 aufgreift. Ich übergehe hier diese Stellen, um sie in einem Anhang, im letzten Abschnitt, gesondert zu behandeln.

Forschen gereinigt hat (*da-mraq b'âteh*; d. h. aus seinem Denken die arianische Anmaßung, Gottes Wesen zu erkennen, verbannt hat) wie einen Spiegel für die Kleingläubigen, damit sie in ihm (Spiegelbild = Vorbild) ihre Makel abwischen (können)«. Die Makel sind die (arianisch) getrübten Gedanken unsrer Ausgangstelle, de fide 20,17. Was sie in Hy. 2,18 reinigt, ist aber nicht das Gebet wie in 20,17, sondern viel eher der Glaube, der in 20,17 auf die Sinne eingeschränkt erscheint. Man sieht, wie die Trennung von Glaube und Gebet, durchgeführt in den Hy. de fide 13,16 und 20 mit der Idee der Einheit des Menschen aus Körper und Seele zusammenhängt.

Zum Schluß sei aus der engeren Hymnengruppe der Hymnen 10-25 de fide, der, wie schon einmal hervorgehoben wurde, die Hymnen 13, 16 und 20 angehören, Hy. de fide 12,19 angeführt, in dem auch von einem Bild im Spiegel die Rede ist, das aber diesmal nicht der orthodoxe Glaube, sondern Christus selber ist: »Dein Spiegel ist klar (*šapyâ*) und ganz dir zugewandt. Deine Schönheit treibt die Häßlichen an, sich darin zu reinigen (*d-netmarqūn*). Denn nicht kann ein Schmutziger dir anhangen, außer er hat die Makel von sich weg gereinigt (*mraq*)«. Die Reinigung erfolgt hier durch den Menschen in Nachahmung des Vorbildes Christi, ohne daß dabei Körper und Seele des Menschen unterschieden und ihnen gesondert als reinigende Kräfte Glaube und Gebet zugeordnet würden. Von diesen beiden haben wir in allen für *mraq* zitierten Stellen nur einmal den Glauben als läuternde Kraft angetroffen, aber ganz allgemein, nicht als offen bekennenden Glauben auf die körperlichen Sinne eingeengt. Letzteres hängt, wie schon gesagt, mit der Spaltung des Menschen in Körper und Seele zusammen.

Dem einen Menschen (*ḥad bar nâšâ*), der nach de fide 20,17 sich gespaltet hat (*etpallag*), muß nun noch an Hand des Verbums *palleg* eigens nachgegangen werden. Nach unsrer 17. Strophe ist die durch Reinigung der Geistseele und der körperlichen Sinne aufzuhebende Spaltung des Menschen wohl zweifellos die Spaltung in Körper und Seele. In den vorangehenden Strophen dagegen war im Gegensatz dazu, wie schon hervorgehoben wurde, nur von einer Spaltung des menschlichen Herzens = Geistes und seines Willens die Rede, und zwar mit dem gleichen Verbum. Denn ausgehend von dem Gegenbeispiel der zwei Augen und Füße, die immer nur in ein und dieselbe Richtung gehen, hat hier Ephräm in Str. 14 gesagt: »*lâ mtōm etpallag reglē l-tartēn urḥân* = niemals haben sich die Füße in zwei Wege gespalten«, während das Herz gespalten ist (*plīg*) und zugleich auf dem Weg der Finsternis und des Lichts eilen kann aufgrund seiner Willensfreiheit. Also eine rein seelisch-geistige Spaltung!

Nun wurde schon im vorangehenden Abschnitt über das Verb *mraq* hervorgehoben, wie Ephräm hier entweder vom Menschen allein, den der bloße Körper vertreten kann, oder von Körper und Geist oder auch von

der Seele allein sprechen konnte. Der Grund dafür liegt in Ephräms Auffassung von der wesenhaften, totalen gegenseitigen Angewiesenheit, die zwischen Körper und Seele besteht, welche die eine Natur des Menschen bilden, von der Ephräm in CNis 44,3 in einer Polemik gegen Leugner der Auferweckung des Körpers mit den Worten spricht: »Die Leugner haben die Natur des Menschen gespalten (*pallgūy*), von der sie, trotzdem sie gleichmäßig (*šwē*) ist, den einen Teil (*pelgeh* = Seele) unter die Hoffnung (des ewigen Lebens) stellten, den andern Teil (= den Körper) ohne Hoffnung (ließen)«. Wie sehr nun dadurch auch die *ḥuššâbē* (Gedanken) der Geistseele, die nach de fide 20,17 das (innerliche) Gebet reinigen soll, mit den »äußeren Sinnen« des Körpers, die nach der gleichen Strophe der bekennende Glaube läutern soll, ineinander zu sehen sind, das zeigt *CNis* 47,3 mit den Worten: »Der Teil (des Menschen), der das Leben (dem Menschen gibt) (= die Seele), regt sich in den Gliedern des Menschen. Die Regungen ihrer (= der Seele) Gedanken (*ḥuššâbē*) regen sich in den Sinnen des Körpers«. Als Beispiel dafür bringt die anschließende 4. Strophe das Gebet und macht es vom rein innerlichen Gebet zu dem äußeren mit dem Mund gesprochenen in der Aussage: »Das Gebet (der Seele) hat sie (= die Seele) im Mund des Körpers dem Allhörenden dargebracht«. Man sieht: aus der Zuweisung des inneren Gebetes an die »Gedanken« der Seele kann auch eine Zuweisung des mündlichen Gebetes an den Körper werden, so wie in Hy. de fide 2,18 (zitiert oben für *mraq*) an die Stelle des offen bekennenden Glaubens, der nach de fide 20,17 die äußeren Sinne reinigt, der innere Glaube getreten ist, der die Makel häretischer Gedanken reinigt. Mit andren Worten: die von Ephräm in Hy. de fide 13; 16 und 20 durchgeführte Unterscheidung von offen bekennendem Glauben und rein innerlichem Gebet ist umkehrbar und wäre auch in der umgekehrten Form mit Körper und Seele zu verbinden gewesen. Ephräm hat sein Gegensatzpaar vorgezogen. Als Grund dafür hat sich beim bekennenden Glauben ein zeitgeschichtlicher Anlaß gezeigt: die Einschüchterung der Orthodoxen durch die über die Staatsgewalt verfügenden Arianer. Beim rein innerlichen Gebet kann man wohl auf die Hochschätzung schließen, die Ephräm dieser Form des Gebetes entgegenbrachte, so daß er es für das eigentliche Gebet hielt.

Doch zurück zur Frage nach der Spaltung des Menschen in Körper und Seele. Diese Spaltung hat natürlich bei Ephräm nicht das geringste zu tun mit der gnostisch-manichäischen Zuweisung des Körpers an das Prinzip des Bösen und der Seele an das Prinzip des Guten. Bei ihm sind ja beide von Sünden zu reinigen. Die Sünde ist nach ihm zunächst Sache des freien Willens der Geistseele, wie das in Hy. de fide 20,14ff. zur Geltung kam, wobei dann die Spaltung in diesem Bereich auftrat. Aber die Seele steht hier nach Ephräms Anthropologie nicht allein, sondern in engster Verbindung

mit dem Körper. Das zeigt CNis 69,5, wo Ephräm sagt: »Es streiten Körper und Seele (darüber), wer seinen Genossen sündigen ließ. Die Sünde ist (beiden) gemeinsam, denn die (Willens)freiheit ist (beiden) gemeinsam«. Darum kann Ephräm in CNis 49,14 nicht nur alle Sinnestätigkeiten, sondern auch das mit freiem Willen Sündigen dem Körper zuschreiben mit den Worten: »Der (vom Schöpfer zum menschlichen Körper geformte) Staub ... sprach, sah und hörte, tastete und verkostete und wagte (es und) sündigte und fiel«. Damit ist die Möglichkeit aufgezeigt, wie Ephräm in Hy. de fide 20,14ff. die Spaltung des Menschen allein in die Geistseele verlegen konnte und anschließend in 20,17 in Seele und Körper. Die Spaltung bedeutet ja nicht ein Auseinanderreißen der beiden, sondern eine Spaltung, die beide in gleicher Weise trifft.

Trotzdem bleibt die Frage, warum und in welchem Sinn Ephräm in de fide 20,17 Körper und Seele getrennt anführt und daran anschließend von der durch die Reinigung beider (wieder) herzustellenden Einheit des einen Menschen, der gespalten wurde, sprechen konnte. Mir scheint, daß hier zur Erklärung die Interpretation heranzuziehen ist, die sich in dem Ephräm zugeschriebenen Kommentar zur Genesis zur Erschaffung Adams und Evas findet[21]. Hier wird zu Gen. 1,27, zu dem: et creavit deus hominem ... masculum et feminam creavit eos auf S. 24,1ff. die Ansicht vertreten, daß es dabei nach wie vor um die Erschaffung des einen Menschen (faciamus hominem) gehe und daß der Zusatz: masculum et feminam creavit eos nur ein Hinweis darauf sei, daß Eva in Adam, in seiner Rippe war ... »mit dem Körper und nicht nur mit dem Körper allein, sondern auch mit Seele und Geist. Denn (Gott) fügte nichts der Rippe, die er nahm, hinzu außer Schmuck und Bau. Und wenn aus der Rippe für sich (allein) alles erfüllt wurde, was Eva brauchte, dann wurde zutreffend gesagt: masculum et feminam creavit eos«. Später, auf S. 32,27ff., heißt es dann zu Gen. 2,24: relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae: *meṭul d-net(ʿ)awōn w-nehwōn trayhōn d-lâ palgū ḥad* = »damit sie einmütig seien und beide ohne (jede) Spaltung eins würden«. Ephräm hat diese Interpretation vertreten. Das geht aus Hy. de ecclesia 45,2 hervor, wo darüber hinaus das bisher fehlende und für uns wichtige Moment der Sünde hinzukommt. Denn hier heißt es: »Vor Eva war Adam ein vollkommener Körper (*gušmâ šalmâ*) ohne Spaltung (*d-la pullâg*). Und symbolisch für etwas Kommendes wurde die Rippe aus ihm genommen. Denn Eva ist der Anlaß der Verschuldungen«. Daß mit dem letzten Satz nicht Eva allein die Sünde zugeschrieben wird, geht aus Str. 7 hervor, wo gesagt wird, daß die Stammeltern nicht dem gütigen (Schöpfer) Vorwürfe machen können: »denn ihr Wille machte sie schuldig

21 Zitiert wird nach Seiten- und Zeilenzahl der Ausgabe von Tonneau in CSCO vol. 152/syr. 71.

und ihr Denken (*ḥuššâbhōn*) schadete ihnen, ihr Stolz stürzte sie und ihre Begierde brachte ihnen den Tod«. Der sündigende Wille war also bei Adam und Eva gemeinsam, so wie er dem Körper und der Seele des Menschen gemeinsam ist. Die Spaltung des vollkommenen Körpers Adams durch die Wegnahme der Rippe wird symbolisch mit der Sünde (der Stammeltern) in Verbindung gebracht. Die Sünde ist nach Hy. de fide 20 sowohl eine Spaltung in der Geistseele mit ihrem Willen wie in den beiden Komponenten des einen Menschen, in Körper und Seele. Ihre Entfernung aus beiden tilgt die Spaltung und führt zur Einheit zurück. Liegt es hier nicht nahe, Körper und Seele von de fide 20,17 mit Adam und Eva in Verbindung zu bringen? Das wäre erwiesen, wenn sich bei Ephräm eine andre Stelle fände, in der er klar diese Gleichsetzung aussprechen würde. Ich kenne keine.

Für alle Fälle ist damit gezeigt worden, daß das Einswerden des Menschen bei Ephräm wenig mit der entsprechenden Lehre eines Clemens zu tun hat. Daß gewisse Berührungspunkte nicht fehlen, das wird auch im Folgenden sich zeigen, wo im Anschluß an die schon im Vorangehenden gemachte Feststellung, daß der Glaube auch als rein innerliche Glaube und umgekehrt das innerliche Gebet auch als Gebet des Mundes auftreten kann, diesen beiden Größen und ihrer Wirkung nachgegangen werden soll.

(*Der Glaube als göttliches Lebensprinzip*)

Für den inneren Glauben kommt vor allem Hy. de fide 80,1 ff. in Frage. Hier führt Ephräm bildhaft den Gedanken durch, daß der Glaube als ein neues, von Gott geschenktes und mit Gott verwandtes Lebensprinzip neben der Seele als dem natürlichen körperlichen Lebensprinzip zu einer zweiten übergeordneten Seele wird. Die 1. Strophe lautet: »Fragt und hört mit Verständnis: eine zweite Seele ist der Glaube. Und wie der Körper durch die Seele steht (und lebt), so hängt auch das Leben der Seele vom Glauben ab. Und wenn sie (die Seele) leugnet oder zweifelt (*tetpallag*), wird sie ein Leichnam«. Hier ist klar vom inneren Glauben die Rede. Ist er doch sogar innerlicher als die Seele. Die Seele wird hier als Lebensprinzip gesehen[22], die natürliche Seele als das Prinzip der Lebensregungen aller menschlichen Sinne, zu denen nach Ephräm auch der menschlichen Geist (Herz) gehört[23], und die zweite Seele des Glaubens als Prinzip eines übernatürlichen, das menschlich-irdische übersteigenden Lebens (Strophe 3 spricht hier von einer

22 Das bleibt natürlich auch bei Ephräm bestehen, obwohl es bei seiner Tendenz, den Körper der Seele nicht nur gleichzustellen, sondern gelegentlich auch überzuordnen, zu Unstimmigkeiten führen mußte.

23 Vgl. CSCO suppl. 58, S. 16.

Einreihung des Menschen unter die Engel), das, wenn es durch Unglaube und Zweifel verloren geht, die irdische Seele für jenen überirdischen Bereich zu einem Leichnam macht.

Der Grundgedanke des Bildes ist biblisch. Ephräm zitiert dafür in Strophe 4 das »Laßt die Toten ihre Toten begraben« von Matth. 8,22 und in Strophe 6 Ez. 18,32 : nolo mortem morientis, und in Strophe 7 das iustus ex fide vivit von Hab. 2,4 = Rom. 1,17; Gal. 3,11; Hebr. 10,38. Der Gedanke ist daher auch ohne weiteres in der griechischen Theologie zu erwarten. Doch fehlt hier, soweit ich das aus den einschlägigen Artikeln in Lampes Lexicon sehen kann, das treffende Bild Ephräms vom Glauben als einer zweiten Seele. So unterscheidet Origenes in fragm. 39 in Jo. (GCS 4, S. 515,15) nur allgemein : ἡ κοινὴ (ζωή) ἥτις καὶ ἑτέροις ζῴοις ὑπάρχει von ἡ ἐκ τῆς πίστεως (sic!) καὶ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς ἐγγινομένη. Bei Gregor Nyss. ist in de infant. (MG 46.176 A) zwar nicht direkt vom Glauben die Rede, sondern zunächst von der Schau Gottes, zu der der Glaube die Vorstufe bildet, zusammen mit der Idee des nach dem Bild Gottes geschaffen sein, die auch bei Ephräm anschließend erscheinen wird. Die Stelle lautet : »Deswegen sagt die Schrift, nach dem Bild Gottes sei der Mensch geworden : ὡς ἂν, οἶμαι, τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὅμοιον. Τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεὸν, ἐστὶν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς. Auch im Folgenden ist nur indirekt vom Glauben die Rede in den Worten : »Es ist (schon) gesagt worden, daß das wahre Leben der Seele ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεργεῖσθαι, τῆς δὲ ἀγνοίας πρὸς τὴν θείαν κατανόησιν ἐμποδιζούσης ἐκπεσεῖν τῆς ζωῆς τὴν ψυχὴν τὴν τοῦ θεοῦ μετέχουσαν = wenn aber Unwissenheit in Bezug auf die Erkenntnis Gottes (was mit der Abwesenheit des Glaubens zum mindesten in Verbindung steht) hindernd im Wege steht, dann falle die Gottes teilhafte (Seele) aus dem Leben heraus«. Die Idee, die hier erscheint, daß nämlich das wahre Leben in der *metūsia*, in dem Zusammensein, in der Teilnahme an dem Guten (letztlich persönlich von Gott zu verstehen) wirke, werden wir auch bei Ephräm in der dritten Strophe antreffen.

Eindeutig vom Glauben sprechen die folgenden zwei Stellen aus Clemens Alexandrinus und Origenes. Sie geben dabei auch biblische Belege, die von denen, die Ephräm brachte, abweichen. So zitiert Clemens in paed. 1,6 (St. I 107,15) : qui credit in Filium habet vitam aeternam (Jo. 3,36) und fügt hinzu : τοίνυν οἱ πιστεύσαντες ἔχομεν τὴν ζωὴν (ἀίδιον). Und bei Origenes, martyr. 41 (Ed. Koetschau I 38,21 f.) heißt es : εἰ μεταβεβήκαμεν «ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν» (Jo. 5,24) διὰ τοῦ μεταβεβηκέναι ἀπὸ ἀπιστίας εἰς πίστιν.

Doch nun zurück zu Ephräm. Bei ihm hieß es in der bereits zitierten Strophe (de fide 80,1), die Seele verliere das zweite Leben des Glaubens *en hū d-tekpor aw tetpallag* = wenn sie leugne oder zweifle. Hier kann das

*tetpallag* an die gleiche Form in de fide 20,17 erinnern. Aber dort war die Bedeutung nach dem Zusammenhang klar »sich spalten«, hier dagegen ist sie neben dem *kfar* = leugnen ebenso deutlich »zweifeln«. Doch ist auch das Zweifeln ein seelisches Gespaltensein und kann daher mit dem *lebbâ plīgâ* von de fide 20,14 in Verbindung gebracht werden.

Die anschließende Strophe (80,2) lautet: »Der Körper also, dieser sterbliche, hängt von der Seele ab, und die Seele vom Glauben. Und der Glaube, auch er, hängt von der Gottheit (*alâhūtâ*) ab. Denn aus dem Vater fließt durch den Sohn die Wahrheit (*quštâ*), die allen das Leben schenkt durch den Geist«. Auf die in der Taufformel grundgelegte trinitarische Reihenfolge, die keinen Subordinatianismus in sich schließen muß, brauche ich hier nicht einzugehen[24]. Zu dem Fließen (*rdâ*) kann auf Sermo de fide 2,243ff. verwiesen werden, wo das gleiche Verb in einem ähnlichen Zusammenhang wiederkehrt. Hier heißt es nämlich in Z. 245, daß der Mensch nur durch das Erkennen, das Gott ihm gab, sich selbst (seine Seele) und Gott erkennen kann. Dazu hieß es schon in Z. 243: »Das Geschenk des Gebers hat dich dem Geber nahe gebracht«, und anschließend in Z. 247f.: »Etwas das von ihm (Gott) (herab)floß (*rdâ*), hat dich ruhig zu ihm gezogen«[25].

Sachlich tritt im zweiten Teil unsrer Strophe (de fide 80,2) an die Stelle des Glaubens sein Objekt, und zugleich seine Wirkursache, die Wahrheit, die vom Vater durch den Sohn kommt und die allen das Leben spendet durch den Heiligen Geist. Die Unterscheidung, die auf diese Weise zwischen dem Wirken des Sohnes und des Geistes zum Ausdruck kommt, entspricht ganz dem Bild, in dem Ephräm fast ausschließlich von dem Geheimnis der Trinität spricht, und wo im Gegensatz zu den Griechen, bei denen die Tätigkeit des Sohnes und des Geistes zumeist ungeschieden als ein Erleuchten erscheint, Ephräm klar trennt, indem er das erleuchtende Licht dem Sohn und die belebende Wärme dem Geist zuweist[26].

Von Christus als der Wahrheit war schon in Hy. de fide 13,9 die Rede. Hier erschien er, der *īḥīdâyâ*, als einzige Frucht in der einen Wahrheit (*quštâ*) am Baum des Glaubens. Und wie an dieser Stelle für *quštâ* sofort völlig gleichwertig ein *šrârâ* folgte in dem Satz: die Wahrheit ist nur eine, so beginnt auch in Hy. de fide 80 die anschließende Strophe 3 mit diesem *šrârâ*: »In dieser Wahrheit (*šrârâ*) kann der Mensch sich verbinden mit den Himmlischen«. Die »Himmlischen« (*ʿelâyē*) sind nicht die im Vorangehenden genannten drei göttlichen Personen (das *ʿelâyâ* wird nur singula-

24 Davon ausführlich in *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* in CSCO subs. 62.

25 Vgl. die Erklärung dieses Satzes in CSCO subs. 58, S. 162.

26 Davon ausführlich in der in Anm. 24 zitierten Arbeit.

risch von Gott dem »Allerhöchsten« ausgesagt), sondern die Engel. Diese werden in Hy. de fide 51,5 so prädikativ charakterisiert mit den Worten: *ʿīrē d-ʿelâyīn* = angeli qui sunt superi. Nach Hy. de ecclesia 35,19 hören Tod und Teufel bei der Geburt des Herrn die Engel (*ʿīrē*) jubelnd rufen: »Das ist der Töter des Todes und der Vernichter des Bösen, die Freude der Himmlischen (*ʿelâyē*) und die Hoffnung der Irdischen (*taḥtâyē*)«. Hier hat man also den Übergang von dem *ʿīrē* zu dem synonymen *ʿelâyē*, die zugleich den *taḥtâyē*, den Menschen, gegenübergestellt werden. In Hy. de ecclesia 47,4 stehen neben diesen *ʿelâyē* wie neben den *ʿīrē* die höheren Engelklassen der Kerubim und Seraphim in den Worten, die Eva der versuchenden Schlange gegenüber hätte sagen sollen: »Denn sieh, Himmlische (*ʿelâyē* = Engel) sind nicht herabgestiegen und haben das nicht geoffenbart, auch nicht Seraphim noch Kerubim«. Und in Hy. c. haer. 19,8 wird die Auffassung von Häretikern, die filii dei von Gen. 6,2 seien Engel gewesen, die mit den Menschentöchtern Unzucht trieben, mit den Worten zurückgewiesen: »Fern sei es, daß die *ʿelâyē bnay rawmâ* = die Engel, die Kinder der (himmlischen) Höhe, gesündigt hätten«.

Sachlich stimmt nun mit unsrer Ausgangsstelle (de fide 80,3) Hy. de azymis 1,2 überein, wo es heißt, daß Christus die Erniedrigung seiner Menschwerdung auf sich nahm, damit wir *ḥabrē l-ʿelâyē* = den Himmlischen zu Genossen würden. Wie das geschehen soll, sagt Ephräm klar in Hy. de fide 10,9. Die Strophe lautet: »Da der Herr auf die Erde herabstieg zu den sterblichen (Menschen), schuf er sie zu einer neuen Schöpfung wie zu Engeln (*ʿīrē*). Denn Feuer und *rūḥâ* mischte er in sie, damit sie Feurige und *rūḥânē* würden insgeheim«. Ich habe *rūḥâ* und *rūḥânē* unübersetzt gelassen, weil das deutsche »Geist« und »Geistige« irreführend wäre. *Rūḥâ* ist hier neben *nūrâ* (Feuer) nur die Bezeichnung des unteren der beiden obersten Elemente, Luft und Feuer, aus denen nach Ephräm die Engel erschaffen wurden[27]. Die Neuschöpfung des Menschen nach der Natur der Engel wahrt also den Abstand der Kreatur von dem Schöpfer. Sie ist die Grundlegung der kommenden Vergeistigung auch des auferstandenen Körpers, mitgeteilt in der Geistvermittlung durch die Sakramente der Taufe und Eucharistie, von denen die auf de fide 10,9 folgenden Strophen sprechen. In unsrer Ausgangsstelle steht dafür der Glaube, der ja gerade auch das Fundament der Taufe bildet.

Die Erhebung des Menschen auf die Stufe der Engel schließt nun, trotz der hervorgehobenen Einschränkung, doch auch eine Annäherung an Gott in sich. Das kommt in der Fortsetzung von de fide 80,3 zur Geltung, dessen erster Satz von einem Anschluß des Menschen an die Engel sprach.

27 Vgl. CSCO subs. 58, S. 55.

Hier ist zunächst noch einmal vom Menschen in seiner Zweiheit von Seele und Körper die Rede mit den Worten: »Durch die Seele lebt er (der Mensch) und durch den Körper sieht und hört er«. Die ephrämische Auffassung vom Menschen kommt in diesem Satz dadurch zur Geltung, daß der Seele (nur) das Leben, dem Körper dagegen alle (erkennenden) Sinnestätigkeiten zugeschrieben werden. Um letzteres klar in Erscheinung treten zu lassen, braucht man nur aus Hy. de paradiso 8,4 ergänzend anzuführen: »Die Seele kann ohne den Körper nicht sehen« und aus 8,5: »Wenn der Körper taub ist, ist auch die Seele mit ihm taub«.

An dieses zumindest gleichberechtigte Nebeneinander von Seele und Körper trotz der Seele als Lebensprinzip erwartet man nach dem übergreifenden Thema eine Aussage über den Glauben als Leben der Seele, als zweite Seele. Sie folgt, aber nur indirekt in einer überraschenden Abänderung. Denn an die Stelle des Glaubens allein tritt die Dreiheit von Glaube, Liebe und Weisheit, und an der Stelle des zweiten Lebens, für das schon im ersten Satz unsrer Strophe die Einreihung des Menschen in die Existenzweise der Engel getreten ist, erscheint nun eine enge Verbindung mit der Gottheit und eine (besondere) Formung nach ihrem Bild, mit den Worten: »Durch den Glauben und die Liebe und die Weisheit (*ḥekmâ*) wird (der Mensch) ferner mit der Gottheit vereint (*metmzeg*) und geformt (*mettṣīr*) nach ihrem Bild (*b-ṣalmâh*)«. Ich habe schon eingangs darauf hingewiesen, daß die Dreiheit von Glaube, Liebe und Weisheit eine Entsprechung bei Clemens hat, der in str. II,69 sagt, der zur *apatheia* gelangte Gnostiker habe *gnōsis*, *pistis* und *agapē* zu einer Einheit gemacht (*henōsas*) und sei daher selber ein einziger geworden. Vom Einswerden ist hier bei Ephräm nicht die Rede. Auch kann man natürlich Ephräms *ḥekmâ* nicht mit dem spezifisch klementinischen Begriff der *gnōsis* gleichsetzen, wenn es sich auch entfernt damit berührt. Denn Ephräms *ḥekmâ* ist wohl mit der paulinischen *sophia* (Peš: *ḥekmâ*) in Verbindung zu bringen, die in Eph. 1,8 mit der Gnade der Offenbarung des göttlichen Heilsplanes in Christus verbunden erscheint, quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia, griechisch: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, syr: *b-kul ḥekmâ w-kul sukkâl*. Bei Ephräm fehlt auch die Zusammenfassung von *gnōsis*, *pistis* und *agapē* zu einer Einheit durch den Gnostiker. Bei ihm geht es nur um die Erweiterung des Glaubens durch Liebe und Weisheit. In dem, was diese Dreiheit im Menschen leistet, fehlt zwar das klementinische Einswerden. Doch erscheinen dabei zwei Punkte, die wieder auch bei Clemens erwähnt werden, die enge Verbindung mit dem Herrn und die Formung nach seinem Bild, in den Worten: »(der Gnostiker) sich vollendend nach dem Bild des Herrn ... nun schon würdig Bruder ... Freund und Sohn zu sein«.

Ephräm sagt hier zu dem ersten dieser beiden Punkte, daß durch *haymânūtâ*, *ḥubbâ* und *ḥekmâ* der Mensch »*metmzeg b-alâhūtâ*«. Die Wendung darf nicht gepreßt und im Sinn einer wesenhaften »Vermischung« mit der Gottheit verstanden werden, was für Ephräm, wie schon betont wurde, von vornherein ausscheidet. Zunächst ist hier zu dem Abstraktum *alâhūtâ* (Gottheit), das schon in der vorangehenden Strophe (2) in dem Satz erschien: »der Glaube hängt von der Gottheit ab«, anzumerken, daß im Syrischen häufig das Abstraktum für das entsprechende Konkretum steht, also hier für »Gott«. In Strophe 2 wurden anschließend Vater, Sohn und Geist genannt. *Alâhūtâ* kann auch auf die Person des Sohnes allein bezogen erscheinen, wie in Hy. de fide 17,6, wo es heißt: »Es ist erlaubt zu fragen, wie die Gottheit herabstieg (*alâhūtâ neḥtat*) und neun Monate lang im Mutterschoß schwieg«. In Hy. de virg. 48,17 ist wieder mit der gleichen Wendung »*neḥtat alâhūtâ*« vom Herabsteigen des Sohnes in der Menschwerdung die Rede, und hier wird als sein Zweck angegeben: »um die Menschheit (= die Menschen) emporsteigen zu lassen«. Dieses Ziel wurde in der bereits zitierten und erklärten Stelle, de fide 10,9, mit den Worten näher bestimmt: »Der Herr stieg herab zu den Sterblichen. Er schuf sie zu einer neuen Schöpfung, wie zu Engeln«. Eine Erhebung nur zur Geistigkeit der Engel und nicht zu der des absoluten Gottes.

Das ist nun vor allem auch für das richtige Verständnis der Verbform *metmzeg* zu beachten. Denn das syr. *mzag* kann wie sein Synonym *ḥlaṭ* (vermengen, mischen), wie ich bereits anderswo[28] gezeigt habe, Verbindungen zum Ausdruck bringen, die von einem rein äußerlichen »(sich) mischen unter« bis zu verschiedenen Graden und Arten eines wirklichen Sichvereinens reichen. Ephräm gebraucht es sowohl für die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus wie auch für die Einheit der drei göttlichen Personen, aber auch von der Verbindung Gottes mit der Schöpfung auf Grund seiner Allgegenwart. Für uns kommt eine Verbindung in Frage, die zwischen diesen beiden Extremen liegt. Die besondere Verbindung mit der Gottheit, die für den Menschen durch Glaube, Liebe und Weisheit geschaffen wird, hängt sicher mit dem menschgewordnen Sohn zusammen, der das Objekt und zugleich Urheber dieser Tugenden ist. Von ihm heißt es in Hy. de fide 5,17: »Lobpreis sei dem, der den Segen (*burktâ*) brachte und von uns das Gebet annahm! Da der Anbetungswürdige zu uns herabstieg, führte er die Anbetung von uns hinauf. Da er uns die Gottheit (*alâhūtâ*) gab, gaben wir ihm die Menschheit (*nâšūtâ*). Da er uns die Verheißung brachte, gaben wir ihm den Glauben Abrahams«. Hier erscheinen von seiten des Menschen

28 In *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* in CSCO subs. 62; vgl. Wortregister.

Glaube und Gebet, von denen Hy. de fide 20,17 sprach. Die Gottheit aber, die uns nach dem mittleren Satz Christus in seiner Menschwerdung gab, gilt wesenhaft nur von dem Menschen Christus. Doch schließt diese auch die Möglichkeit einer Erhebung aller Menschen zur Höhe der Gottheit in sich. Ihr Wesen spricht Ephräm im Kommentar zur Genesis im Zusammenhang mit dem Fall der Stammeltern folgendermaßen aus: »Denn wenn die Schlange verworfen worden wäre, hätten (die Stammeltern) vom Baum des Lebens gegessen und der Baum der Erkenntnis wäre ihnen nicht verwehrt geblieben. Von dem einen hätten sie nicht irrendes Wissen gewonnen und von dem andern Leben ohne Tod. Gottheit (*alâhūtâ*) hätten sie erworben in (ihrer) Menschheit (*nâšūtâ*)«. Unsterblichkeit und irrtumsloses Erkennen sind also »die Gottheit«, die Eigenschaften ihrer Natur, die der Mensch gewinnt, der mit der Gottheit nach de fide 80,3 durch Glaube, Liebe und Weisheit »vereint« wird. Faßt man dann diese Verbindung und ihre Wirkung als ein zweites Leben als eine zweite Seele, dann ist dieser Satz in das übergreifende Thema eingeordnet.

Schwieriger scheint eine solche Einordnung in der anschließenden zweiten Aussage zu sein, nämlich von dem Geformtwerden des Menschen nach dem Bild der Gottheit. Das im Syrischen stehende *ṣalmâh* ist in *ṣalmâ d-alâhūtâ* aufzulösen. Diese Wendung kehrt in den Hymnen auf Julianos Saba (zweifelhafter Echtheit) wieder und führt uns so zu einer Stelle, die zur Lösung unsrer Frage beiträgt. Es ist Hy. 2,8-10, wo zunächst dem *ṣalmâ d-alâhūtâ* zweimal ein gleichwertiges *ṣalmeh d-alâhâ* (bzw. *ṣlem alâhâ*) vorangeht. Die Stelle lautet: »Der Selige (Saba) hat, da er einsah, daß das Bild Gottes nicht das Bild dieses sichtbaren Körpers ist, die guten Werke wie Farben mit dem Finger der Wahrheit (*quštâ*!) gemischt. Er malte auf sein Herz das Bild Gottes, von dem Moses schrieb (Gen. 1,26). (9) Der gütige (Gott) und der Sohn des Gütigen lehrten: »Gleicht euch eurem Vater an, dem milden, durch eure Werke! Moses und unser Herr formten uns das Bild der Gottheit, in das Saba sich hüllte durch seinen Lebenswandel, durch Gebete (!) und nicht durch (äußerliche) Formen«. Es liegt hier die Einengung der Eben bildlichkeit des Menschen auf sein sittliches Streben vor, das seine Gundlage im freien Willen des Menschen hat, von dem die anschließende 10. Strophe spricht: »Wer rein ist und durch keinen Anlaß sich trüben läßt, dessen Wille ist rein wie der (Wille) Gottes. Unser Wille ist das Abbild Gottes«. Diese Auffassung von der Ebenbildlichkeit des Menschen findet sich auch in echten Werken Ephräms, auf die ich in der Anmerkung zur Übersetzung dieser Stelle[29] verweise. Sie steht bei ihm neben der andren, mehr biblischen, derzufolge der körperliche Mensch als Herrscher über die Erde Abbild

29 CSCO vol. 323/syr. 141, S. 45, Anm. 4.

Gottes ist. Im Brief an Hypatios werden beide Auffassungen so miteinander verbunden, daß die geistige sittliche Fassung des Bildes als eine Steigerung der andren erscheint. Das geschieht im dritten Abschnitt[30] mit den Worten: »Die göttliche Lehre ist ein Siegel für den (menschlichen) Geist, mit dem die Lernenden geprägt werden, um so ein dem Allwissenden (gleichendes) Bild zu werden. Denn wenn Adam (schon) durch die Macht Bild Gottes (*ṣalmâ d-alâhâ*) wurde, um wieviel mehr (geschieht dann das), wenn ein Mensch durch die Erkenntnis der Wahrheit (*quštâ*) und durch die Lebensführung (nach) der Wahrheit (*šrârâ*) Bild Gottes wird«. Die Synonyma *quštа* und *šrârâ* gegen Ende des Zitats führen uns von selbst zurück zu unsrer Ausgangstelle, de fide 80,2/3, und geben uns zugleich die gesuchte Verbindung mit dem Glauben als einer zweiten Seele des Menschen. Denn dieser Glaube wurde in 80,2 mit der Wahrheit (*quštâ*) verbunden, die vom Vater kommend durch den Sohn fließend im Geist allen das Leben schenkt (*maḥḥē kulhōn*). Und dieser Glaube schließt ein Leben in und aus dem Glauben in sich, das die Gottesebenbildlichkeit des Menschen vollendet und krönt.

Ganz klar treten solche Zusammenhänge bei Irenaeus in Erscheinung, allerdings auf Grund seiner unentwickelten Lehre vom Geist (Christi), die bei Aphraat noch nachwirkt, für Ephräm aber mit seiner orthodoxen Trinitätslehre ausscheidet. Bei Irenaeus nämlich erscheint im 5. Buch contra haereses das Wirken dieses Geistes im Menschen als dritter Bestandteil des vollkommenen Menschen neben der substantia des Menschen, die nur aus caro und anima besteht. Diese Auffassung verwendet nun Irenaeus in V 6,1 auch zur Deutung von Gen. 1,26, wo er die Addierung der beiden Größen von *eikōn* (imago) und *homoiōsis* (similitudo), die sich in der griechischen (und lateinischen) Übersetzung findet (nicht aber in der syrischen, von der Ephräm ausgeht), dazu benützt, die imago der bloßen menschlichen substantia zuzuweisen, die similitudo dagegen dem perfectus homo mit der Gabe des Geistes (vgl. c. haer. V 6,1). Dazu heißt es nun in V 9,1, daß für die Menschen, die den spiritus salvans nicht besitzen und deren anima consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias, jener Satz aus Matth. 8,22 gelte: sinite mortuos sepelire mortuos suos, also genau der Satz, den Ephräm für den Glauben als zweite Seele angeführt hat. Irenaeus fährt dann in V,9,2 fort, den Geist mit dem Glauben verbindend: quotquot autem timent Dominum et credunt (!) in adventum Filii eius et per fidem (!) constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales iuste homines dicuntur ... et spirituales et viventes (!) deo, qui emundat hominem et sublevat in vitam dei (!). Die

30 Meiner kommentierten Übersetzung des Briefes in OrChr 58 (1974), S. 80f. Vgl. vor allem auch Anm. 6 u. 7.

Berührungen mit Ephräm springen in die Augen. Doch ebenso klar ist der Abstand, der ihn trotzdem von Irenaeus trennt. Es ist seine orthodoxe Lehre vom Hl. Geist, die für ihn unmöglich den Geist Christi an die Stelle des menschlichen Geistes treten lassen konnte. Bezeichnend dafür ist schon der Umstand, daß er in der Benennung des dritten Bestandteiles neben Körper und Seele nur ganz selten auch das verfängliche *rūḥâ* (Geist) benützt. Und in einem der wenigen Fälle, wo dieses *rūḥâ* erscheint, wird die menschliche Dreiheit den drei göttlichen Personen zugeordnet, und zwar der menschliche Geist nicht dem Hl. Geist, sondern dem Vater. Dies geschieht in Hy. de fide 18,5 mit den Worten : »Wenn der Geist (*rūḥâ*) leidet, ist er ganz vom Vater gezeichnet. Und wenn die Seele leidet, ist sie ganz mit dem Sohn verbunden (*mzīg*!). Und wenn der Körper bekennt und brennt, ist er ganz mit dem Heiligen Geist vereint (*mšawtaf*)«. Für Ephräm mußte daher an die Stelle des belebenden und erhebenden Geistes Christi, dem bei Irenaeus die Menschen durch den Glauben an Christus das Amt des führenden menschlichen Geistes in ihren Herzen zuweisen, der Glaube selber treten zusammen mit Liebe und Weisheit, deren Wurzel aber auch für Ephräm der Geist Christi bleibt.

Es soll noch eine Stelle folgen, in der wieder die rein menschliche Dreiheit Ephräms erscheint, ohne den Terminus *rūḥâ*, und wo ganz klar zum Ausdruck kommt, wie wenig nach Ephräm selbst die endzeitliche Erhebung des Menschen zu Gott zu einer wesenhaften Vereinigung führt. Es ist dies Hy. de parad. 9,19-21, wo diese Erhebung auf die drei Wesensbestandteile bezogen wird und zwar so, daß der Körper auf die Stufe der Seele erhoben wird, die Seele auf die Stufe des Geistes (*maḥšabtâ*) und der Geist (*tarʿīṯâ*) »auf die Höhe der (göttlichen) Maiestät«, worauf sofort die einschränkenden Worte folgen : »indem der Geist in Furcht und Liebe sich nähert. Nicht steigt er (zu) sehr empor, noch bleibt er (zu) sehr zurück«.

*(Das innere und äußere Gebet)*

In einem weiteren Abschnitt sollen nun auch für das Gebet, ähnlich wie im Vorangehenden für den Glauben, einige Stellen nachgetragen werden. Es wurde hier bereits CNis 47,4 angeführt, wo im Gegensatz zu den Hymnen de fide 13,16 und 20, in denen das Gebet auf das rein innerliche Gebet eingeschränkt wurde, von einem mündlich-körperlichen Gebet die Rede war. Der Grund dafür liegt in dem Zusammenhang dieser Stelle. Denn hier geht es Ephräm darum, die häretische Leugnung der Auferweckung des Körpers als einen Verstoß gegen die göttliche Gerechtigkeit hinzustellen, indem bei einer solchen Leugnung die Mühen des menschliechen Körpers unbelohnt

bleiben würden, ein Gedanke, der schon bei Athenagoras in de resurrectione cap. 21 erscheint. Ephräm faßt hier das Gebet als ein gutes Werk des Körpers in dem schon zitierten Satz: »Das Gebet hat sie (= die Seele) im Mund des Körpers dem Allhörenden dargebracht«. Es folgen als weitere Werke des Körpers die Almosen, die mit den Händen gespendet werden, das Lesen der Schrift mit den Augen, die Aufnahme der Verheißung durch die Ohren und der Besuch der Kranken mit den Füßen.

CNis 72,7 stellt dabei in einer rhetorischen Frage die Forderung der Gerechtigkeit heraus mit den Worten: »Doch du, urteile an dir selber! Wie betet dein Mund zu Gott? Weil er ein Entlohner oder (weil er) ein Lohnverweigerer ist? Wenn er ein Lohnverweigerer ist, dann spar dir die Mühe! Wenn er aber ein Entlohner ist, dann ruhe nicht! Er fordert den Lohn des Taglöhners (Lev. 19,13) und sollte den Lohn für dein Gebet verweigern!«

Vom öffentlichen kirchlich-liturgischen Gebet spricht Ephräm selten[31]. Von ihm ist offenbar in Hy. de ieiunio 1,9-11 die Rede, im Rahmen des kirchlichen Fastens. Zu diesem fordert der Anfang von 1,11 mit den Worten auf: »Versammelt euch (*knošū*), kommt meine Brüder, laßt uns im Fasten sitzen!« Strophe 9 warnt nun dazu vor dem Bösen, der bestrebt ist, »unsre Erstlingsgaben, unser Gebet und Fasten (durch gleichzeitige Sünden) häßlich zu machen ... Entfernt eure Verschlagenheit aus eurem Fasten, von eurem Psalmen(gesang) schließt den Spott aus! Waschet rein eure Stimmen, euern Mund, von Lüge!« Strophe 10 spricht daran anschließend von der Methode, die der hinterlistige Böse dabei anwendet: »Wen er vom Brot sich enthalten sieht, den sättigt er mit Zorn. Und wer im Gebet steht (*qâ'em ba-ṣlōtâ*), dem reicht er eine andre Sorge[32] und stiehlt (so) heimlich weg aus seinem Mund das Gebet seines Mundes«[33].

Für ein gemeinsames, öffentliches Gebet spricht hier wohl auch schon die Wendung: *qâ'em ba-ṣlōtâ*. Sie kehrt ganz klar in dieser Bedeutung wieder in der folgenden Stelle, deren Echtheit allerdings sehr fraglich ist. Sie findet sich in den von mir als Nachträge in CSCO vol. 363/syr. 159 publizierten Auszügen aus ephrämischen Sermones einer sinaitischen Handschrift, in Auszug VII,53ff. Hier ist von einem Bittgottesdienst um Errettung aus einem Strafgericht folgendermaßen die Rede: »Im Gebet laßt uns

31 In direkter Weise. Indirekt dienen ja die meisten seiner Hymnen dem öffentlichen Gebet im Gottesdienst. Vgl. dazu Hy. de resurr. 2,1f.

32 Wörtlich »etwas für etwas im (sorgenden) Denken«.

33 Ich folge jetzt dem Text der relativ besten Hs B: *men pūmeh ṣlōtâ d-pūmeh*. In meiner Übersetzung zur Textedition zog ich die Variante der späteren liturgischen Handschrift J vor, die statt *men pumēh* ein *men lebbeh* bietet. Damit käme das innerliche Gebet mit ins Spiel, das nach dem aufgezeigten Zusammenhang ausscheidet. Auch würde man dabei folgerichtig ein *men lebbeh ṣlōtâ d-lebbeh* erwarten. Die Variante ist offenbar dadurch entstanden, daß einer das doppelte *pūmeh* korrigieren zu müssen glaubte.

stehen (*nqūm*!) vor dem Hohen, der in der Höhe thront! Und weil er auf die Tiefe (herab)sieht, laßt uns Furcht haben vor ihm, der auf uns schaut! Laßt uns nicht schlaff zusammenkommen (*netkannaš*; vgl. das *knoš* von de ieiun. 1.11!) zu seinem Heiligtum und vor ihm erscheinen!« Es folgt die Mahnung, nicht vom verordneten Gebet weg auf die Straßen zu gehen, um dort zu streiten. Damit kann wohl die »andre Sorge« in Verbindung gebracht werden, die nach de ieiun. 1,9 der Böse dem Betenden gibt, um so »das Gebet des Mundes aus seinem Mund zu stehlen«.

Zuletzt noch einige Stellen, in denen wieder vom innerlichen Gebet die Rede ist, auch wieder in Verbindung mit dem Glauben, aber ohne daß dabei der äußerliche, bekennende Glaube dem innerlichen Gebet gegenübergestellt würde. Hierher gehört der programmatische Satz von Sermo de fide 2,491 ff.: »Zwischen Mensch und Gott gibt es (nur) Glaube und Gebet, daß du seiner Wahrheit glaubest und zu seiner Gottheit betest.« Glaube und Gebet sind hier wohl in gleicher Weise vor allem als innere, seelische Größen zu verstehen. Vom inneren Gebet ist unzweideutig im Prosasermo de Domino Nostro[34] die Rede, das hier mit dem Hinweis auf den Glauben an den allhörenden Gott begründet wird. Das geschieht auf S. 42,15 ff., wo von der Sünderin von Luc. 7 gesagt wird: »Sie hat also, weil sie geglaubt hat, daß er (Christus) die verborgenen Dinge kenne, ihre Gebete ihm in ihrem Herzen dargebracht. Denn der Kenner der verborgenen Dinge ist nicht auf die äußerlichen Lippen angewiesen ... Und weil unser Herr als Gott auf ihre Gedanken (*maḥšbâtâ*) schaute, fragte er sie nicht«. Diese Begründung des innerlichen Gebets findet sich ähnlich auch schon bei Clemens Alexandrinus in strom. VII 43,3 (St. III 32,23): τὰς πολυφώνους γλώσσας οὐκ ἀναμένει ὁ θεὸς ... ἀλλ᾽ ἁπαξαπλῶς ἁπάντων γνωρίζει τὰς νοήσεις (= *maḥšbâtâ*).

In Hy. de fide 20,17 wurde die Aufhebung der Spaltung des Menschen in Seele und Körper als ein Werk des Glaubens und des Gebets hingestellt, dadurch daß das Gebet die Gedanken der (Geist)seele reinigt und der Glaube die »äußeren Sinne« des Körpers. Ganz anders in Hy. de ecclesia 25,14. Hier erscheint der Glaube als der wirksame Überbringer des (Bitt-) gebetes, indem er zugleich die Bitten des Herzens reinigt. Die Strophe lautet: »Alle Bitt(gebete), die der Glaube der Gottheit darbringt, werden angenommen. Denn auf seinen (des Glaubens) Händen gehen die Gelübde und Opfergaben hinüber. Von seinen Händen nämlich verlangt die (göttliche) Maiestät die Früchte zu empfangen. Denn er (der Glaube) reinigt die Bitte des Herzens vom Schmutz der Spaltung des Geistes (*pullâg re'yânâ*)«. Zur Erklärung des Unterschiedes zu de fide 20,17 kann man darauf hinweisen,

34 Ich zitiere Seite und Zeile meiner Ausgabe in CSCO vol. 334/syr. 148.

daß hier nur von den Bittgebeten die Rede ist, deren Erhörung dadurch gesichert wird, daß der Glaube zuvor den Schmutz »der Spaltung des Geistes« entfernt hat, d. h. die Spaltung geht nicht auf die Spaltung des Menschen in Körper und Seele, noch ist es das *lebbâ plīgâ* von Hy. de fide 20,14f., die Spaltung des Herzens und seines Willens in gut und bös. Es liegt vielmehr das *etpallag* = seelisch gespalten sein = zweifeln vor, das wir in Hy. de fide 80,1 angetroffen haben. Übrigens findet sich zu dem *pullâg re'yânâ* der alten und verlässigen Hs. B auch die Variante: *pullag lebbâ* der gleichfalls alten Hs. D. Das führt uns zu der Bibelstelle, die der Strophe de eccl. 25,14 zugrunde liegt. Es ist Matth. 21,21 (Marc. 11,23) mit dem Herrenwort, gesprochen im Anschluß an den verdorrten Feigenbaum: ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε wofür Peš und VS ein *en tehwē bkōn haymânūtâ w-lâ tetpallgūn* bieten. Bei Markus heißt es: (quicumque dixerit huic monti ...) καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ, syr: *w-lâ netpallag b-lebbeh* (VS *b-re'yâneh*) *ellâ nhaymen*. Der Syrer war hier offenbar bestrebt, das griechische *diakrinesthai*, mit der Grundbedeutung »mit sich im Streit liegen«, dann »Bedenken tragen, zweifeln«, wort- und sinngetreu mit seinem *etpallag* wiederzugeben, von dem das *pullâgâ* unsres Zitats stammt. Markus bietet dazu auch noch den damit verbundenen Genitiv. Hier hat nun die Peš in Übereinstimmung mit dem griechischen Text ein *lebbâ* (Herz), während VS ein nur sinnentsprechendes *re'yânâ* (Geist) bietet. Sinnentsprechend ist dies, weil der (menschliche) Geist im Herzen wohnt, nach stoischer Auffassung, die Ephräm gekannt und geteilt hat[35].

Zuletzt sei für das innere Gebet noch eine eigenartige Stelle aus dem Ephräm zugeschriebenen Brief an die Einsiedler angeführt. Der Brief wurde von mir in Sermones IV (CSCO vol. 320/syr. 138) ediert und wird nach Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe zitiert. Hier geht der Verfasser auf S. 34,10ff. (Übersetzung S. 42,21ff.) von der Beschreibung des Adlers in Job 39,27ff. aus und deutet sie auf die Einsiedler. Dabei sieht er in dem Satz: »Und von ihrer Beute nähren sie sich« in der Beute ihre Gebete, »die ihre Nahrung sind«. Sie sind keine leichte, mit List zu fangende Beute. Von ihnen gilt: »Auch das Gebet ist eine große Beute, aber sie wird durch Mühe erjagt, indem einer seinen Geist sammelt (*neknoš re'yâneh*) und seinen umherirrenden Gedanken (*ḥuššâbaw d-pâhēn*) nacheilt und sie in ihm (im Geist) birgt. Dann fällt das Gebet ihm in die Hände und wird gefangen in den Netzen seines Willens«.

Der zentrale Gedanke dieses Zitats ist ephrämisch. Man vergleiche nur dazu den schon angeführten und besprochenen Satz aus Hy. de fide 20,5:

35 Vgl. CSCO subs. 58,14ff. Daß auf diese Weise Herz und Geist vertauschbar werden, zeigt das Ausgangszitat (de eccl. 25,14).

»In der Stille, im Inneren des Geistes (*b-gaw re'yânâ*) sammle sich (*teknoš*) das Gebet, damit es nicht umherirre (*d-lâ tefhē*)«. Von Ephräm weicht aber der zum Schluß auftauchende, über die umherirrenden Gedanken herrschende Wille ab. Denn bei Ephräm stehen, wie zu de fide 20,14ff. erwähnt wurde, Wille(nsentschlüsse) und Gedanken auf gleicher Stufe und sind gegenseitig vertauschbar. Die Frage der Echtheit des Briefes ist natürlich damit noch nicht entschieden. Hier entscheiden umfassendere inhaltliche Gründe[36].

(*Glaube und gute Werke*)

In einem letzten Abschnitt kehren wir noch einmal zum Glauben zurück. Wie schon angemerkt wurde, erscheinen in den Hymnen de fide 16, 25 und 80, aus denen bereits viele Strophen zitiert wurden, neben den zitierten und mit ihnen verbunden, auch noch Strophen, in denen vom Glauben in seinem Verhältnis zu den guten Werken die Rede ist, ein sehr umstrittenes Thema, zu dem schon im Neuen Testament von Paulus und Jakobus gegensätzliche Akzente gesetzt wurden.

In Hy. de fide 16, aus dem Strophe 6 und 12 für den laut bekennenden Glauben herangezogen wurden, sagt Ephräm in der ersten Strophe von seinem Hymnengesang: »Wie sollte, mein Herr, dein Knecht aufhören, dich zu preisen ... wie sollte ich versiegen lassen die süße Flut, die du hervorquellen ließest für meinen Geist, der nach dir dürstet«. Ephräm spricht hier zunächst von seinem hymnischen Lobpreis. An seine Stelle tritt im Folgenden das laute Glaubensbekenntnis. Die Charakterisierung des Lobpreises gilt daher auch schon für den Glauben. Er ist nach dem Zitat eine süße Flut, die Christus strömen läßt, also Geschenk, Gnade, wie die erste Zeile der nächsten Strophe offen sagt: »Mit dem Deinen lobsinge ich dir aus deinem Geschenk (*mawhabtâ* = *dōrea* = *charis*)«. Doch würde offenbar bei Ephräm die Möglichkeit liegen, die Flut versiegen zu lassen, was nicht geschieht, weil er »nach Christus dürstet«. Ein weiterer Umstand kommt in den Strophen 2-4 zur Geltung. Das Gnadengeschenk soll im Empfänger wachsen, Früchte bringen für ihn und durch ihn für andere. Dieses Wachsen geschieht zunächst auch wieder durch Christus, den *mawreb kul*, »den, der alles wachsen läßt«. Ephräm sagt hier in Strophe 3: »*gu'lân(ī) nerbē b-sīmâtayk* = das (mir von dir, Christus) anvertraute Gut möge in deinen Schätzen wachsen!«[37]. Das ist der Gebetswunsch Ephräms. Es gibt aber auch nach Strophe 4: »*ṭâlōmē da-nsab(ū) wa-ṭlam(ū) âf kâm(ū)* = Undankbare, die empfingen ohne

36 Vgl. dazu die Einleitung zur Übersetzung in syr. 149, VIIf.

37 Das syr. *gu'lânâ* hat die Peš in 2 Tim. 1,12 u. 1.14 für das paulinische *parathēkē* (in 1 Tim. 6,20 wird es vom Syr. durch das Verb umschrieben), das Paulus mit dem Verb »bewahren« (*phylassein*) verbindet.

zu danken und (das Empfangene) vergruben«. Nachdem dann hier Strophe 5 noch von Kühnheit und Verwegenheit dem Schatz des gütigen Gottes gegenüber sprach, geht Strophe 6 zum Glauben über. Auch er erscheint nach dem ganzen Zusammenhang als Geschenk des Herrn, das Ephräm als Opfergabe dem Herrn zurückgibt. Letzteres zeigt, daß hier von dem liturgischen lauten Glaubensbekenntnis die Rede ist. Dazu sagt nun Ephräm noch: »Nackt habe ich ihn (dir) aufgeopfert, *d-lâ dubbârē* = ohne die (vom Glauben geforderten guten) Sitten = ohne die guten Werke«. Wenn dann anschließend Ephräm bittet: »Er (der nackte Glaube) möge, mein Herr, aus dir (aus) dem Deinen[38] reich werden«, so ist offenbar mit dem Reichwerden das Gewinnen der *dubbârē*, des dem Glauben entsprechenden Lebenswandels, der guten Werke, gemeint. Hervorzuheben ist hier vor allem auch noch der Umstand, daß der nackte Glaube ohne die Werke ein Gott wohlgefälliges Opfer sein kann, also wohl kaum schon in diesem Zustand als »tot« zu charakterisieren ist, wie das in einer späteren Stelle geschehen wird.

Die anschließenden zwei Strophen (6 und 7) bringen für das Reichwerden des Glaubens in uns durch Christus zwei Bilder. Das erste: ein Kaufmann, der einem König eine Perle anbietet; der König nimmt sie an und erhöht sie durch ihre Einfügung in seine Krone: »wie sehr wird also, mein Herr, der Glaube durch dich erhöht werden!« Das zweite Bild: ein Winzer, der seinem Herrn »die nackte Frucht« übergibt. Der Herr freut sich und schenkt ihm ein neues Kleid.

Bis jetzt war auch beim Glauben nur von ihm als einem Geschenk, als Gnade, die Rede, sowohl beim nackten wie bei dem mit Werken bekleideten. Doch tritt hier in den folgenden Strophen indirekt eine Eigentätigkeit, eine Schuld des Menschen in Erscheinung. So gesteht Ephräm in Strophe 9, daß in ihm der Glaube klein wurde, wozu es dann in Strophe 10 heißt: »Wenn wir schon dem Glauben als Undankbare, syr: *a(y)k ṭâlomē* (sic! vgl. oben Strophe 4), nicht(s) aus dem Seinen (hinzu)gaben (offenbar die guten Werke), dann beraube ihn nicht auch des Seinen! Wenn er schon in uns nicht wuchs, dann möge er nicht in uns klein werden!« Was dieses Kleinwerden des Glaubens bedeutet, geht aus den anschließenden Schlußstrophen hervor, die schon besprochen wurden (Strophen 11-13), wo davon die Rede ist, daß »in dieser (unsrer) Zeit viele aus Furcht (vor den über die Staatsgewalt verfügenden Arianern) ihren Glauben unter die Decke des Schweigens gesteckt haben«.

38 In der syr. Wendung *menâk dīlâk* wird *dīlâk* für gewöhnlich nur als Verstärkung des Pron. pers. genommen; vgl. Nöldeke, Grammatik § 225 B. Hier scheint es seine eigne Bedeutung beizubehalten. Vgl. das *b-dīlâk*, mit dem Strophe 2 beginnt.

Der 25. Hymnus de fide handelt, wie schon gesagt wurde, durchgängig von dem Geschenk Christi, von seiner Gnade, welche die Grundlage von allem schafft aber ohne die menschliche Freiheit auszuschließen, weder bei der Annahme noch beim Wachsen der Gabe. Das spricht hier Ephräm selber offen aus, indem er in Strophe 3 sagt: »Lob sei deinem Geschenk, das im Mund der Redenden spricht, ohne ihre (der Redenden) Freiheit mit seiner Beredsamkeit zu rauben. Der Mund verfügt über beides zugleich: mit dem Seinen wendet er sich der Gabe zu, mit dem Seinen mehrt er sie«[39].

Der Glaube erscheint in Hy. de fide 25 nur einmal und zwar nur indirekt in dem *šrârâ* der 17. Strophe, das wir in Hy. de fide 80,2f. zusammen mit seinem Synonym *quštâ* kennen gelernt haben, wo es für die Wahrheit Christi steht, die den Ursprung und das Objekt des Glaubens bildet und daher diesen Glauben in der zitierten Stelle ablösen und weiterführen konnte. Hy. de fide 25,17 lautet: »Auch das ist (ein Bild), daß er nämlich sein Geld[40] den Kaufleuten gab. Uns zeigte er (damit), daß es ohne sein Kapital keinen Handels(gewinn) gibt, (ebenso) wie es hinwieder auch ohne die gepriesene Gabe der Wahrheit (*da-šrârâ*) (keinen Handelsgewinn für den Himmel gibt, d. h. verdienstvolle Werke)«. Als Beleg für die erklärende Ergänzung kann ich auf Hy. de fide 80,8 vorverweisen, eine Stelle die gleich im Folgenden zitiert und erklärt wird.

Von diesem 80. Hymnus de fide wurden schon die ersten drei Strophen übersetzt und ausführlich erklärt. Hier bleiben die anschließenden Strophen 4-6 zunächst in Übereinstimmung mit den vorangehenden beim Glauben allein, als einer zweiten lebenspendenden Seele und bringen dafür die schon erwähnten Schriftstellen. Strophe 4 warnt dazu, jene wunderbare Zusammenfügung des Glaubens als einer zweiten Seele mit der menschlichen Seele aufzulösen: »und nicht soll der Glaube aus unsrer Seele schwinden, damit wir nicht insgeheim Tote werden, von denen der Lebendige gesagt hat: laß die Toten ihre Toten begraben! (Matth. 8,22)«.

Strophe 5 ändert das Bild, indem für die (zweite) Seele die Luft eintritt, »die Seele des Weltalls, der Lebensatem, der den Körper belebt. Und wer es wagt, (diesen) lebendigen Fluß von sich abzuschneiden, der ist ein sichtbarer Toter. (Und) wer von sich abschnitt das Wort der Wahrheit, dessen Seele ist ein unsichtbarer Leichnam«. Der Schluß des Zitats ist wieder ganz

39 Die Übersetzung hängt ganz von der Punktierung der Pronomina suffixa ab. Ich lese: *b-dīleh ... bâh* und *b-dīleh ... lâh*. Hs B will auch in *dylh* das Femininum. Dann käme aber kaum mehr die Freiheit und Eigentätigkeit des Menschen zum Ausdruck. Man könnte höchstens das *bē* rein lokal fassen.

40 Syr. *kespâ* (Silber), das Peš und VS in Matth. 25,18 für das gr. *argyrion* (lat. pecunia) haben in dem Satz von dem faulen Knecht, der das Geld seines Herrn vergrub. Offenbar geht Ephräm von dieser Stelle aus.

das Bild der ersten drei Strophen. Denn das Wort der Wahrheit trat schon in der dritten Strophe für den Glauben ein.

Strophe 6 geht von der zweiten Bibelstelle aus, die Ephräm in diesem Zusammenhang bringt, von Ez. 18,32. Von der Wahrheit und damit auch vom Glauben ist hier dann nicht mehr die Rede. An seine Stelle tritt die Liebe. Die Strophe lautet: »Nicht will ich den Tod des Toten, bezeugt der Lebendige, jener Allbelebende. So schwur jener Wahre, der nicht lügt. Der Quell des Lebens offenbarte seinen Willen und goß aus seine Liebe; denn er dürstet sehr danach, unseren Tod zu töten«.

Erst Strophe 7 erweitert nun das Thema des Glaubens durch die Hereinnahme der Werke, was zu ganz neuen Bildern führt. Die Strophe beginnt mit der zu erwartenden dritten Bibelstelle (Hab. 2,4 = Rom. 1,17 u. ö.): »Die Schrift hat (es) besiegelt, daß der Gerechte aus dem Glauben leben kann. Sie hat die Wahrheit (*šrârâ*) wie zu einem schönen Baum[41] gemacht und hat die *dubbârē* (die guten Sitten, die guten Werke) genommen und wie Früchte an den Glauben gehängt, an den Zweig der Wahrheit (*quštâ*)«. Ein neues Bild, das Ephräm der Schrift zuschreibt, offenbar im Hinblick auf Matth. 7,17f., auf das Herrenwort vom Baum und seiner Frucht. Dabei deutet er den Baum auf die in Christus geoffenbarte Wahrheit und den Zweig des Baumes auf den damit in engster Verbindung stehenden Glauben. Und die Früchte an dem Zweig besagen die *dubbârē*, die guten Werke, ähnlich wie in Hy. de fide 25,17 der aus dem den Kaufleuten geschenkten Kapital erzielte Gewinn auf die guten Werke zu deuten war. Im letzteren Fall war das Bemühen der Kaufleute noch mit zu ergänzen. Im Bild des Baumes aber liegt bekanntlich die Gefahr, daß der gute wie der böse Baum naturnotwendig seine guten bzw. bösen Früchte hervorbringt, was vor allem von den Manichäern für ihre Lehre ausgenützt wurde. Nun hat Ephräm gerade im Kampf gegen die Manichäer aufs schärfste betont, daß das sittlich Böse und damit auch das sittlich Gute ausschließlich im freien Willen des Menschen wurzelt. Sein Abweichen von einer manichäischen Deutung des Bildes verrät sich schon darin, daß nach seinen Worten nicht der Baum selber seine Zweige mit den Früchten behängt, sondern die Schrift an dem Zweig des Baumes die guten Werke wie Früchte hängen läßt.

Damit nicht genug. Denn auf das Bild von Baum und Frucht folgt in der anschließenden 8. Strophe ein neues Bild, das in die gegenteilige Richtung weist und zu einer Überbewertung der Rolle des Menschen, seines Geistes, führen könnte. Die Strophe lautet: »In einem sichtbaren Bild (*ṭupsâ*) sollst du unsichtbare Dinge sehen wie mit Augen: der Körper ist wie ein

41 Syr. steht zunächst nur *ʿeqqârâ* = radix, Wurzelstock. Dieses steht aber bei Ephräm nicht selten mit den Früchten verbunden unzweideutig für Baum schlechthin; vgl. die Belegstellen in *Ephräms Polemik gegen Mani und Manichäer* in CSCO subs. 55, S. 34.

Kaufmann auf Güter angewiesen und auch der Geist (des Menschen: *re'yânâ*) möge seine Schätze sammeln wie ein Seemann, für den Glauben, das Schiff des Lebens!« Nach den einleitenden Worten will also das komplizierte Bild zeigen: wie der sichtbare Mensch (= Körper) auf den Erwerb sichtbarer Güter angewiesen ist und darin dem Kaufmann gleicht, so ist auch der seelisch-geistige Mensch auf seine unsichtbaren Schätze angewiesen, die er wie ein Seehandel treibender Kaufmann auf das Schiff des Glaubens laden soll. Diese unsichtbaren Schätze sind offenbar die *dubbârē* des vorangehenden Bildes, die guten Werke. Wenn dabei auch der Glaube zu einem bloßen Transportmittel degradiert zu werden scheint, so wahrt doch das Bild vom Glauben als dem Schiff des Lebens seine entscheidende Rolle. Denn es besagt, daß der Glaube zum ewigen Leben, zum Paradies, hinüberträgt und nur darüber hinaus auch mit guten Werken beladen werden muß. Man vergleiche dazu Sermo de fide 4,71 f., wo Ephräm davor warnt, das große Meer der Gottheit erforschen zu wollen: »wo eine einzige Woge dich fortreißen und an eine Klippe schleudern kann. Es genügt für dich, Ohnmächtiger, daß du in einem Schiff Handel treibst«, d.h. der Mensch soll nicht den Glauben erforschen wollen, sondern nach ihm leben in guten Werken. Und in Hy. de virg. 39,2 spricht Ephräm negativ von den »Schiffen der Seele«, die »in den Wogen der Bosheiten ihre Schätze verloren, im Meer der Häßlichkeiten«.

Strophe 9 bringt ein drittes und letztes Bild, in dem als neuer Zug gegenüber den beiden vorangehenden die Notwendigkeit der *dubbârē* ganz scharf zum Ausdruck kommt. Ephräm geht dabei wieder wie in der ersten Strophe des Hymnus vom Körper und der den Körper belebenden Seele aus, ohne aber dann ausdrücklich den Glauben eine zweite Seele zu nennen, obwohl sachlich der gleiche Gedanke vorliegt. Die Strophe lautet: »Und obwohl der Körper durch die Lebenskraft der Seele steht (= lebt), steht (lebt) er auch durch das Brot. Und auch die Seele, obwohl sie (aus sich) lebendig ist, ohne *dubbârē* (gute Werke) ist sie auch nicht lebendig (tot). Denn mit Hilfe des Glaubens kann sie das (göttliche) Leben (der Gnade) haben. Die Schriften bezeugen (das)«. Mit andren Worten: wie der Körper in erster Linie sein Leben der Seele verdankt, ist er hierin doch auch von der körperlichen Speise abhängig. Ähnlich hat die Seele ihr Leben zunächst aus sich selber, sie ist aber in Bezug auf das (übernatürliche) Leben, das sie dem Glauben verdankt, auch auf die (körperlichen) Werke angewiesen. Setzt man hier das Bild vom Glauben als einer zweiten Seele ein, dann ergibt sich, daß diese zweite Seele, der Glaube, wenn ihr die guten Werke fehlen[42], nicht lebendig, d.h. tot ist.

42 In der Variante der Hs C, die für *da-b-'udrânâ* »mit Hilfe« (des Glaubens) ein *da-b-su'rânē d-haymânūtâ* bietet, werden die (guten) »Werke« des Glaubens unmittelbar mit dem Glauben als der zweiten Seele gleichgesetzt.

Damit sind wir ganz in die Nähe der Lehre des Jakobusbriefes gekommen, der in Kap. 2,17 offen sagt: »Der Glaube ist ohne die Werke für sich allein tot (*mītâ*)« und in 2,26 dazu auch das Beispiel von Körper und Seele bringt, aber ohne die ephrämische Unterscheidung der zwei Seelen, mit den Worten: »Wie der Körper ohne die *rūḥâ* (gr. *pneuma*, hier gleich Seele) tot ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke tot«.

Was aber nun trotzdem Ephräm von dieser radikalen Aussage des Jakobusbriefes trennt, um das aufzuzeigen, kann man auf Hy. de fide 16,6 zurückverweisen, wo Ephräm, wie schon hervorgehoben wurde, dem Herrn als (wohlgefälliges) Opfer seinen Glauben nackt, d. h. ohne die guten Werke darbringt. Dieser Glaube ohne die Werke ist also sicher nicht schon völlig tot und wertlos, wie das der Jakobusbrief sagt. Ferner hat die erste Strophe des 80. Hymnus de fide den Tod des Glaubens auf das Zweifeln und Leugnen zurückgeführt. Und die anschließenden Strophen 2 und 3 verbinden den Glauben ohne Erwähnung der Werke aufs engste mit der lebenspendenden Wahrheit, die als Offenbarung vom Vater ausgehend im Wirken des Sohnes und des Geistes den Menschen auf die Stufe der Engel erhebt uns seine wahre Gottesebenbildlichkeit begründet.

SEBASTIAN P. BROCK

# The Homily by Marutha of Tagrit on the Blessing of the Waters at Epiphany

Two homilies attributed to a Marutha survive : one of these, on New Sunday, was edited by Kmosko[1] and attributed by himself hesitatingly to Marutha of Martyropolis, while the other, on the Epiphany waters (edited below), must belong (provided the attribution is correct) to Marutha of Tagrit[2] (died 649). Kmosko devoted a brief paragraph (pp. 388-9) to the homily on Epiphany, whose *graecizans stilus*, *tortuosa sermonis prolixitas*, *termini denique theologici* led him to think that the piece might well be from the pen of Marutha, metropolitan of Tagrit. That the work, at the very earliest, dates from the mid sixth century is made absolutely certain by the discovery that the author quotes both Severus' Homily 85 (on 2 Kings 2:19-22) and Jacob of Serugh's Homily 164 (on Ezekiel 47)[4]. Although the Life of Marutha of Tagrit, by Denḥa, does not mention the present homily among his writings[5], it does indicate that he had a special interest in liturgical matters[6], and there would appear to be no good reasons to doubt that the author of our homily is indeed Marutha of Tagrit : an extract from the homily in the Catena of the monk Severus (completed 861) is specifically attributed to 'Marutha the metropolitan', and it is significant that the version of the patriarch Severus' homilies which our author quotes is the anonymous sixth-century one (sometimes attributed by modern scholars to Paul of Kallinikos), and not Jacob of Edessa's subsequent revision[7].

1 In OrChr 3 (1903), pp. 384-415.

2 Baumstark, p. 245; I. E. Barsaum, *Al-lu`lu` al-manṯūr*,2nd ed., Aleppo, 1956, pp. 349-50 (= pp. 280-1 of first edition, reprinted Baghdad, 1976); I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 2nd ed., Rome, 1965, p. 175; F. Nau in *PO* 3, pp. 52-6.

3 *PO* 23, pp. 25-38. Only Jacob of Edessa's revised translation is printed here; this is not, however, the version quoted by our author (see below).

4 Ed. Bedjan, V pp. 430-447.

5 *PO* 3, p. 92; cp Nau's introduction, p. 55.

6 *PO* 3, pp. 74, 77. Since the Church of the East, alone of the oriental traditions, does not have this particular rite, Marutha's interest in it could have been promoted by polemical considerations. Note that Denḥa specifically mentions that Marutha was particularly concerned with lectionary matters (p. 77).

7 The anonymous sixth-century translation has not been published, but is preserved in Vat. syr. 142 (on which see M. Brière in *PO* 29, pp. 21-6). If this anonymous version is indeed

The contents of the homily, which was clearly delivered at the service of the blessing of the waters on the night of Epiphany, can best be outlined in schematic form :

**1** *Introduction* : God's reason for employing types in the Old Testament.
**2-15** *Types in the Law* : the Exodus narrative
**2-3** summary of the biblical narrative (crossing of the Red Sea, water of Mara, springs of Elim, Exodus 12 and 15);
**4-14** typological exposition, with excursus (**7-8**) on the devil.
**16-20** *Types in the Prophets* (i) : Elisha and the water of Jericho (2 Kings 2:19-21)[8]
**16** summary of the biblical narrative;
**17-20** typological exposition.
**21-33** *Types in the Prophets* (ii) : the torrent issuing from the Temple (Ezekiel 47)[9]
**21** introduction;
**22-32** summary and typological exposition;
**33** Isaiah's prophecy (Isaiah 12:3).
**34** *Paul's words* (Titus 3:4-7).
**35-39** *Conclusion* : the present rite of blessing the water on the night of Epiphany.

Marutha's homily is of interest from a number of different points of view : its detailed application of traditional typological exegesis, and the way in which it handles its two main sources, Severus and Jacob of Serugh; the puzzling quotation in **6**, which has its roots in an early Jewish midrash associating the cloud of Exodus with that of Isaiah 4:5-6; and, last but not least, the evidence which it provides for the lections read at the Blessing of the water on the night of Epiphany, seeing that the homily constitutes an important early witness to the developed form of this rite known to the various eastern Christian Churches to-day.

John Chrysostom already alludes to the blessing of the water on the Eve of Epiphany in his homily on the baptism of Christ[10], but little is known about the early structure of the rite[11] although some important details about its main prayers and their historical development are given by Jacob

by Paul of Kallinikos, it could be of significance that Marutha spent ten years at the famous monastery of Mar Zakkay, near Kallinikos (*PO* 3, p. 70).

8 For this part Marutha draws heavily on Severus, Homily 85.

9 Here Marutha draws on Jacob of Serugh, Homily 164.

10 *PG* 49, col. 366.

11 See P. de Puniet in *DACL* 2, cols 698-708; also E. Theodorou and G. G. Bekatoros in Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία I, cols 223-30.

of Edessa (writing perhaps about half a century later than Marutha) in his Letter to Addai[12]. It is interesting to learn that even in Jacob's day the rite was not yet known in Egypt.

A number of comparatively early manuscripts (tenth century onwards) containing the Syrian Orthodox service for the Blessing of the water at Epiphany survive, and two of these, representing a short and a long recension, were edited by E. A. W. Budge in the collection of (mainly) oriental texts entitled *The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany*, put together by John, Marquess of Bute (London, 1901)[13]. The short form (Budge, pp. 65-78, taken from British Library Add. 14495) does not give details of the lections employed, but the longer text (Budge, pp. 79-101, from Add. 14499) specifies as Old Testament lections precisely those texts commented upon by Marutha : Ex. 15:22-25, 2 Kings 2:19-22, Ezek. 47:1-12, Is. 11:11-12:6[14]. For the Gospel this same manuscript gives John 4:5-24 (the Samaritan woman at the well), which is specifically alluded to by Marutha in **36** ("just as Christ told the Samaritan woman (in the lection) you have just heard"). Although the longer service in Add. 14499 may represent Jacob of Edessa's revised translation (from Greek) of the service[15], it is clear from Jacob's letter to Addai that the rite was already by his time long established in Syria, and it thus seems likely that the lections found in Add. 14499 were already in use in Marutha's day.

In his *Monumenta Syriaca ex Romanis Codicibus Collecta* II[16], Zingerle published two excerpts attributed to Marutha which are to be found in the *Catena Severi* (Vat. syr. 103); as Baumstark already noted[17], the first of these comes from our homily : the extract represents a somewhat abbreviated quotation of **9-13**.

12 Incorporated into the Pontifical of Michael the Syrian (Vat, syr. 51) and translated into Latin by J. M. Vosté, *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Occidentalium id est Antiochiae*, Rome, 1942, pp. 358-60. I use, however, the text in B. L. Add. 14715, ff. 170a-173a; part of the text is given by C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig, 1886, pp. 18-9 (text), 43 (translation), 182-3 (comment), and in A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition* I (CSCO Scr.Syri 161-2), texts 46-7.

13 Compare the description of the contents of B. L. Add. 14494 in G. Khouri-Sarkis and A. du Boulay, "La bénédiction de l'eau, la nuit de l'Épiphanie, dans le rite syrien d'Antioche", OrSyr 4 (1959), pp. 211-32 (esp. 220-24).

14 The Greek, Coptic and Maronite services all have a different selection (for the Maronite, see the French translation by J. M. Sauget in OrSyr 4 (1959), p. 341).

15 See Budge's remarks, p. vii (cp Baumstark, p. 253 n. 3).

16 Oeniponti, 1878, p. 12 (introduction), p. 32 (text). The second excerpt is on Matt. 26:6-14 and the question of how many times Christ was anointed.

17 Baumstark, p. 245, n. 3.

*The present edition and translation*

Marutha's homily on the blessing of the water at Epiphany is preserved complete in a single manuscript, British Library Add. 17267, (ff. 17b-20a), of the thirteenth century. In the edition below I have corrected the text in a few places, but in every case[18] the reading of the manuscript is given in a footnote; the apparatus also gives the variants of the excerpt quoted in the *Catena Severi* (this contains **9**, **10** (beginning to *nsb*), **11** (beginning to *dlšmy*ʾ), **12**, **13** (beginning to *dʿdtʾ*)).

An individual scribal feature of the manuscript is the frequent use of a short dash to denote a heavy break in the sense (in several cases, but not all, these correspond to the ends of my paragraphs); these have not been reproduced. A few orthographical features may be noted: *seyame* are frequently absent from ܟܝܡ and sporadically from a few other forms (e.g. **34**, ܡܫܬܝ; likewise the point above the 3rd fem. sing. suffix is quite often omitted. In all such cases the standard orthography has tacitly been adopted wherever the context rules out the possibility that a true variant is involved. The perfect ending of 3rd fem. plur. is in *-y* (as normal in West Syrian manuscripts of this period), but in **34** the older form without *-y* is preserved; on this matter I have reproduced the practice of the manuscript, even though the forms in *-y* are not likely to go back to Marutha. Abbreviations (rare in the manuscript) have been resolved[19]. Among proper names the following spellings may be noted: ܐܪܡܐ, ܡܪܘܬܐ.

In the translation verbal quotations from the Peshitta[20] have been italicized on their first occurrence and double quotation marks are employed for direct citations of Jacob of Serugh[21]. Words added in the translation for the sake of the sense are bracketed.

*Text*, B.L. Add. 17267.

18 With the exception of abbreviations and the orthographic features mentioned in the next paragraph.

19 The reading of the manuscript is only given in the apparatus when there is some uncertainty about the resolution (in **6**, for which see the commentary).

20 All Marutha's quotations are based on the Peshitta.

21 Since the anonymous sixth-century version of Severus' homilies has not been published it has not been possible to do this for the quotations of Severus as well; for their extent, see the commentary.

17b

18a

3

2 [a] *ms* [illegible] — [b] *ms* [illegible] — [c] *ms* [illegible] — [d] *ms* [illegible].

3 [a] *ms* [illegible].

[illegible]

4 [illegible]

[illegible]

5 [illegible]

[illegible]

6 [illegible]

[illegible]

7 [illegible]

[illegible]

8 [illegible]

[illegible]

6 [a] *ms* [illegible]; see commentary — [b] sic ms.

9 ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ ܡܢ ܐܝܟܢܐ [a] ܕܢܗܘܐ ܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ [b]
ܕܫܡܝܐ : ܕܡܫܝܚܐ [c] ܕܢܗܘܢ [d] : ܡܠܟܐ
ܕܢܗܘܐ : ܡܢ ܟܠ [e] ܡܠܬܐ [f] ܕܡܫܝܚ ܢܦܫܝ. ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ.
ܕܡܫܝܚ ܡܠܟܐ ܕܫܡܝܐ [g] : ܘܠܐ ܕܢܗܘܢ * ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ, 18b
ܕܡܢ ܐܢܬܘܢ [h] ܕܢܗܘܢ.

10 ܐܝܟ ܡܢ ܠܚܕܐ : ܡܫܝܚܐ ܕܐܦܝܦܢܝܐ [a] ܕܢܗܘܐ ܫܘܬܦ.
ܠܡܢ ܡܚܝܠ ܡܫܬܦܢ ܕܢܗܘܐ ܥܡܗ ܕܢܗܘ [b] ܡܢ ܚܝܠܐ
ܡܢ. ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܐܝܟ ܐܠܦܐ ܕܡܫܬܦܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ [c].

11 ܐܠܦ ܫܢܬ [a] ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܬܡܫ ܡܫܝܚܐ : ܕܢܗܘ,
ܡܢ ܡܢܗ ܕܢܗܘܐ ܚܝܐ ܕܢ. ܡܢܝ ܕܢܗܘܐ ܡܢ ܡܠܟ ܐܝܟ ܕܢ
ܠܠܚܕܘܬܐ, : ܡܢܗ ܢܐܠ ܕܢ ܡܠܟ ܐܝܟ ܠܡܠܟ ܕܢܗܘ.

12 ܚܝ ܕܢܗܘ ܡܫܝܚ ܡܠܟ ܕܢܗܘ ܡܫܝܚ [a]
ܡܢ ܡܢ, [b] : ܡܫܝܚܐ ܕܢܗܘ [c] ܡܫܝܚ ܕܢܗܘ. ܡܢ
: [d] ܕܢܗܘ ܐܝܟ ܠܡܫܝܚ ܡܠܟ ܕܢ ܡܠܟ : ܡܫܝܚ ܕܢ
ܡܢ ܡ [e] ܠܡܠܟ ܕܢ ܡܢ. ܡܢ ܚܝ ܕܢܗܘ [f] ܡܫܝܚ ܕܢ
ܡܢ ܢܐܠ ܕ ܡܫܝܚ ܕܢ [g] ܕ.

13 ܡܠܟ ܕ ܡܫܝܚ ܡܢ : ܡܫܝܚ ܕܢܗܘ ܕܢ ܕܢ ܕ.

14 ܐܠܦ ܕ ܡܢ ܡܢ ܕܢ ܡܫܝܚ ܡܢ ܡܫܝܚ
ܕܢ ܡ. ܡ ܕܢ ܡ ܕܢ ܡ ܕ. ܡ
ܡ ܕ ܡ ܡ ܡ

ܘܢܦܠܘ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܐܒܝܗܘܢ ܕܫܡܝܐ ܗܘ ܕܡܠܟܘܬܐ
ܕܫܡܝܐ ܗܘ ܕܡܫܬܠܛ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܐܢܫܐ ܘܠܡܢ ܕܨܒܐ
ܢܬܠܗ ܠܡܢ ܕܨܒܐ ܐܦ ܫܦܠܐ ܕܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ
ܘܐܦ ܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ
ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ
ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ
ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ
ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ
ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ ܒܗ ܕܐܢܫܐ ܘܠܒܪ ܐܢܫܐ ܢܩܝܡ ܠܗ
ܒܗ

ܡܫܬܐ ܕܡܝܐ ܕܥܡܕܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚ ܠܡܫܝܚ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܫܝܚ

23 ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝܐ. ܐܝܟܐ ܡܐܢܘ ܕܢܗܘܐ ܠܗ
ܫܘܪܝܐ ܕܥܠ ܥܡܐ ܫܪܝܐ ܒܫܘܡܐ. ܠܡܢܘ ܕܢܬܝ ܠܝ :
ܡܠܟܐ ܕܡܠܝܐ ܕܚܕܝܠܗ. ܚܕܐ ܡܢ ܫܘܡܐ ܕܫܡܝܐ ܕܫܡܝ
ܠܠܡ ܐܝܟܐ ܕܫܘܬܐ. ܡܢ, ܕܢܬ ܕܢܬܝ ܡܢ ܫܘܡܐ ܕܫܡܝ
ܘܫܠܝܚܝ : ܡܠܐ ܕܩܝܢܐ ܐܚܝܢܐ ܐܢܫܐ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ
ܐܬܪܝ[a] ܠܝ. ܡܢ, ܕܫܡܝ ܕܠܡܐ ܡܠܐ ܐܢܐ ܕܫܡܝ ܠܫܘܬܐ
ܫܡܝ : ܕܫܡܝ ܡܫܬܡܫܐ ܕܫܡܝ : ܡܠܐ ܐܢܐ ܕܫܡܝ
ܠܫܡܝܢ : ܐܡܪܝ ܕܐܝܟ ܕܫܡܝ ܠܗ ܕܡܗ. ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ
ܠܐ ܫܡܝܢ.

24 ܡ; ܕܡ ܕܠܡܐ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ. ܡܢܐ ܡܢ ܕܫܡܝ ܕܠܡ
ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ : ܐܠܐ ܕܐ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ ܕܠܡ :
ܕܫ. ܐܝܟ ܕܫܡܝ ܕܫ ܠܗ ܕܫܡܝ ܕܫܡܝ ܕܠܡ ܕܫܡܝ : ܕܫ
ܕܫ. ܐܝܟ ܕܫ ܠܡ ܕܫ ܕܫ : ܕܫ. ܐ ܠ ܕܫ ܕܫ ܕܫ :
ܕܫ ܕ ܕ ܕ

28 ܐܡܝܢܐ ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܡܪܝ ܫܠܝܡܘܢ ܚܟܝܡܐ. ܐܦܠܘ ܕܟܠܗ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ.

29 ܐܡܝܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ, ܡܪܝ ܡܪܝ ܕܐܬܝ ܠܡܫܕܐ ܠܡܬܚܝܠ. ܕܐܦ ܠܐ ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ ܐܝܬ ܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܠܡܬܚܝܠ ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ.

30 ܡܬܚܙܝܢ ܐܝܟ ܡܬܚܠܛܝܢ, ܠܐ ܒܡܝܐ ܐܠܐ. ܐܦ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ. ܒܡܐ; ܒܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܚܝܠܐ. ܒܚܕܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ ܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ ܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ. ܐܦ ܡܢ ܕܚܝܐ ܒܡܝ ܡܕܝ ܐܬܝ ܠܡܫܕܐ, ܡܬܚܠܛܝܢ ܒܗ. ܐܦ ܡܢ ܕܡܝܬܐ ܒܡܝ ܡܕܝ ܐܬܝ ܠܡܫܕܐ, ܡܬܚܝܢ ܒܗ ܡܢ ܡܝܬܐ.

31 ܐܦ ܡܢ ܕܚܛܝܐ ܡܠܐ ܠܐ ܐܦܠ ܚܛܝܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܡܢ ܡܝ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ ܚܛܝܬܐ ܡܬܚܠܛ ܡܢ ܡܝ ܕܡܥܡܕܐ ܒܗ. ܒܡܐ; ܐܬܝܬ ܡܫܝܚܐ ܕܢܦܠ ܡܢ ܚܛܝܬܐ. ܐܦ ܡܢ ܕܡܝ ܡܕܝ ܐܬܝ ܠܡܫܕܐ ܡܬܚܠܛ ܡܢ ܚܛܝܬܐ.

32 ܐܡܝܢܐ ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܡܪܝ ܫܠܝܡܘܢ ܚܟܝܡܐ: ܐܦܠܘ ܕܟܠܗ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܒܡܐ; ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ ܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܢ ܡܝ ܕܡܥܡܕܐ

20[a] ܗܘܝ ܡܬܬܩܢ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕ

μέν 15, 34.
νόμος 1, 2, 8, 14, 15, 34.
οὐσία 20.
πρόσωπον 6.
τύπος 1, 3-6, 8-10, 12, 14, 17, 18, 24.
(τύπος) ܐܝܬܘܬܐ 19.

*Translation*

Next, the reason for the blessing of the waters on the night of Epiphany, by the holy Mar Marutha.

**1.** When God desired to bring us to the faith of baptism, all that was to take place at the end of time was, as it were, pictorially delineated in a type beforehand, lest the great novelty, once it had come undisputably, should prove harmful in (the eyes of) many to the potency of faith. What was this that was (thus) marked out? Baptism was to be illuminated as having great potency, as a great gift that is totally free, one which cleanses away, and which is performed for the sake of salvation (*lit.* life). As it were pictorially there were marked out beforehand those who cleansed the body's (real) wounds and those non-existent impurities which were only supposed to be real because of the Law. For how all these things in the Law were once performed by Moses for Israel we can of necessity see.

**2.** For once the Israelites had left the land of Egypt and escaped that hard slavery, justly receiving the reward for their labours out of the wealth of the Egyptians[22], then they crossed the sea as though on dry land, and beheld Pharaoh and his army, who were chasing after them, drowned by the sea along with the horses and chariots[23]. Then, in accordance with the just measures and unknowable judgements of God who thereby punishes wrongdoers at the time He (best) knows, using buffetings appropriate to their sins, He seeks to instruct them by means of a little adversity and bring upon them an educational testing. So they travelled *for three days in the desert without finding water* to drink, and then, burning with fierce thirst, they came upon the bitter waters of *Morat* (Mara), whereupon they complained *to Moses*, saying '*What shall we drink?*' *Thereupon the Lord showed him a piece of wood, which he threw into the water and it became sweet. There He instructed him in laws and judgements*[24].

22 Ex. 12:35-6.
23 Ex. 14:22-3.
24 Ex. 15:22-5.

**3**. *Then they came to Elim where there were twelve springs of water and seventy palms; there they set up camp by the water*[25].

What are we to understand from all this? Everything that took place with reference to these people was a type, as the Apostle confirms when he says '*All this took place and was written down as a type for us, for our education, seeing that the end of* time *has arrived for us*'[26].

**4.** For Egypt, from whose harsh slavery the Israelites were liberated, is a type for sin, from which we have been liberated.

**5.** Pharaoh (corresponds to) the devil, while the sea, which was divided before them and over which they crossed as if on dry land while Pharaoh and all his troops were drowned, is a type for baptism, which we pass through, as though a sea, while it drowns the devil who is pursuing us like Pharaoh and his troops.

**6.** Scripture testifies to us when it says[27] 'The cloud, which overshadowed them by day lest their bodies be harmed by the violence of the sun', is a type of the Holy Spirit whom all the faithful receive from baptism, and who preserves them continually from the violence of the devil's temptations. For we find scripture naming the devil 'the sun' in may places; thus David said[28] '*By day the sun shall not harm you*', and Solomon, impersonating the pure soul of Adam, said in the Song of Songs as follows[29], 'Do not look upon me *for I am black, since the sun has blackened me*. I was not (always) thus, but the sun has blackened me'.

**7.** Christ confirms these men's words when he said in the parable[30] '*Behold the sower went out to sow his seed, and as he sowed, some fell on rock* where *there was no moisture*, and once it had sprouted a little it quickly *withered* as a result of the sun shining upon it', that is to say, temptation from the devil.

**8.** It was the same with the bitter water of Morat : the fact that the corporeal Israel first of all found it but were unable to assuage the people's thirst serves as a type for the Law which was originally given to mankind as a means of training[31], as it were, and as a fence[32] standing between God and the

25 Ex. 15:27.
26 I Cor. 10:11.
27 Unidentified; see commentary.
28 Ps. 120(121):6.
29 Cant. 1:6.
30 Luke 8:5-6 (Matt. 13:3-4, Mark 4:3-4).
31 Cp Gal. 3:24.
32 Cp. Eph. 2:14.

sacrifices—in that it (i.e. the Law) could not assuage from the souls of men the cruel and burning thirst brought on by the devil, for Moses was bitter in his ordinances. Paul testifies to this when he says[33] '*He who transgresses the Law of Moses shall mercilessly die at the word of two or three witnesses*'.

**9.** Now the wood which was thrown into the bitter water of Morat and made it sweet is a type for Christ, who is light in his nature, yet for our sake accepted our state which drags downwards: when he was baptized in the streams of the Jordan he sweetened, by his baptism, all those who believe in him and are baptized in his name.

**10.** It is customary for scripture to take wood as a type for Christ. This is what the staff of Moses, by which the sea was divided, was likewise marking out; and so with the wood which Elisha threw into the Jordan and it drew up the heavy iron[34].

**11.** Elim, again, is the ascent to heaven which effects within us the fulness of the stature of Christ. For this reason Christ said to his apostles[35] '*Arise, let us go*'—from these earthly places to those in heaven.

**12.** The twelve springs which flowed with sweet and delicious water are a type for the twelve apostles who continuously cause sweet water to flow, to provide drink for the spiritual Israel—that is, all the nations. For Christ said[36] '*Rivers of living water shall flow from the belly* of him who shall *believe in me*'.

**13.** The seventy palms are the holy teachers of the holy church.

**14.** Again, that water which used to cleanse all the impurities mentioned in the Law, something which was ordered to take place at evening[37]—but we have not time to speak of everything—is a type for the baptismal water in which all the impurities of our sins are cleansed. Its happening at evening indicates that baptism has been given to men at the end of time.

**15.** This is just a little about the things in the Law effected through Moses. Let us from now on speak of similar things to these, which are marked out in the books of the prophets, following the Law.

**16.** When the divine prophet Elisha once went down to Jericho—that low-lying and troubled town situated below Jesrusalem—its inhabitants

33 Heb. 10:28.
34 2 Kings 6:6.
35 Perhaps Matt. 26:45 = Mark 14:42.
36 John 7:38.
37 Lev. 15:5.

approached him and told him '*The situation* of this town is excellent, *as our lord can see, but its water is bad and so the area is deprived* of children'. Elisha replied '*Bring me a new* potter's *vessel and throw some salt into it*'. *This they brought to him*, and he took it and they set off for the place whence the water issued. There he poured out *the salt, with the words* '*Thus says the Lord: "I have healed this water; there shall no longer be anyone there deprived* of children"'[38].

**17.** Through this we learn that Jericho is a type for this earth where we sojourn: we have come down to it from the heights of Paradise and from the blessed life there, as though (making the descent) from Jerusalem to Jericho. (This earth) was originally good and beautiful—for all that God made was beautiful and most beautiful[39]—but eventually, as a result of the transgression it received the sentence of death and sprouted thorns and tares: from this point on death held sway over mankind up *till the time of the restoration*[40], when the Word God, the Only-Begotten Son of the Father, united to himself hypostatically flesh, both new and endowed with soul, and, after the likeness of salt, he was cast into the fountain of our race, healing the water at his baptism, and demonstrating it to be no longer lethal, as it had been before, but actually life-giving and capable of giving birth to spiritual children.

**18.** The potter's vessel is a type for the human body which was fashioned out of the earth; and its small size indicates that the body which was assumed could be contained and was very small in comparison with the divinity which was united to it. Paul testifies that the human body is a vessel of clay fashioned out of mud or earth when he wrote to the Corinthians as follows[41], '*We have a treasure in a clay vessel*', where he names the Word God a 'treasure' and the human body 'a vessel of clay'.

**19.** The mention of the salt is an indication of the divinity: it shows this since, as a type, it accompanied sacrifices[42]; it also indicates openly that those things which mark out the truth beforehand by means of shadows are themselves by no means ordinary or devoid of the divine element which, like salt, causes things to glisten and brings out their strength, while it wipes away the rottenness and sickly-sweetness of sin from those in whom it is truly to be found, filling them instead with the spiritual fragrance of divine light.

38 2 Kings 2:19-21.
39 Cp Gen. 1:31.
40 Heb. 9:10.
41 2 Cor. 4:7.
42 Lev. 2:13.

**20.** The newness of the jar indicates that, even though the body of the Word belongs to the substance (*ousia*) of our bodies, which derive from Adam who was fashioned out of mud, it is nevertheless holy and without sin, being the body of God, the fountain of life and immortality. This jar, then, went down to the Jordan, (the jar) which is, rather, the Living Water whence flows all sanctification and goodness, the Lamb of God who takes away the sin of the world. For it was he who both made sweet the water at Morat and made wholesome the water of Jericho.

**21.** As the utterance of the prophet Ezekiel has it[43]: us who have hidden the rational icon of the soul in mud and were living a dissipated and bestial life, being consequently named 'dust', us who had become uninhabited land,empty of the divine grace, by means of the water which he saw issuing towards Galilee and descending to the uninhabited land did he renew once again—(by the water) which is none other than the Jordan wherein Christ provided us with the origins of divine baptism, thus quenching the fiery darts of the evil one and blessing (all) springs of water.

**22.** It is good, my brethren, to consider the revelation of Ezekiel who is so rich in prophecy, for he said 'He showed me *a closed door*[44], *and from beneath its threshold I beheld water issuing from its right hand side*, and in this water I beheld *a man* holding *a measure in his hand, and he measured* three times. And after the three times *the torrent* grew stronger so that *no one could cross it*'[45].

**23.** What are we to understand from this? The closed door from whose threshold the water originated prefigured for us Mary who gave birth, yet she was preserved in her virginity. The man is Christ who measured the entire universe with his Gospel. The fact that at first the water was little in quantity and traversable indicates for us the humanly small measurements of Christ; that the torrent grew strong and no one could traverse it indicates that the true faith has grown strong and no one can control it; just as Christ said to his Church[46] '*The gates of Sheol shall not prevail against it*'.

**24.** Now the torrent is a type for the Gospel; and as for the water, which does not come from springs or sources, but is gathered in numerous "drops" from the "exalted abodes" on high and so constitutes the torrent, this is a type for the barbarian peoples who, being gathered from all quarters,

43 Ez. 47.
44 Ez. 46:1.
45 Ez. 47:1, 3, 5.
46 Matt. 16:18.

constitute a single perfected *nation which is envious of good works*[46a]. For the teachings of the church derive from heaven above and not from those on earth.

**25.** Again he says '*I saw on the bank of the torrent exceedingly many trees on either side*'[47]. These many trees are "exalted in beauty and with lovely branches" whcih bore sweet fruit by means of "hidden symbols".

**26.** He said that '*It issued* from *Galilee*'[48], thereby pointing to Nazareth of Galilee where Christ was brought up.

**27.** 'And the sweet water *fell into the fetid water which then became fresh*'[49]. This water of the torrent further indicates for us the living water of baptism. Scripture names the world a 'sea' in numerous places, "and the fetid water is the race of Adam", for when the devil "spurted" his poison "into the source of the spring", Adam, he ruined the whole of his race. 'The fetid water became sweet' : that is, mankind did so in the sweet waters of baptism. For that water issues from the sanctuary; in other words the water is from God and not from men.

**28.** 'And', he says, 'there shall be *many fish* in this sea'[50]. By the multitude of fish he points to the multitude of those who are going to believe.

**29.** '*And fishermen* shall stand *by its side from 'Ain Ged to 'Ain 'Aglin*'[51]. The fishermen are the holy apostles who catch mankind for faith by means of their words.

**30.** '*But the exits and entrances will not become fresh*'[52]. By this he is hinting about the Jewish people, in that He was seen by them in the flesh and himself said[53] '*I was not sent, except to the sheep which* had got lost *from* the sons *of Israel*',—from them when they renounced Him in the presence of Pilate and crucified Him outside Jerusalem. For the entire world became fresh with Christ, whereas the Jews alone *renounced the grace*[53a] (that had been directed) towards them.

**31.** And as these (trees) grow by the blessed "stream of baptism", they produce blessed fruit which never comes to an end, seeing that '*the water*

46a Titus 2:14.
47 Ez. 47:7.
48 Ez. 47:8.
49 Ez. 47:8.
50 Ez. 47:10.
51 Ez. 47:10.
52 Ez. 47:11.
53 Matt. 15:24.
53a 2 Tim. 3:2.

*they imbibe issues from the santuary*'[54], that is to say, "from the very Essence (*'ituta*) of the Father" Most High.

**32.** '*And*', he says, '*their fruit shall be there to eat, and their leaves for healing*'[55]. By 'fruits' he points to faith which is in very truth food which nourishes the soul. By 'leaves' (he means) works of teaching which heal souls from the diseases and illnesses of the soul.

**33.** For when the prophet Isaiah foresaw all this multitude he cried out to the nations[56] 'All of you, *fill up with water in joy from the spring of salvation*' —which is Christ.

**34.** So much for what has been said in the prophets. The apostle Paul, following on the things in the Law and the prophets, spoke as follows[57]: '*The sweetness and compassion of God has been revealed; not in works, but in his mercy he has revived us in the laver of regeneration and in the renewal of the Holy Spirit whom he has richly poured upon us, through Jesus Christ our Saviour, through whose grace we have been justified, and we shall become heirs in the hope* of *eternal life*'.

**35.** Therefore we too, recognizing these things in the Law and prophets and bringing to fulfilment the symbols that have been expounded, following in the steps of our forefathers on this day when Christ was baptized, thereby blessing fountains and rivers, we bless this water at midnight, giving thanks to Christ for all his acts of grace towards us.

**36.** For this is the living water which bursts forth to eternal life, just as Christ told the Samaritan woman[58] (in the lection) you have just heard.

**37.** And that this is living water there is the following sure sign: when it is taken away and preserved, it lasts for a long time, and whenever someone looks at it he sees it as though it had just been drawn (*lit.* filled) that moment from a spring. But what happens with other water? Once it has been standing only a little while after being taken from its spring it goes bad, like a dead corpse. Whereas this water, because it possesses the divine power, is living, and it lasts a long time.

**38.** Having already been illuminated, o children of the font, you should preserve in purity the gift you have received. Extend yourselves to celebrate

54 Ez. 47:12.
55 Ez. 47:12.
56 Is. 12:3.
57 Titus 3:4-7.
58 John 4.

the renewal of (your) souls, put in your hearts (the means of) ascent on high, go forward amid what is good, for you have been freed from sin and have become children of God.

**39.** And when you take this water for drinking or for sprinkling, thereby becoming yourselves cleansed of all your impurities, may you have a new heart and a new spirit which is perpetually counselled by the ordinances of God, to whom is fitting praise, honour and might, now and always and for eternal ages, amen.

*Commentary*

**1** *wounds*: the imagery of sins as wounds is very common in Syriac writers (see notably Aphrahat, *Demonstration* 7)

*because of the Law*: lit. 'in the Law'. Marutha adopts the attitude of the author of the Didascalia concerning the ritual law: it was given as a punishment for the apostasy of the episode of the Golden Calf (*Dndascalia* VI.17.1 etc.).

**2** For the typological use of the Exodus narrative in connection with baptism see in general F. J. Dölger, "Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe", Antike und Christentum 2 (1930), pp. 63-9; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Uppsala, 1942, ch. II; J. Daniélou, *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament: Sacramentum Futuri*, Paris, 1950, pp. 144-76. Among the earliest Syriac writers this particular baptismal typology appears to be rare[59], and it only becomes prominent from the fifth century onwards, no doubt due to the influence of Greek writers. By the time of Marutha the typological equations of the following paragraphs had become commoplaces.

**3** *of time*: Peshitta 'of the ages'; Marutha may be thinking of Eph. 1:10.

**6** *Scripture*: I have not been able to identify the source of this quotation (whose precise extent is not clear); it is not from any canonical book, and none of the biblical references to the cloud speak of it as providing shade from the violence of the sun[60]. This idea is, however, introduced by Targum

59 E.g. *H. de Epiphania* (ed. Beck), I.6, V.7, VII.6, VIII.19. In the genuine writings Ephrem employs other types, while for Aphrahat the crossing of the Red Sea is linked primarily with the Descent (cp. Lundberg, *Typologie*, pp. 121-3).

60 In the Peshitta the cloud is indeed said to provide shade at Ps. 105:39 and Wis. 19:7 (for Is. 4:5-6 see below), and the LXX introduces it at Num. 9:18, 22 and 10:34, while Targum Onkelos and Ps. Jonathan insert *aṭṭel* at Num. 10:34. That shading was seen by Syriac writers to be the cloud's main function is suggested by references to its provision of shade in, for example, Ephrem *Comm. Exod.* XIII, Jacob of Serugh, *Homilies against the Jews* (*PO* 38), V line 197, VI line 25.

Pseudo-Jonathan at both Exodus 12:37 and Numbers 14:14.[61]; in the former passage there are said to be seven clouds of glory, "one of which was above them (*sc.* the Israelites) lest there come down upon them rain or hail, and lest they be scorched by the heat of the sun", while in the latter we find the cloud described as "providing shade over them lest the heat and rain harm them". The idea of the cloud serving as a protection against the sun and cold[62] is also found in Justin, *Dialogue* 131.6 καὶ νεφέλη εἰς σκίαν ἀπὸ κάυματος καὶ φυλακὴν ἀπὸ κρύος εἴπετο[63]. It would appear that we are dealing here with an early midrash whose aim was to connect the cloud of the Exodus narrative with the cloud predicted in Isaiah 4:5-6[64]. Marutha's immediate source, however, has yet to be identified.

*type of the Holy Spirit*: this became a commonplace in Christian tradition from Origen onwards[65]. Among Syriac writers an early example is provided by *H. de Epiphania* (attributed to Ephrem) I.5, "the cloud overshadowed (*aggnat*)[66] and held back the heat from the camp; it depicted a type of the Holy Spirit who overshadows (*maggna*) you in the baptismal font". Note that Marutha still construes *ruḥa* as feminine[67].

*I was not (always) thus*: the words are probably a direct quotation from Gregory of Nyssa, *Oratio 2 in Cant.* (ed. Jaeger, pp. 50-1), for Marutha's interpretation of Cant. 1:6, with the reference to the parable of the sower juxtaposed, is closely based on this passage of Gregory's Commentary on the Song of Songs (which would have been available to Marutha in an early translation)[68].

**7** *sun ... temptation*: reminiscences of Gregory of Nyssa's wording.

**9** *sweetened*: the quotation of Marutha in the *Catena Severi* provides as

61 For parallels in Rabbinic literature see L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, Philadelphia, 1968, p. 438 (note 241), and E. Levine *apud* A. Diez Macho, *Neophyti I*, III. *Leviticus*, Madrid, 1971, p. 436.

62 Cp J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo* (Analecta Biblica 54, 1973), pp. 123-4, and H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhagen, 1947, p. 137.

63 Cp Gregory of Nyssa, Vita Mosis I.30; *H. de Epiphania* I.5 (quoted below) etc.

64 Note especially LXX and Targum Jonathan here.

65 See especially Theodoret, *Q. in Exod.* 27; other examples in G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* s.v. νεφέλη, and in J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, 1966, pp. 91-3.

66 For the significance of this term see my "Passover, Annunciation and Epiclesis: some remarks on the term *aggen* in the Syriac versions of Luke 1:35", to appear in the Festschrift for J. D. M. Derrett, *Novum Testamentum* 1982.

67 In view of the following feminines, *hay* and *mnaṭṭra*, I have resolved the abbreviation *qd* as *qaddišta*.

68 For this see C. van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques*, Louvain, 1939.

object to this verb, "all the bitterness of the nations (who believed in him him ...)", reminiscent of Ephrem, *C.Exod.* XVI.1, "(the wood is a symbol of the cross) by which all the bitterness of the nations was to be healed".

**10** *Elisha*: for the early typological use of 2 Kings 6:6 see J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, 1966, pp. 108-110; among Syriac writers, *H. de Epiphania* VIII.12.

**11** *Elim ... ascent*: thus Cyril of Alexandria, *Comm. Luke*, PG 72, 665 Ελημ ἑρμηνεύεται δὲ ἀνάβασις ἢ αὔξησις, perhaps Marutha's source here[69].

**12** *a type for the twelve apostles*: so already Tertullian (*adv. Marc.* IV.13); it also occurs in Marutha (of Maipherqat?), Homily on New Sunday 13 (OrChr 3 (1903), p. 410).

**16-20** Marutha bases his exposition of 2 Kings 2 very closely on Severus' Homily 85, on Epiphany, available to him in the (unpublished) sixth-century translation which he evidently quotes verbally at many points. The correspondences with the published Syriac text of this homily (which represents Jacob of Edessa's subsequent revision of the translation) are as follows: **16** = *PO* 23, p. 294$^{8-15}$; **17** = p. 295$^{2-5,\ 12-13}$, 298$^{3-4}$; **18** = p. 298$^{8-10}$, 296$^{1-2}$; **19** = p. 296$^{2-3,\ 5-11}$; **20** = p. 297$^{14-15}$, 298$^{1,\ 2,\ 4,\ 14-15}$. Jacob of Serugh, in the first half of Homily 116 on Elisha, adopts the same christological interpretation of 2 Kings 2, but Marutha has no clear verbal quotations (though he may well have known the homily).

**16** The paragraph follows Severus very closely, although the biblical quotation has for the most part been adapted to the Peshitta text.

**17** The first half of the paragraph (up to "... most beautiful") paraphrases Severus p. 295.

*Jericho is a type for this earth*: Marutha, following Severus, here alludes to the widespread patristic understanding of the parable of the Good Samaritan, where the wounded man is Adam and the Samaritan Christ. The emphasis that the earth was originally 'good and beautiful' is found in Jacob of Serugh (ed. Bedjan, IV, p. 262$^{16}$) as well as in Severus.

69 Syriac translation in *CSCO* 70, p. 228 (Homily 60); Cyril quotes Ex. 15:27 in connection with typological correspondence which he sees between the 'seventy' of Luke 10:1 and the 70 palms of Elim; although there is no verbal quotation of Cyril here, the fact that Cyril also quotes Heb. 10:28 in the context of the water of Mara/Morat (p. 227) makes it likely that Marutha is based on Cyril here. The rarity of the interpretation of Elim as 'ascent' provides further confirmation for this: the only other evidence for it to be found in F. Wutz's *Onomastica Sacra* (TU 40.1-2; 1914-5) occurs in an Armenian onomasticon (II, p. 886). Elim as 'ascent' is of course based on a false etymology, *'lym* being derived from *'lym* (*'lh* 'go up').

*united to himself hypostatically* : ... : based on Severus, p. 298.
*capable of giving birth* : based on Severus, p. 295[12-13].

**18** *a type for the human body* : based on Severus, p. 296[1].
*small size ... united to it* : based on Severus, p. 298, "For the body (of Christ) was small, even though it cannot be said how very small, by comparison with the divinity united to it".
*assumed :* Severus uses the term at p. 295[8].
*Paul testifies ... clay vessel* : a direct quotation of Severus p. 296[1-2].

**19** *salt is an indication of the divinity* : compare Severus, p. 296[2-3], "the salt possesses a type of the essential wisdom of God"; Marutha in fact follows Jacob (ed. Bedjan, IV, p. 263[11]) more closely : "by the salt he delineated the Only Begotten of the Godhead". Among earlier Syriac writers note Ephrem, *H. de Nativ.* I.86, "the sweet salt mentioned by the prophets has to-day become scattered among the peoples ...", and especially Cyrillona (ed. Bickell), II, line 83, "the salt of his divinity".
*accompanied sacrifices ... light* : Marutha here paraphrases Severus, p. 296[5-11].

**20** *belongs to the ousia ... fountain of life* : based on Severus, p. 297[14]-298[1, 2, 4].
*This jar ... goodness* : based on Severus, p. 298[14-15].

**31** For these sections on Ezekiel 47 Marutha turns to Jacob of Serugh's fine homily (no. 164) on the torrent of Ezekiel 47 for his source; there are several verbal quotations (indicated by double quotation marks in the translation). Although Ezekiel 47 is already used in a baptismal context in Ep. Barnabas 11:10, Odes of Solomon 6 (probably) and *H. de Epiphania* (attributed to Ephrem) XI.4, the passage appears not to be specifically linked with the Epiphany waters until the sixth century[70].

**23** The paragraph is based loosely on Jacob, V p. 436 (Jacob, however, does not quote Matt. 16:18).
*closed door :* Jacob, V p. 436[8, 11].
*humanly small measurements of Christ* : compare Jacob, V p. 436[17-18].

**24** *a type for the Gospel* : so Jacob, V p. 439[3].
*does not come from springs :* based on Jacob, V p. 439[9].
*drops ... exalted abodes* : verbal quotations of Jacob, V p. 440[10], 439[1].

70 In the Syrian Orthodox *Fenqitho*, Mosul, 1889, III, pp. 65-7, there is a long *sedro* based on Ez. 47 (fourth Sunday after Epiphany). The general lines of Jacob's and Marutha's interpretation clearly became the standard in Syrian Orthodox circles and as such they are reproduced in Dionysius bar Ṣalibi's Commentary on Ezekiel (Cambridge Add. 1972, ff. 82a-86a).

**25** *exalted ... symbols*: verbal quotations of Jacob, V p. 442[2, 6].

**26** *from Galilee*: Marutha quoted the biblical text correctly in **21**; Jacob has nothing corresponding to this paragraph.

**27** *sea*: thus Jacob, V p. 443[3].
*and the fetid water ... spring*: verbal quotations of Jacob, V p. 443[3-4]. Jacob's homily on Elisha and the water of Jericho has a very similar passage, IV p. 262[8].

**29** *fishermen*: based freely on Jacob, V p. 444.

**30** *Jewish people*: based on Jacob, V p. 443 (end).
*got lost*: *d-'ebad(w)*, against Peshitta *da-ṭ'aw*; Marutha's idiosyncratic interpretation is not in Jacob's homily.
*renounced the grace*: *kapray b-ṭaybuta*, a phrase which occurs, for example, in Sahdona, *Ep.* 3 (ed. de Halleux, IV p. 19[27]) and Cyrus of Edessa (ed. Macomber), p. 85[19].

**31** *stream of baptism*: a verbal quotation of Jacob, V p. 444[19]. The term 'stream' is derived from a baptismal interpretation of Ps. 1:3.
*from the very essence*: a verbal quotation of Jacob, V p. 445[6].

**32** *fruits ... faith*: thus Jacob, V p. 446[6], "their fruits (represent) the faith of the children of light".
*leaves ... works of teaching*: similarly Jacob, V p. 446[14-15].

**33** *Isaiah*: this too is taken from one of the lections for the Blessing of the Epiphany waters; see Introduction, above.

**34** *of eternal life*: Peshitta "in ...".

**36** *Samaritan woman*: John 4 was the Gospel lection; see Introduction.

**39** *for drinking or for sprinkling*: compare the account, by the pilgrim Antoninus, of the use made of the Jordan water blessed at Epiphany (*CSEL* 39, p. 167).

HEINZ KRUSE S.J.

# Ein audianisches Nachtgebet im römischen Brevier?

Im Jahre 1971 wurde das neue, nach den Richtlinien des 2. Vatikanischen Konzils völlig umgestaltete römische Brevier (»Liturgia Horarum«) herausgegeben. Es läßt erfreulicherweise in seinen Lesungen auch die orientalische Tradition wiederholt zu Wort kommen. Dazu gehören vier Stücke aus den Werken »Ephrems des Syrers«[1], zwei aus dem Kommentar zum Diatessaron Tatians, eines aus dem sog. Sermo de Domino Nostro, und eines aus einem Gebet, das von seinem Herausgeber als »Oratio pro vita futura« bezeichnet wurde. Während nun den beiden Lesungen aus dem Diatessaron-Kommentar eine wissenschaftlich kritische Ausgabe zugrunde gelegt werden konnte[2], sind die andern beiden Lesungen wörtlich der lateinischen Übersetzung entnommen, für die der belgische Orientalist Thomas-Joseph Lamy (1827-1907) verantwortlich zeichnet. Für den sicher echten Prosa-Mē'mrâ »De Domino Nostro«, der schon von Philoxenus von Mabbug (um 500) erwähnt wird[3] und handschriftlich gut bezeugt und zuverlässig übersetzt ist, mag die Lamy-Ausgabe (= L) genügen[4]. Aber für die »Oratio pro vita futura« hätte man sich doch die Quellen etwas näher ansehen sollen, denn als wissenschaftlich kritische Edition kann man die von Lamy nicht bezeichnen, wie im folgenden klar werden wird.

1 Dies sind (a) die 2. Lesung am 6. Sonntag »per annum«, aus dem Anfang des Diatessaron-Kommentars (armenisch und syrisch erhalten) I,18-19; vgl. SC 121,52-53.
(b) am Donnerstag der ersten Adventswoche, aus demselben Kommentar Kap. 18,15-17 (armenisch und nur z.Teil syrisch erhalten); SC 121,325-328.
(c) am Freitag der dritten Woche österlicher Zeit, aus dem Sermo de Domino nostro, 3-4.9; nach der lateinischen Übersetzung bei Th. J. Lamy, (= L) Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, Mecheln 1882-1902 (4 Bde), und zwar in Band I (1882), S. 152-158; 166-168.
(d) am Fest des hl. Ephrem (9. Juni); aus dem »Sermo III, Oratio pro vita futura« (im Brevier fälschlich mit dem Titel des Sermo I bezeichnet als »De fine et admonitione«), in Lamy Bd. III (1889), 216-222.

2 Ihr Latein ist nach den lateinischen Übersetzungen des Herausgebers L. Leloir O.S.B., der auch die französische Übersetzung der SC Bd. 121 (1966) besorgt hat, neu adaptiert; vgl. die Edition des armenischen Textes in CSCO Bd. 137 (lat. 145), Scriptores Armeniaci Bd. 1-2 (1953-54), und des syrischen Textes in : Chester Beatty Monographs 8, Dublin 1963, S. 16-19.

3 Vgl. Baumstark 38.

4 Wie ein Vergleich mit der kritischen Ausgabe von Edm. Beck zeigt, CSCO Bd. 270, Scr. Syr. Bd. 116 (1966), deutsche Übersetzung CSCO Bd. 271, Syr. 117 (1966), S. 3-9.

Zunächst ergibt sich bald, daß dieser Text nach Stil und Inhalt schwerlich von Ephrem stammen kann, obwohl die beiden Handschriften, in denen er überliefert ist[5], ihn als »*mē'mrâ d-mār(y) aprêm*« betiteln. Eine spätere Randbemerkung der Berliner HS schreibt ihn Isaak von Ninive, einem Nestorianer des 7. Jahrhunderts, zu[6], offenbar weil eine sichere Überlieferung fehlte. Auch das wird nur eine Vermutung und Verlegenheitsauskunft sein. Baumstark[7] rechnet den Text zu den »sicher unechten« Stücken der Ephrem-Überlieferung. Dies mag auch der Grund gewesen sein, weshalb der sonst so tüchtige und zuverlässige Orientalist Lamy[8] sich die Edition dieses Stückes allzu leicht gemacht hat. In Anbetracht der groben Fehler in Text und Übersetzung (s.u.) möchte man überhaupt annehmen, daß es sich um eine Arbeit seiner Schüler handelt. Jedenfalls hat das Stück wegen seiner Anonymität bisher keine kritische Edition erfahren. Lamy selbst bekennt in einer Anmerkung (Bd. III, col. 212) »Exstat etiam in cod. Berolin. Sachau 203. Initium tantum collatum est«, ohne eine Andeutung, wer die Kollation gemacht hat und warum nur für den Anfang. So ist es zu bedauern, daß man ausgerechnet für das Fest des großen orientalischen Kirchenvaters eine schlecht edierte Lesung ausgewählt hat, die nicht von ihm stammt.

Die »oratio pro vita futura« ist nur in zwei späten Handschriften erhalten, was natürlich kein Vorentscheid für späte Abfassung ist. Lamy folgt im wesentlichen der HS B.5.19 der Library of Trinity College, Dublin, mit der Katalognummer 1508[9] (= D). Diese um 1625 geschriebene HS enthält außer unserem Text noch acht andere Stücke von »Ephrem«[10]. Die HS ist nicht sehr sorgfältig geschrieben[11], wenigstens im Vergleich mit der Berliner HS B. Textliche Abweichungen von B sind selten und meist auf orthographische Varianten oder Flüchtigkeitsfehler beschränkt; sogar einige

5 Berliner Handschrift (B): Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Signatur: Sachau 203 (Brl. 200, II°, H.10), fol. 45-50.
Dubliner Handschrift (D): Library of Trinity College, Dublin, Syriac 1508 (B.5.19), Seite 151-167.

6 Auf fol. 45r auf dem äusseren Rand: *d-mār(y) îsḥāḳ epîsḳôpâ d-ninwê îtaw*.

7 S. 51. Baumstark macht sich den Titel Lamys zu eigen: »Gebet um die ewige Seligkeit«.

8 I. Ortiz de Urbina sagt von der vierbändigen Edition Lamys: »Bona editio et fidelis versio latina« (Patrologia Syriaca, Roma 1958, S. 55).

9 Für die prompte Übersendung einer Xerox-Ablichtung der betreffenden Seiten bin ich Mr. Bernard Meehan, Manuscripts Assistant, sehr zu Dank verpflichtet.

10 Nach dem *Catalogue of Manuscripts* sind dies: Discourses from the writings of Ephrem Syrus. 1. De humilitate et fide (Opp. III,644); 2. De resipiscentia (Opp. II,350); 3. On a passage in Isaiah (Opp. II,344); 4. On the end of the world; 5. On the end of the world (edited in ‚S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones', by J. T. Lamy, II,393); 6. De amore doctrinae (Opp. II,336); 7. De monachis Solitariis, etc. (edited by Zingerle, Monumenta Syriaca, 1869, I,4-12); 8. Sermo Mâr Ephremi; no title; 9. De octo passionibus. — Unser Text ist No. 8.

11 Z.B. ist der Name Jesu in I,1d versehentlich doppelt geschrieben; nach VII,8b ist eine ganze Strophe durch Haplographie ausgefallen, usw.

Handschrift (B): Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Sachau 203 (15./16. Jh.).
Text: VIII, 6, Zl. 1 - IX, 6, Zl. 4.

gemeinsame Fehler kommen vor (vgl. V,7c; IX,7c). Dennoch möchte ich nicht annehmen, daß B die *direkte* Vorlage von D gewesen ist (aus Gründen, die bei der in D ausgefallenen Strophe VII,+8 zur Sprache kommen).

Die Berliner HS »Sachau 203«[12] (= B) ist ein umfangreicher Sammelband von 182 Blättern. Über das Alter sagt die Katalogbeschreibung[13] am Schluß: »Der jüngste der in der Hds. genannten Schriftsteller dürfte Hananja Xenaias (gestorben 1493) sein: sie dürfte zu seiner Zeit oder nicht lange danach geschrieben worden sein«. Der Inhalt besteht aus monastischer Literatur verschiedener syrischer Autoren oder griechischer Schriftsteller in syrischer Übersetzung. Der erste Teil (Bl. 1-50b) ist ein »Ordo precum« (*ṭaksâ da-ṣlawwātâ*) für Mönche, geordnet nach den Gebetzeiten, angefangen vom Morgen. Den näheren Kontext unseres Stückes bilden die »Gebete für die Nacht« (*d-ʿeddānâ d-lēlyâ*, Bl. 43a-50b) am Schluss dieser Sammlung. Nach neun kurzen Nachtgebeten von Dionysios von Athen folgt als zehntes und letztes unser Nachtgebet von »Ephrem«, mit der oben erwähnten Randbemerkung (Bl. 45a-50b). Im Anschluss daran folgt in der HS die »Schrift des Evagrius über die acht Leidenschaften«[14], d.h. offenbar genau dasselbe Werk wie im Kodex D das anonyme Werk »De octo passionibus« (vgl. Anm. 10). Somit läßt sich eine wenigstens indirekte Herkunft der HS D von B nicht gut leugnen. Die HS ist sorgfältig und in schönem Serṭō geschrieben; Vokale sind nur selten und in Zweifelsfällen (durch Punkte) angegeben.

Unser Nachtgebet ist eine Dichtung von 103 vierzeiligen Strophen, in dem gewöhnlichsten syrischen Versmaß von sieben Silben je Zeile abgefaßt, mit vielen Wiederholungen und daher recht eintönig[15]. Was den Verfasser betrifft, sind wir auf innere Indizien angewiesen. Von der Sprache hergesehen, könnte er durchaus im vierten Jahrhundert Ephrems gelebt haben. Er gehört aber zu einer strengen Mönchsgemeinde, die offenbar in der Wüste lebt, wenigstens an einem einsamen Ort (vgl. II,3b, 6a), nicht in der christlichen Metropole des Ostens, Edessa. Das Nachtgebet gehört zu ihrer täglichen Routine, die ihnen den Spottnamen »Nachteulen« (*ʿôdâ*) einbrachte; es ist kein spätes Abendgebet, sondern der Beter stand eigens dafür auf (VI,4a), in Befolgung einer asketischen Tradition (ἀγρυπνία,

12 Hier sei dem Leiter der Orientableitung, Herrn Dr. Dieter George, für die Ablichtungen des Textes und der betreffenden Seiten aus der ausführlichen Beschreibung der HS (Jakobitische Handschriften, S. 657-663) aufrichtig gedankt.

13 Brl. 200, II° H.10: Gedicht von Ephraem in vierzeiligen Strophen: *mēʿmrâ d-mār(y) aprêm* (S. 660). Die Bemerkung über das Alter steht auf S. 663.

14 Titel: *d-ʿabâ ewagrîs d-ʿal tmānê ḥaššê* (8-Laster-Katalog?), = Evagrius Pontikus, 346-399.

15 Die »Kapiteleinteilung« stammt von Lamy und ist sehr willkürlich; vgl. den Übergang von Kap. V zu VI. Der bequemen Zitierung wegen ist sie beibehalten.

vigilia, vgl. II,14ab). Die Gemeinde pflegt täglich die Eucharistie zu empfangen (V,1-2).

Das Gebet ist asketisch ausgerichtet auf die Gegenwart und das irdische Leben, es ist durchaus kein »Gebet um das ewige Leben«. Gewiß geht der Blick des Beters öfters, besonders gegen Ende, auf die Auferstehung und die Gemeinschaft mit Gott in den »unkörperlichen Wohnungen« (im Himmel), aber es ist nicht der Ausdruck einer überspannten Sehnsucht nach dem Himmel, wozu Lamy es zu machen versuchte, indem er die Perfekta als Futura exacta übersetzte (vgl. zu II,2a) und die zeithaltigen Ausdrücke (Nacht, Morgen, erwachen, usw.) als Metaphern für eschatologische Ereignisse auslegte. Mit dem »Morgen« ist durchweg der nächste irdische Morgen gemeint, nicht der Morgen der Auferstehung. Eher könnte man diese Mönche als Vorläufer der Hesychasten und Quietisten ansehen, denn das Wort »Ruhe« (syr. *šelyâ* kommt, besonders am Anfang, auffallend häufig vor, und während die anderen Sterblichen an ihre tägliche Arbeit gehen, hofft der Beter für sich selbst auf himmlische Genüsse (vgl. IV,3 und 6; gemeint ist wohl die Eucharistiefeier am Morgen. Lamy macht daraus eine »himmlische Sänfte«, vgl. zu IV,3d). Die Geringschätzung des Leibes ist dem Verfasser mit vielen andern Schriftstellern des alten christlichen Orients gemeinsam, ohne daß er darum schon zum Manichäer würde, wie auch die wiederholte Verwendung des Wortes »Wissen« (I,5c; II,10a; IV,1d; VII,18d; IX,2b) ihn nicht zum Gnostiker macht. Zuweilen scheint er die Auferstehung des Fleisches zu leugnen, wenn er von »körperloser« Lebensweise spricht (III,6d; vgl. V,6b; VII,5d. 19d); aber da er daneben ziemlich oft von der Auferstehung redet, wird das eben nur eine starke Betonung der »Welt des Geistes« sein. Häretische Ansichten sind ihm nicht nachzuweisen.

Diese aus dem Inhalt gewonnene Charakteristik der Mönchsgemeinde hält sich noch immer sehr im allgemeinen und könnte für viele Klöster des Orients bis ins 15. Jahrhundert (Zeit der ältesten Handschrift) passen. Dann aber begegnet dem Leser des syrischen Urtextes ziemlich gegen Ende ein Wort, das ihn stutzig machen muß. In Strophe VII,20, wo der Beter nun tatsächlich seine Hoffnung auf das ewige Leben »im Himmel« stark zum Ausdruck bringt, heißt es:

> »Durch deine Gabe laß uns hingezogen werden
> zu den unkörperlichen Wohnungen,
> zu jenem Haus der Ruhe für die Heiligen,
> zum großen Ort der *ʿawdāyê*.

Das hier unübersetzt gelassene Wort gibt Lamy mit dem lateinischen »liberati« (die Befreiten) wieder, und kein Leser wird darüber stolpern. Aber diese Bedeutung ist dem syrischen Wort völlig fremd, und die Über-

setzung scheint auf einer Verwechslung der hier zugrunde liegenden Wurzel *´WD* mit der Wurzel *´DY* zu beruhen. Der Thesaurus Syriacus von Payne-Smith bringt auf Sp. 2828: »´awdyāyâ *Audianus* haereticus, Ephr. ii.485E; it.ib.493F ubi Ephr. *´awdāyê eos* appellat...«. Sonderbarerweise haben alle seine Belegstellen die Form *´awdāyê* (so dreimal bei Ephrem, Haer. 22,4; 22,20; 24,16), und für seine eigene Form (mit zwei Jod, d.h. von der Wurzel *´DY*) gibt er keinen Beleg[16]. Die kritischen Ausgaben von Ephrem kennen nur die Form *´awdāyê* für diese von Ephrem (schon vor 373) in einem Atemzuge mit den Arianern, Katharern, Messalianern u.a. verurteilte Sekte des 4. Jahrhunderts[17]. Der Name der Sekte[18] ist von dem des Gründers, eines Klerikers von Edessa, abgeleitet, der in syrischen Texten gewöhnlich *´awdai* genannt wird[19], von den Griechen meist Αὔδιος (auch Αὐδαῖος). Die von Payne-Smith bevorzugte Form könnte daher durchaus eine richtige Ableitung von diesem Namen sein.

Die Befragung der Handschriften ergab, daß D (und nach ihr Lamy) die Form *´awdāyê* bietet, während B *´awdyāyê* schreibt[20]. Die Verschiedenheit wäre an sich gleichgültig, wenn nicht die Form von der Wurzel *´DY* zur Not noch eine andere Bedeutung haben könnte. Brockelmann (Lex. Syr. 511b) gibt nämlich zu der Wurzel *´DY* unter anderen die Form *´ûdyāyâ* an, in den Bedeutungen »alienus, irregularis, anomalus« (ebenso *´edyānâ* »alienus, peregrinus«). Man könnte also die in B erhaltene Form (nicht die von D) zur Not mit »Pilger« übersetzen. Daß der Himmel als Ziel der irdischen Pilgerfahrt gilt, ist allen geläufig. Aber die sonstige Verwendung des syrischen Wortes ist durchweg pejorativ (worüber das lateinische »peregrinus« hinwegtäuscht), wie die Synonyme »irregularis, anomalus« klar machen, und daß unser Beter in seinem für den Hausgebrauch geschaffenen Werk seine Brüder mit »Außenseiter« oder »Irrgläubige«[21] bezeichnet, ist nicht sehr wahrscheinlich.

16 Gegen G. Hoffmanns Barbahlūl-Zitat, das die Form (mit 2 Jod) bietet. Denn Hoffmann entscheidet kategorisch: »´Audājē — so ist herzustellen, denn ‚Fremdlinge, Entlehnte' passt nicht«, l.c. (Anm. 23) S. 123. Payne-Smith nimmt ihm dies ab und zitiert Barbahlūl mit nur einem Jod.

17 Vgl. Ctr. Haer. Deutsche Übersetzung von E. Beck, in CSCO 170, Scr. Syr. 77 (1957), S. 78, 82, 89; ebenso Theodor bar Kōnai, Schol. II, S. 319.

18 Vgl. den erschöpfenden Artikel von H.-Ch. Puech, »Audianer« in RAC I,910-915«.

19 Puech, l.c. bringt dafür noch die Form *´Awd*, für die er aber keinen Beleg nennt. Der Thesaurus Syr. gibt 3 Belege an (Sp. 2828).

20 Wenn B die unmittelbare Vorlage von D gewesen wäre, wäre das schwer verständlich. Der Schreiber von D macht nicht den Eindruck, als wolle er einen kritisch besseren Text herstellen. Wenn erst einmal die (mehrdeutige) Form von B (Wz. *´DY*) eingedrungen wäre, würde es keinem Nicht-Audianer einfallen, die (eindeutige) Form von Wz. *´WD* wiederherzustellen.

21 Vgl. *´ûdyāyay šûbḥâ* »heterodox, of strange opinions«, in J. Payne-Smith, Compendious Syriac Dictionary, 1957 (1903), col. 404a.

Anderseits erwartet man im Zusammenhang gewiß nicht den Eigennamen einer Sekte, es sei denn, daß die Mitglieder der Sekte in dieser Weise den Himmel als ihr eigenes letztes Ziel stark betonen wollten. Der Beter sagt ja auch nicht, daß der Himmel ausschließlich für die Audianer bestimmt sei, sondern die Audianer (allerdings vorzugsweise) für den Himmel. Die Geschichte der Sekte legt nahe, daß die Mitglieder eine hohe Meinung von sich selbst hatten. Der Gründer Audai, ein eifriger Archidiakon der Kirche von Edessa, trennte sich vor allem darum (bald nach Nizäa, um 336) von der Großkirche, weil er den Klerus für lax und dekadent hielt, ihn heftig kritisierte, und deswegen mehr und mehr angefeindet wurde. Epiphanius, dem wir den ersten längeren Bericht über die Sekte verdanken (Panarion, 70; um 377 verfasst; PG 42,339-374) nimmt sie ausdrücklich von dem Vorwurf der Häresie aus (d.h. sie seien nur Schismatiker) und belegt sie mit den höchsten Lobsprüchen wegen ihrer Strenge und ihres Eifers. Er hat nur zwei Punkte an ihnen auszusetzen, nämlich daß sie den Genesis-Vers 1,26 zu wörtlich verständen (und auch den Leib des Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen sein ließen), und daß sie den alten (seit Nizäa aufgegebenen) Ostermin der Juden weiterhin für verpflichtend hielten. Erst spätere syrische Schriftsteller, wie Theodor bar Kōnai (Scholien, um 792), hängen den Audianern häretisch-gnostische Vorstellungen an.

Die Sekte ist seit dem 5. Jahrhundert, nachdem sie sich durch Missionsarbeit unter den Goten (350-370) verdient gemacht hatte, bald in Verfall geraten und wohl im 6. Jahrhundert erloschen. Von ihrer angeblich reichen Literatur ist, außer gnosisverdächtigen Zitatfragmenten bei Theodor bar Kōnai u.a., nichts authentisches erhalten. Wenn ein Stück wie unser Nachtgebet von andern christlichen Mönchsgemeinden abgeschrieben und überliefert wurde und so erhalten blieb, so kann das nur geschehen sein, weil der Inhalt des (anonymen) Werkes rechtgläubig war und gefiel, und weil der in VII,20 auftauchende Name nicht mehr verständlich oder anderer Auslegung fähig war. Da eine umgekehrte Entwicklung sich schwer denken läßt, nehme ich an, daß die ursprüngliche (eindeutige) Lesart die von D war (also *ʿawdāyê*), die dann durch absichtliche Hinzufügung eines zweiten Jod zweideutig und damit unanstößig gemacht wurde. Außerdem half das erprobte Mittel (man vergleiche nur die Erhaltung der Homilien des Messalianers Symeon unter dem Schutz-Pseudonym des ägyptischen Mönchs Makarios), ein als häretisch verfemtes Werk einem rechtgläubigen Kirchenvater zuzuschreiben, in diesem Falle dem ältesten Bekämpfer der Audianer, Ephrem selbst. Unter dem Namen des großen syrischen Kirchenlehrers (der übrigens recht milde über die Audianer urteilt, vgl. Hoffmann, l.c. 122), hatte das Werk schließlich das Glück, ins römische Brevier Auf-

nahme zu finden und dem Erzfeind der Audianer, Ephrem, die Festlesung zu liefern[22].

Wenn auch zunächst nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, daß das Nachtgebet in audianischen Kreisen entstanden und dort zu liturgischer Bedeutung gelangt ist, so lassen sich doch noch verschiedene weitere Gründe geltend machen, die diese Wahrscheinlichkeit bestärken.

Schon Rabbūlā, Bischof von Edessa von 412-436, weiß zu berichten, daß die Audianer sich auf »falsche Offenbarungen« (*bedyâ d-gelyônê*) beriefen[23]. Genaueres bringt Theodor bar Kōnai (um 790), indem er aus verschiedenen »Apokalypsen« (*gelyônê*) der Audianer zitiert. Er nennt u.a. die »Offenbarung des Abraham«, die des »Johannes« (verschieden von der kanonischen) und die der »Fremden«, ein sicherlich auffallender Titel. Letzteres könnte man versucht sein, mit »*gelyônâ d-´ûdyāyê*« rückzuübersetzen[24], aber der Titel heißt bei Theodor »*gelyônâ d-nûkrāyê*«[25], ein milderes Synonym des ersteren. Diese Schriften mögen späteren, entarteten Epigonen der Audianer entstammen, aber sie legen doch nahe, daß der Begriff der »Offenbarung« (vielleicht auch der »Fremden«) in der audianischen Tradition eine wichtige Rolle spielte. Nun finden wir in unserm Nachgebet denselben Ausdruck (*gelyānâ*) an verschiedenen Stellen (II,11d; V,14d; VII,21a) auffällig verwendet, als ob es sich um Privatoffenbarungen handelte.

Rabbūlā bringt ferner die Audianer in engen Zusammenhang mit den »*zaddûḳāyê*« (nach G. Hoffmann sind diese mit den Audianern identisch, l.c., 122), die wohl darum so hießen, weil sie sich selbst für *zaddîḳê* »Gerechte« hielten. Theodor bar Kōnai richtet diesen Vorwurf sogar pointiert gegen Audai selbst: »Er war ein Prahler, denn er verfiel dem leidenschaftlichen Stolz »jenes Pharisäers« und propagierte sich selbst als gerechter denn die übrigen (*zaddîḳ menn hālên d-šarkâ*)« (l.c., 319). Nun finden wir in unserem Nachgebet (IX,7c; vgl. I,1d), daß der Beter sich selbst in recht auffälliger

22 Übrigens hatte der Messalianer Symeon (ebenfalls Edessener) ein ähnliches Glück. Auszüge aus zwei seiner Homilien stehen im römischen Brevier: Hom. 18 in der 4. Woche per annum, fer. 6 (PG 34,639-642) und Hom. 28, in der 34. Woche per annum, fer. 4 (PG 34,710-711); vgl. die kritische Ausgabe von H. Dörries, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (PTS Bd. 4) Berlin 1964, S. 180-182. 231ff.

23 Vgl. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, S. 122.

24 Schliesslich wäre es nicht unmöglich, daß der Ausdruck »Fremde, Ausgestossene, Exkommunizierte« schon im 4. Jahrhundert von den Audianern selbst zu einer Art Ehrentitel für die eigene Sekte gemacht, und dieser wortspielerisch in dem Nachtgebet untergebracht worden wäre, in der Form *´ûdyāyê*. Das Nachtgebet, das an vielen Stellen Wortspiele enthält, bringt gerade in der Strophe VII,20 mit der Erwähnung der Audianer (Wurzel *´WD*) gewiss nicht zufällig zwei wurzelähnliche Worte in Verbindung: *netwa´´ad* »wir versammeln uns« (Wz. *W´D*) und *šûwdā´â* »Zeichen, Symbol« (Wz. *WD´*).

25 Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum II, ed. Addai Scher, (CSCO 69), Syr. II,66 (1912), S. 320.

Weise als »gerecht« bezeichnet. Er tut das nach übertriebener Selbstanklage (IX,5-6) und versteht es daher sicherlich im Sinne von »gerechtfertigt durch die Verdienste Christi«; aber diese Sprechweise konnte ihm und seinen Gefährten leicht als pharisäischer Stolz ausgelegt werden.

Eine der beiden von Epiphanius gegen die Audianer des 4. Jahrhunderts erhobenen Anklagen richtete sich gegen die Übertreibung der Gottähnlichkeit im Menschen: Wenn der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist (Gen 1,26), müsse sich das auch auf den Leib erstrecken. Die Strophe VII,2 des Nachtgebets formuliert die Bitte, »in den Werken« und »im Innersten«[26] die Ähnlichkeit (*dûmyâ* = hbr. *dmût*, Gen 1,26) und das Bildnis (*ṭûpsâ*, gr. τύπος = hbr. *ṣelem*, Gen 1,26) Christi, bzw. seiner Demut nachformen zu können. Da die Gottheit Christi im ganzen Gebet fast doketisch betont wird, kommt das auf eine Nachahmung Gottes hinaus[27].

Schließlich wäre wäre noch auf eine merkwürdige Stelle am Ende des Nachtgebetes (IX,8b) hinzuweisen, wo der Beter sich und seine Genossen als »Rest (*srîdâ*, »reliquus, qui evasit«) unsres armseligen Geschlechts« bezeichnet. Auch vorher wird öfters die Armut oder Armseligkeit der Gemeinde erwähnt (z.B. VIII,8ab »Mögen wir auch arm sein und unsere Familie dem Staube gleich ...«), aber als »Rest« würde sich eine großkirchliche Mönchsgemeinde wohl nie bezeichnet haben. Auch die Audianer fühlten sich in ihrer Glanzzeit sicher nicht als Rest, sondern eher als Elite, aber nachdem sie (370-380) von römerfeindlichen Goten aus ihrem Missionsgebiet »Skythien« (Norden des Schwarzen Meeres) vertrieben und auch in ihrer mesopotamischen Heimat mehr und mehr verfolgt wurden, muß sich in ihnen das Bewußtsein gebildet haben, ein kümmerlicher Rest zu sein. Aus dieser Zeit könnte also unser Nachtgebet stammen.

Bei dem wenigen, was wir über die Audianer des 4. Jahrhunderts wissen, sind diese verschiedenen Symptome für die audianische Herkunft des Nachtgebets immerhin beachtlich. Mögen sie auch nicht alle Zweifel zerstreuen, so bilden sie doch in ihrer Konvergenz ein solides Argument dafür, daß uns hier ein einsames Zeugnis für die Frömmigkeit einer tragisch untergegangenen frühchristlichen Idealistengruppe erhalten geblieben ist.

Aber ganz abgesehen von seiner Herkunft, verdient das Nachtgebet, auch wenn es anonym ist, eine sorgfältige Edition. Ich habe mich daher ent-

26 *ḳnômâ* (Lex. 677b) ist im Syrischen ein Ersatz für das allzu abgegriffene *napšâ* »Seele, selbst«. Brockelmann registriert die Bedeutungen »persona, essentia, substantia, corpus, figura«.

27 Wie sehr die Gottesbild-Idee im edessenischen Judenchristentum lebendig war, zeigt auch das sog. Perlenlied, vgl. Orientalia 47/1978, S. 209.

schlossen, mit der Übersetzung des Ganzen auch den syrischen Text nach Kollation beider Handschriften in Umschrift hier zu veröffentlichen[28].

| | |
|---|---|
| I,1 *b-lēlyâ da-šlên kull ḳālîn*<br>*w-zaw´ê* d-`nāšâ w-kull gensîn*,*<br>*napšan b-zaw´êh tenhar(y) bāk,*<br>*yeššû´, nûhrâ d-zaddîḳê.* | 1 In der Nacht, wenn alle Stimmen schweigen,<br>wenn menschliches Regen allenthalben ruht,<br>möge unser Seele mit ihren Regungen in dir<br>erstrahlen, o Jesu, Licht der Gerechten. |
| 2 *b-´eddānâ da-prîs ´al kull*<br>*ḥeššôkâ ba-dmût naḥtâ,*<br>*ṭaybûtāk, mār(y), tenhar* lan*<br>*ḥlāp šemšâ metragšānâ.* | 2 Zur Zeit, da Dunkel wie ein Gewand<br>über alles ausgebreitet ist,<br>erstrahle uns, o Herr, deine Gnade<br>anstelle der sinnenhaften Sonne. |
| 3 *b-lēlyâ mšallê kull rāḥṭîn*<br>*d-´ālmâ d-`ātê b-sû´rānê*,*<br>*teḳbal(y) napšan bûllāhayk*<br>*b-haw šelyâ d-rabb menn šetḳâ.* | 3 In der Nacht, die allen Hastenden Ruhe<br>gebietet, in der Welt mit ihren Heim-<br>suchungen, möge unsre Seele deine Wunder<br>in sich aufnehmen, in jener Ruhe, die<br>größer ist als bloße Stille. |
| 4 *b-´eddānâ da-mnîḥ l-l'ayyâ*<br>*b-yad šentâ d-šalyâ ´al kull,*<br>*bāk, mār(y), nrāwwûn ḥûššābayn,*<br>*ô bûssāmâ d-ḳaddîšê.* | 4 Zur Zeit, die die Müden erquickt<br>durch den Schlaf, der über allem ruht,<br>mögen unsre Gedanken, o Herr, sich an dir<br>berauschen, o Wonne der Heiligen. |
| 5 *šemšâ ḥa(d)tâ nednaḥ lan*<br>*b-´eddān lēlyâ d-ḥeššôkâ*,*<br>*w-bāh* nṭawwes b-hāy îda´tâ*<br>*da-b-nûḥḥāmâ nṭîrâ lan.* | 5 Eine neue Sonne laß uns aufgehen<br>zur Zeit der dunklen Nacht.<br>Durch jenes Wissen mögen wir emporfliegen,<br>das in der Auferstehung unser harrt. |
| II,1 *hab lan, māran, da-ndammê*<br>*b-hāy ´îrûtâ da-ḳyāmtâ,*<br>*da-b-lēlyâ, mār(y)*, w-`îmāmâ*<br>*l-wātāk nemtôḥ re´yānan.* | 1 Gib uns, o Herr, daß wir jenes Wachsein<br>der Auferstehung nachahmen,<br>indem wir Tag und Nacht, o Herr,<br>auf dich unser Sinnen richten. |

28 Die Kapiteleinteilung von Lamy wurde, trotz ihrer Mängel, beibehalten; eine Strophenzählung von mir hinzugefügt (die Zeilen jeder Strophe werden mit a, b, c, d zitiert). Es sind alle nennenswerten Abweichungen der beiden HSS von einander und von L(amy) registriert, abgesehen von nichtssagenden orthographischen Eigentümlichkeiten (die Schreiber verwenden häufig Aleph bei Afel-Formen) und offenbaren Verschreibungen (z.B. der Doppelschreibung von »Jesus« in I,1d bei D). »Lex.« = K. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Halle 1928. Zirkumflex bezeichnet an sich Plene-Schreibung, nicht unbedingt Länge (innerwörtliches Alaph wurde jedoch immer ausgeschrieben. Verdoppelung von Endkonsonanten hat keine Aussprachefunktion, sondern ist gedacht als etymologischer Hinweis. — Wertvolle Hinweise bezügl. des Syrischen verdanke ich meinem Lehrer R. Köbert, Rom. Ihm sei an dieser Stelle aufrichtig gedankt. Die im Brevier verwendeten Stücke in Kap. IV und V sind durch Kursiv-Druck der Übersetzung hervorgehoben.

II,2 *b-ʿeddānâ d-ʿeštawḥadnan**
*menn ṣêdd ʿnāšê w-ʿenyānê*
*hwî lan, māran, bar baytâ*,*
*w-bāk napṣaḥ la-kmîrûtan.*

2 Zur Zeit, da wir uns getrennt haben
von der Nähe der Menschen und den Beschäftigungen, sei uns, o Herr, ein
trauter Freund; an dir wollen wir unsre
Traurigkeit in Freude verwandeln.

3 *ʿal tûklānâ d-ṭaybûtāk*
*npaḳnan d-nehwê balḥôdayn.*
*neḥzê, māran, galyāʿît*
*ḥêl ʿûdrānāk ba-ʿbādâ.*

3 Im Vertrauen auf deine Gnade
sind wir hinausgezogen, um einsam zu sein.
Laß uns, o Herr, deutlich erfahren
die Kraft deiner Hilfe bei unsrer Bemühung.

4 *šaynāk ašôd ʿal lebban*
*wa-bhîlûtāk ʿal zawʿayn,*
*d-lēlyâ d-ʿal kull* ḥeššôkâ (h)w*
*nehwê lan a(y)k îmāmâ.*

4 Deinen Frieden gieße in unser Herz
und deine Ruhe über unsre Rastlosigkeit,
damit die Nacht, die dunkel über allem
liegt, für uns hell werde wie der Tag.

5 *b-hān ʿeddānâ d-ʿetgazzîn*
*w-ḥamlan lēlyâ b-gaw ḥeškeh*
*w-ʿeštawḥadnan menn* kull ʿnāš,*
*bāk, mār(y), neʿrab bûyyāʿan.*

5 In dieser Zeit, wo wir uns zurückgezogen
haben und die Nacht uns mit ihrem Dunkel
umfängt, wo wir uns getrennt haben von
allen Menschen, da wächst unser Trost,
o Herr, an dir.

6 *b-hān atrâ d-ṣādê menn kull*
*w-layt beh ḳālâ da-mlabbeb,*
*aʿîr, māran, b-napšātan*
*hāy ʿîrûtâ d-lâ ṭāʿyâ.*

6 An diesem Ort, der von allem leer ist,
wo keine ermutigende Stimme ertönt,
erwecke, o Herr, in unseren Seelen
jene Wachsamkeit, die nicht in die Irre geht.

7 *b-hān ʿeddānâ d-beh* kull ʿnāš*
*mettniḥ b-šentâ da-nyāḥâ,*
*lâ netṭabbaʿ reʿyānan*
*b-yad nawmtâ da-rgîgātâ.*

7 In dieser Zeit, da jedermann
ruht in friedlichem Schlummer,
laß nicht unsern Geist versinken
im Schlaf der Begierden.

8 *ašwān, māran, b-ṭaybûtāk*
*d-ʿamm* btûlātâ d-pûršānâ*
*d-ʿetṭayyab(y) ba-ʿbādayhēn,*
*nehwê ʿîr āp dûbbāran.*

8 Mach uns würdig, o Herr, deiner Gnade,
daß mit den klugen Jungfrauen,
die sich mit ihren Werken ausrüsteten,
auch unser Wandel wachsam sei.

9 *d-lâ netteb b-gaw ḥeššôkâ*
*kad ʿammûṭîn reʿyānayn*,*
*neḥzê ṣemḥâ d-ṭaybûtāk*
*b-kull ʿeddān ba-ṣlawwātâ*.*

9 Daß wir nicht in Finsternis bleiben
und verdunkelt unser Sinnen,
laß uns schauen den Glanz deiner Gnade
bei den Gebeten zu aller Zeit.

10 *l-ʿîmāmâ, mār(y), d-ʿîdaʿtan**
*aḳḳep* lēlyâ d-reʿyānan,*
*wa-nšammšāk, mār(y), nahhirâ*
*b-ḥûddāt dûbbār nakpûtan.*

10 Zum hellen Tag unsres Erkennens
führe, o Herr, die Nacht unsres Geistes,
damit er, erleuchtet, dir, o Herr, diene
in der Erneuerung unsres keuschen Wandels.

11 *hab lan d-nešhar ba-ṣlôtâ*
*ʿamm kēʿnê* b-laylawwātâ,*
*d-nehwôn dālḳîn lampêdayn**
*lûḳbal šemšâ b-galyānayk.*

11 Laß uns wachen im Gebet
mit den Rechtschaffenen in den Nächten,
damit unsre Lampen, dank deinen Erleuchtungen, der Sonne entgegenbrennen.

II,12 *b-ʿeddān lēlyâ parnes lāh*
*bûyyāʾâ l-meskēnûtan,*
*d-ʿāḳteh d-lēlyâ maḥšâ lan*
*bāk netbayyaʾ menn ʿāḳtan.*

12 Zur Zeit der Nacht gewähre du
Trost unserer Armseligkeit.
Da die Bedrückung der Nacht uns zusetzt,
sei du uns Trost in unserer Bedrängnis.

13 *hab lan nēlʿê* reʿyānan*
*b-dûkrān denḥāk* ḳaddišâ,*
*kad naṣṣîḥān* napšātan*
*b-ḥammîmûtâ d-reḥmatāk.*

13 Gewähre unserm Geist, sich abzumühen
im Gedanken an deine heilige Wiederkunft,
während unsre Seelen glühen
von der Wärme deiner Liebe.

14 *b-hān ʿeddānâ ātên (h)waw*
*ḳaddišê ba-ṣlawwātâ.*
*ašwān, māran, d-neštawtap*
*b-haw bûyyāʾâ d-šahrayhôn.*

14 Zu dieser Zeit pflegten die Heiligen
ihr Gebet zu verrichten.
Mach uns würdig, o Herr, teilzunehmen
an dem Trost ihrer Nachtwachen.

III,1 *mšîḥâ, da-šhar ba-ṣlôtâ*
*b-ʿeddān lēlyâ ʿal appîn,*
*ašwān d-neṭʿan reʿyānan*
*l-ḥaššāk da-ḥlāp pûrḳānan.*

1 O Christus, der du wachtest im Gebet
zu nächtlicher Zeit, auf dein Antlitz
gebeugt, mach uns würdig, dein Leiden
zu unserm Heil, im Geist zu ertragen.

2 *mšîḥâ, d-ʾešad mawhabteh*
*ba-ṣlôtâ ʿal ḳaddišê,*
*apṣeḥ, māran, tarʿîtan*
*b-yad ṭaʿmātâ d-ṭaybûtāk.*

2 O Christus, der du deine Gabe
über die Heiligen im Gebet ausgegossen
hast, erfreue, o Herr, unsern Verstand
durch die Wonnen deiner Gnade.

3 *allāhâ, d-dîleh ennôn*
*îmāmê w-laylawwātâ,*
*ḥaddān*, māran, b-yad sabrāk*
*b-ʿeddān lēlyâ ʿammûṭâ.*

3 O Gott, dem alle Tage
und Nächte gehören,
erfreue uns, o Herr, durch deine
Hoffnung, zur Zeit der dunklen Nacht.

4 *ṣêdd ʿenyānâ da-ṣlôtâ*
*ḳārbînnan kad bārkînnan.*
*apṣeḥ āʾar d-reʿyānan,*
*d-lāk neštawtap ba-ṣlôtâ.*

4 Zur Übung des Gebetes
nahen wir uns knieend.
Erfreue die Stimmung unsres Geistes
und laß uns teilnehmen an deinem Beten.

5 *aʿîr zawʿê* d-reʿyānan*
*d-netbaḳḳê a(y)k da-b-tehrâ,*
*w-bāk hû neṭʿpê ḥûššāban*
*metḥâ kulleh da-ṣlôtâ.*

5 Wecke die Regungen unseres Geistes,
damit wir gleichsam ein Wunder schauen
und unser Denken sich in dich versenke
die ganze Spanne des Gebets hindurch.

6 *a(y)k haw* ṣaprâ d-mēʾtîtāk*
*nḳabbel l-denḥāk reʿyānan,*
*w-neḳdôm ḥayleh mallālâ**
*l-haw dûbbārâ d-lâ gûšmâ.*

6 Wie jenem Morgen deiner Ankunft, laß
unsern Geist deiner Wiederkunft entgegen-
sehen, und die Kraft des Denkens ver-
wirkliche im voraus die einstige körper-
lose Lebensweise.

7 *b-hānâ lēkyâ d-ʾeštawḥadn**
*menn ʾnāšûtâ w-ʿenyānāh,*
*hwî lan, māran, bûyyāʾâ*
*w-menn ḥûbbāk lâ netgardê.*

7 In dieser Nacht, da wir uns getrennt
haben von den Menschen und ihrer Be-
schäftigung, sei du, o Herr, uns Trost,
und deiner Liebe laß uns nicht beraubt
werden.

8 *b-hānâ zabnâ d-`etgazzîn*
*menn ṣêdd ´almâ w-´enyānaw(hy),*
*hwî lan lēwyâ, pārôḳan,*
*w-bar ´enyānâ b-kull meddem.*

8 Zu dieser Stunde, da wir uns zurückgezogen haben von der Nähe der Welt und ihren Beschäftigungen, sei uns Gefährte, o Erlöser, und vertrauter Freund in allen Dingen.

IV,1 *b-ša´tâ d-nāydîn* kull dāmkê*
*l-`ûmmanwātâ* d-metḥabblān,*
*a´îr, māran, b-napšātan*
*îda´tâ hāy d-lâ ṭā´yâ.*

1 Zur Stunde, da alle Schlafenden sich flüchten in eine Traumwelt, die schnell vergeht, wecke in unseren Seelen, o Herr, das Wissen, das niemals irrt.

2 *b-´eddānâ da-lbaš kull `nāš*
*talbeštâ* ´al haddāmaw(hy),*
*albeš, māran, ḥûddātâ*
*l-barnāšan haw gawwāyâ.*

2 Zur Morgenstunde, da jedermann seine Glieder bekleidet, kleide, o Herr, unsern inneren Menschen in ein neues Gewand.

3 *b-`îmāmâ d-kull mezdamman*
*l-pûlḥānâ d-`ar´anyâtâ,*
*ašwān, māran, d-netbassam*
*b-haw dûbbāran* d-ba-šmayyâ.*

3 Am hellen Tage, da alle aufgerufen sind zu irdischen Verrichtungen, mach uns würdig, o Herr, uns zu ergötzen an unserm himmlischen Wandel.

4 *b-´eddānâ d-ma´bar kull `nāš*
*taksît lēlyâ menn gûšmeh,*
*a´bar, māran, menn lebban*
*´ûhdan ´almâ ´ābôrâ.*

4 Zur Zeit, da jedermann von seinem Leibe die nächtliche Decke abstreift, streife, o Herr, von unserm Herzen die Erinnerung an die vergängliche Welt.

5 *b-´eddān ṣaprâ da-mšarrên*
*mallāḥê b-yammay ´almâ,*
*ba-lmē`nāk, mār(y), nettnîḥān*
*napšātan menn kull zaw´în*.*

5 Zur Morgenzeit, wo die Schiffer ausfahren auf die Meere der Welt, laß ruhen, o Herr, unsre Seelen von aller Rastlosigkeit in deinem Hafen.

6 *b-´eddānâ da-mšarrê* kull*
*b-pûlḥān ´almâ d-´āḳātâ,*
*ašwān, māran, d-net´appê*
*b-haw bûyyā`â d-lâ ´ābar.*

6 Zur Zeit, da in dieser Welt der Schmerzen ein jeder sich an die Arbeit macht, mach uns würdig, o Herr, uns zu versenken in die Tröstung, die nicht vergeht.

7 *b-´eddānâ da-šlem ḥeškâ*
*wa-mšarrê kull ba-t´āšâ,*
*hab lan, māran, d-netbassam*
*b-zaw´ay ´almâ haw* da-´tîd.*

7 Zur Zeit, da die Dunkelheit schwindet und ein jeder die Arbeit beginnt, gib uns, o Herr, zu verkosten die Regsamkeit der künftigen Welt.

8 *šûrray rehṭeh d-nahhîrâ*
*rē`š pûlḥānâ (h)w d-māyôtê. •*
*sîm, mār(y), dûmsê b-re´yānayn*
*l-haw îmāmâ d-lâ šālem.*

8 *Wenn die Sonne ihren Lauf antritt,*
*beginnt die Arbeit der Sterblichen.*
*Bereite, o Herr, Wohnungen unserm Geist*
*für jenen Tag, der nie endet.*

9 *ašwān d-neḥzê ba-ḳnôman*
*l-hānôn ḥayyê d-nûḥḥāmâ,*
*d-lâ nehwê meddem d-pāreš*
*l-re´yānan menn bûssāmāk.*

9 *Mach uns würdig, in unserer Seele zu*
*erfahren jenes Leben der Auferstehung,*
*wo es nichts gibt, das da unsern Geist*
*von deiner Süßigkeit trennen könnte.*

10 *l-haw îmāmâ d-lâ mšarrê*
*b-zaw'ay rehṭâ* d-nahhîrê*,*
*ršôm, mār(y), rā`zeh ba-ḳnôman*
*b-`ammînûtâ da-l-wātāk.*

10 *Von jenem Tag, der nicht beginnt*
*mit rastlosen Umläufen der Himmelsleuchten,*
*präge, o Herr, das Geheimnis in unsre Seele,*
*die wir uns unablässig mit dir beschäftigen.*

V,1 *b-rā`zayk kull yôm ´eppaḳnāk*
*wa-b-gaw gûšman ḳabbelnāk.*
*ašwān, d-nergaš ba-ḳnôman*
*l-haw sabran da-b-nûḥḥāmâ.*

1 *In deinen Geheimnissen haben wir dich täglich*
*umarmt und in unsern Leib dich aufgenommen.*
*Mach uns würdig, in der Seele zu verspüren*
*jene Hoffnung, die sich erfüllt in der Auferstehung.*

2 *hwî, mār(y)*, geppâ l-maḥšbātan,*
*wa-nṭûs b-`ā`ar ḳallîlê,*
*w-`a(y)k da-b-geppê nettaw´ad*
*l-haw* awwānan šarrîrâ.*

2 Sei, o Herr, Flügel unsern Gedanken,
daß wir leicht in die Lüfte uns erheben
und wie auf Flügeln uns begeben
zu unserer wahren Wohnung.

3 *sîmtāk b-gûšman ṭaššînāh*
*b-yad ṭaybûtâ da-´mādâ,*
*b-pātûr rā`zayk metrabbyâ.*
*hab lan d-neḥdê b-ṭaybûtāk.*

3 *Deinen Schatz bargen wir in unserm Leibe*
*durch die Gnade der Taufe.*
*Am Tisch deiner Geheimnisse wird er vermehrt.*
*Gewähre uns Freude an deiner Gnade.*

4 *da-ḳbarnāk*, mār(y), ba-ḳnôman*
*menn pātûrāk rûḥānâ.*
*nergaš, māran, ba-´bādâ*
*b-haw ḥûddātâ da-´tîdâ*.*

4 *Denn wir haben dich, o Herr, von deinem*
*geistlichen Mahl her in unserm Innersten*
*beigesetzt. Laß uns, o Herr, schon im Werk*
*die künftige Erneuerung erfahren.*

5 *neḥzê šûprâ da-ḳnôman*
*b-yad haw šûprâ rûḥānâ,*
*haw da-l-gaw menn mîtûtâ*
*mzî´ remzāk* lâ māyôtâ.*

5 *Laß uns die Schönheit unserer Seele schaun*
*in jener geistlichen Schönheit,*
*die mitten in der Sterblichkeit*
*dein unsterbliches Raunen erweckt.*

6 *(h)wāt zḳîpûtāk, pārôḳan,*
*tḥûmâ l-´ālmâ pagrānâ.*
*hab lan d-nezḳôp re´yānan*
*b-rā`zâ l-´ālmâ rûḥānâ.*

6 *Deine Kreuzigung, o Erlöser, war*
*das Ende des körperlichen Zeitalters.*
*Laß uns im Geheimnis unsern Geist*
*kreuzigen für das geistliche Zeitalter.*

7 *ḳyāmtāk, yeššû´, rabbûtâ (h)y*
*l-barnāšan haw rûḥānâ.*
*ḥezwâ d-rā`zayk nehwê* lan*
*maḥzîtâ l-wāt îda´teh.*

7 *Deine Auferstehung, o Jesu, gab Majestät*
*unserm geistlichen Menschen.*
*Der Anblick deiner Geheimnisse*
*sei uns ein Spiegel, diesen zu erkennen.*

8 *mdabbrānûtâk, pārôḳan,*
*rā`zâ (h)y d-´ālmâ rûḥānâ.*
*hab lan, māran, d-nerdê bāh*
*a(y)k bar `nāšā rûḥānâ.*

8 *Deine Vorsehung, o Erlöser,*
*ist ein Geheimnis der geistlichen Welt.*
*Laß uns, o Herr, ihrer Führung folgen*
*als geistliche Menschen.*

9 *pagrâ* dāwyâ nātep lan*
*l-´enyān ´ālmâ ḥeššôkâ.*
*ašwān, mār(y)*, l-haw ´enyānâ*
*d-tāra´ syāgâ d-ḥeššôkâ.*

9 *Der elende Körper zieht uns*
*zum Umgang mit der finsteren Welt.*
*Würdige uns, o Herr, jenes Umgangs,*
*der den Zaun der Finsternis durchbricht.*

10 *lâ, mār(y), neṣdê* re´yānan*
*menn denḥāk rûḥānāyâ,*
*w-lâ tšahhê* menn haddāmayn*
*ḥammîmûtâ d-bûssāmāk.*

10 *Laß nicht, o Herr, unsern Geist beraubt*
*werden deiner geistlichen Wiederkunft,*
*und erlösche in unsern Gliedern nicht*
*die Wärme deiner Süßigkeit.*

V,11 *māyôtûtâ da-b-gûšman,*
*hâ, gāsyâ ´layn saryûtâ.*
*nkappar ṭa´māh menn lebban*
*rwāzâ* d-ḥûbbāk rûḥānâ.*

11 *Die Sterblichkeit unsres Leibes,*
*siehe, sie ergießt Verwesung über uns.*
*Möge die Wonne deiner geistlichen Liebe*
*ihre Bitterkeit aus unserm Herzen entfernen.*

12 *a(y)k da-b-šebyâ dābrâ* lan*
*ṭam`ûtâ da-b-haddāmayn.*
*npakkah* rêḥāh menn gûšman*
*b-ḥaddûtan da-b-mawhabtāk.*

12 *Wie in Gefangenschaft führt uns*
*die Unreinheit in unsern Gliedern.*
*Mildern wir ihren Geruch, der aus unserm*
*Leibe kommt, durch unsre Freude, die deine Gabe*
*bringt.*

13 *(h)wâ lan gûšman a(y)k yammâ*
*d-kull ´eddān mṭabba´ ellpan.*
*a´dāh, māran, la-spî(n)ttan*
*la-lmē`nāk allāhāyâ.*

13 *Unser Leib ward uns wie ein Meer,*
*das unser Schiff allzeit mit Untergang*
*bedroht. Rette, o Herr, unser Schifflein*
*in deinen göttlichen Hafen.*

14 *ṣêdd hāy mdî(n)ttan ḳaddîštâ*
*hab lan, māran, d-nestarhab,*
*w-`a(y)k mûšê menn rêš ṭûrâ,*
*b-yad* gelyānâ neḳdôm* lāh.*

14 *Zu unserer heiligen Stadt*
*laß uns eilen, o Herr,*
*und wie Mose vom Gipfel des Berges*
*mögen wir sie im Gesichte vorwegnehmen.*

15 *āpen pagrâ āleṣ lan*
*wa-mtahhê lan b-yad tûkkaw(hy),*
*tezkê bān, mār(y), ṭaybûtāk*
*l-nāmôsâ da-b-gaw besran.*

15 Mag auch der Leib uns quälen
und durch seine Schwächen uns hindern,
möge siegen in uns deine Gnade, o Herr,
über das Gesetz in unserm Fleische.

16 *b-re´yān(y), mar(y), m'ahhebb 'nâ leh*
*l-nāmôsāk rûḥānāyâ,*
*w-nāmôsâ d-sîm b-haddāmay*
*šābê* lî menn ´enyāneh.*

16 In meinem Innersten liebe ich, o Herr,
das Gesetz des Geistes.
Aber das Gesetz in meinen Gliedern
hindert mich an seiner Betätigung.

17 *a(y)k da-b-šebyâ metdabbrâ*
*napšâ l-pûlḥan sanyātâ,*
*w-`a(y)k d-ba-ḳṭîrâ metnattpâ*
*menn 'enyānâ rûḥānâ.*

17 Wie in Gefangenschaft wird die Seele
zu schändlichen Taten getrieben
und wie durch Zwang von geistlicher
Beschäftigung abgezogen.

18 *kad lâ ṣābyâ mešta´bdâ*
*la-mšākâ* d-ḥaššay pagrâ.*
*hâ, ´āgnâ* kad mettannḥâ**
*w-dāwîtâ laytāh mšammhâ*.*

18 Wider ihren Willen wird sie dem Tribut
körperlicher Schmerzen unterworfen.
Siehe, da liegt sie seufzend
und ehrlos, die Elende.

19 *a(y)k armaltâ da-´lîbâ*
*mbaggnâ b-ḥaššâ l-`allāhâ,*
*w-`eštawdî lāh ba-sbarteh*
*tba´tâ l-gabyût re´yānāh,*

19 Wie die bedrückte Witwe
in ihrem Schmerz zu Gott rief,
und Gott versprach ihr in seinem Evangelium
Genugtuung nach dem Wunsch ihres Herzens,

VI,1 *»tba´ayn(y)«, āmrâ* ba-ṣlôtâ,*
*»menn pagrâ d-`îtaw(y) b´el-dîn(y)«,*
*w-haw, dayyānâ bassîmâ,*
*yāheb agrâ la-twātāh.*

1 so spricht die Seele im Gebet: »Schaff
mir Recht vor dem Leib, meinem Widersacher!«
Und Er als milder Richter
schenkt ihrer Buße den Lohn.

2 *a(y)k da-b-yammâ sāḥênnan*
*b-kull ´eddān b-zaw´ay pagrâ.*
*ašîg, māran, re´yānan*
*menn kûtmātâ d-sanyātan.*

2 Wie in einem Meere schwimmen wir
auf den Schwankungen des Leibes allezeit.
Wasche, o Herr, unsern Geist
von den Makeln unserer schändlichen Taten.

VI,3 *lāk qārênnan bêt gallê,*
*ô mallāḥan ḥakkîmâ.*
*aššē`b lan ā`ar šapyâ,*
*w-`enn(h)û da-ṭba`n, dallâ lan.*

3 Zu dir rufen wir aus den Wellen:
O unser weiser Steuermann,
laß wehen für uns ein mildes Lüftchen,
und wenn wir sanken, rette uns.

4 *b-palgeh d-lēlyâ ḳāmet, mār(y),*
*d-`awdê lāk b-ḥaššâ rabbâ,*
*w-`eddabbeḥ lāk tešbôḥtâ,*
*lāk, dayyānâ zaddîḳâ.*

4 Mitten in der Nacht stand ich auf, o Herr,
dich zu preisen unter großen Schmerzen
und ein Opfer des Lobes dir darzubringen,
dir, dem gerechten Richter.

5 *d-lâ ṭā`ê* a(n)tt l-bûzzāḥan*
*wa-l-ḳûppāḥan d-kull ´eddān.*
*da-k-mâ lḥiḳ lāḥ re´yānan*
*la-myattrûtâ, galyâ*(h)y lāk.*

5 Denn unseren Hohn und unsre unaufhörlichen
Beleidigungen kannst du nicht vergessen.
Wie wenig unser Geist nach Vollkommenheit
verlangt, ist dir bekannt.

+5 *āpen ne´šnān mḥîlātâ*
*ālep allpîn b-kull yawmâ*
*w-mettab´ān* leh b-sanyût hên,*
*menn ´enyānāk lâ pāṭar.*

+5 Mögen unsre Schwächen auch wachsen
zu Tausenden jeden Tag, mag auch unser Geist
verantwortlich sein für ihre Schändlichkeit,
des Umgangs mit dir geht er nicht verlustig.

VII,1 *pārôḳan, d-`etâ* da-nšîg*
*ṣā`teh d-´ālmâ ḥaṭṭāyâ,*
*hab lan twātâ b-kull ´eddān,*
*da-nšîg ṣā`tâ d-ḥûššābayn.*

1 Unser Erlöser, der du kamst, um abzuwaschen
den Schmutz der sündigen Welt,
gewähre uns Bußgeist allezeit,
den Schmutz unserer Gedanken abzuwaschen.

2 *ḳaddeš, mār(y), lebbawwātan*
*wa-mlîn rûḥâ d-`îḳḳārāk*
*wa-b-yad ḳûddšâ d-´ûhdānāk*
*nḳabbel rûḥâ d-ḥûddātâ.*

2 Heilige, o Herr, unsre Herzen, und erfülle
uns mit dem Geist deiner Herrlichkeit.
Durch die Heiligkeit deiner Gedächtnisfeier
laß uns empfangen den Geist der Erneuerung.

3 *brî ban, mār(y), lebbâ dakyâ*
*w-rûḥâ ḥdattâ terḥaš(y) ban,*
*da-b-ḥûddātâ d-re´yānan*
*nelbaš eṣṭal tešbôḥtâ.*

3 Schaff in uns, o Herr, ein reines Herz,
und ein neuer Geist möge in uns eindringen,
auf daß wir mit der Erneuerung unsres
Geistes das Gewand der Herrlichkeit anlegen
können.

4 *b-rā`zay rûḥāk netḥaddat*
*wa-b-ṭaybûtāk netḳaddaš,*
*kad ṭā`ênnan b-re´yānan*
*b-yad ´enyānāk kull meddem.*

4 Durch die Geheimnisse deines Geistes laß
uns erneuert werden und durch deine Gnade
geheiligt werden, indem wir beim Umgang mit
dir im Herzen alles andre vergessen.

5 *wa-b-haw sabran ḳaddîšâ*
*nergaš kull šā´ ba-ṣlôtâ,*
*kad netdbar beh b-kull ´eddān*
*menn ´ālman gûšmānāyâ.*

5 Von dieser heiligen Hoffnung laß uns stets
im Gebet ergriffen sein.
Sie möge uns allzeit entführen
aus der körperlichen Welt.

6 *mḥîl (h)û ´ālmâ māyôtâ*
*d-nespaḳ l-kullāh mawhabtāk.*
*menn malyûtāk neštappal*
*mûllāyâ la-mḥîlûteh.*

6 Zu schwach ist die sterbliche Welt,
deine Gabe ganz zu erfassen.
Aus deiner Vollkommenheit steige herab
eine Fülle in ihre Schwachheit.

| | |
|---|---|
| VII,7 *l-hānâ sabrâ ṣahyān, mār(y),*<br>*napšātan kad metṭarpān.*<br>*apṣaḥ, māran, napšātan*<br>*d-neḥzê ḥnānāk ba-ḳnôman.* | 7 Nach dieser Hoffnung dürsten, o Herr,<br>unsre zerschlagenen Seelen.<br>Mach froh, o Herr, unsre Gemüter,<br>daß wir in unserm Innersten deine Huld schauen. |
| 8 *da-mlê lebban ʿāḳātâ*<br>*wa-kmîrinnan b-kull ʿeddān.* | 8 Denn schmerzerfüllt ist unser Herz<br>und traurig sind wir allezeit. |
| +8 *ašwān, māran, l-bûyyāʾâ,*<br>+8 *haw marrîd* menn ʿāḳātâ.* | +8 Mach uns würdig, o Herr, der Tröstung,<br>+8 die alle Schmerzen überwindet. |
| +8 *d-bekyâ malyān napšātan*<br>+8 *w-marrîrâ lan b-kull ʿeddān.*<br>*apṣaḥ, mār(y), la-kmîrûtan*<br>*w-payyeg lebban yaḳḳîdâ.* | +8 Denn Weinen erfüllt unsre Seelen<br>+8 und bitter zumute ist uns allezeit.<br>Mach froh, o Herr, unsre Traurigkeit<br>und kühle unser brennendes Herz. |
| 9 *da-krîkîn lan ṭûrrāpê*<br>*w-ḥaššê d-lēlyâ w-d-ʾîmāmâ.*<br>*payyeg, māran, kasyāʾît*<br>*yaḳdānâ d-lebbawwātan.* | 9 Wir sind umringt von Quälereien<br>und Leiden Tag und Nacht.<br>Kühle, o Herr, im Verborgenen<br>den Brand unserer Herzen. |
| 10 *d-layt lan sabrâ menn dûkkâ*<br>*da-nbayyaʾ ḥaššîšûtan,*<br>*ḳarreb ṣebʿāk maʾḥyat kull*<br>*l-ʾeblâ* kasyâ da-b-lebban.* | 10 Da von anderswo uns keine Hoffnung leuchtet,<br>die uns Trost gäbe in den Leiden,<br>lege deinen Finger, der alles belebt,<br>auf die verborgene Trauer in unserm Herzen. |
| 11 *d-naḳḳîpîn lan d-lâ šalwâ*<br>*ḳrābê d-lēlyâ w-d-ʾîmāmâ*<br>*w-pāsḳû(hy)* l-sabran menn ṣêʾddayk.*<br>*hwî rabb ḥaylan b-ʾagônâ.* | 11 Kriege bedrängen uns ohne Pause<br>Tag und Nacht, um unsere Hoffnung<br>von dir loszureißen.<br>Sei du unser Feldherr im Kampf! |
| 12 *bekyâ w-demʿê da-b-kesyâ**<br>*ašîdîn ʿal reʿyānan.*<br>*d-kull* ʿeddān ḳannîṭînnan*<br>*d-lâ netgazzê* menn sabrāk* | 12 Verborgenes Weinen und Tränen<br>ergießen sich über unsern Geist,<br>denn allzeit sind wir in Furcht,<br>deiner Hoffnung beraubt zu werden. |
| 13 *labbeb, māran, napšātan*<br>*b-ḳālāk kasyâ d-menn šelyâ,*<br>*kad tʾallep lan b-yad rûḥâ*<br>*nîššâ kasyâ d-ʾagônan.* | 13 Ermutige, o Herr, unsre Seelen<br>unverhofft durch deine verborgene Stimme,<br>indem du uns durch den Geist belehrst<br>über das verborgene Ziel des Kampfes. |
| 14 *lâ netgardê* reʿyānan*<br>*menn lûbbābāk, pārôḳan,*<br>*d-lâ netṭabbaʿ b-gaw yammâ*<br>*menn gallê ʿda-psāḳ sabrâ.* | 14 Unser Geist möge nicht beraubt werden<br>deiner Ermutigung, o Erlöser,<br>damit wir nicht versinken im Meere,<br>in den Wellen der Verzweiflung. |
| 15 *l-haw gêr sabran šarrîrâ*<br>*ḥawwān*, māran, menn rûḥḳâ,*<br>*d-menn ḥezweh dam netḥayyal**<br>*wa-nšîḥ* ʿal kull dûwwānayn.* | 15 Denn jene wahre Hoffnung<br>zeige uns, o Herr, von ferne, damit wir<br>durch ihren Anblick vielleicht gestärkt<br>werden und uns erheben über all unsre<br>Schwächen. |

VII,16 *da-brîrînnan b-`agônâ*
*l-mē`ra´ ḳē`rsâ da-ḳrābâ,*
*bāk tetḥakkam(y) šabrûtan*
*b-hānâ darran* rûḥānâ.*

16 Denn unerfahren sind wir im Kampf
zum Angriff im Augenblick der Schlacht.
Durch dich möge unsre Kindlichkeit weise
werden in diesem geistlichen Feldzug.

17 *menn ´enyānāk netḥakkam*
*w-menn rûḥāk nessab ´edrâ,*
*kad dāreš lan b-kull ´eddān*
*šbîlâ d-masseḳ la-šmayyâ.*

17 Der Umgang mit dir möge uns weise machen
und dein Geist uns Hilfe bringen,
indem er uns allzeit bereitet
den Weg des Aufstiegs zum Himmel.

18 *mšôḥ, mār(y), lebban b-yad rûḥāk,*
*d-nehwê kāhnê da-b-kesyâ*
*wa-nkahhen lāk b-yad zaw´ê*
*ba-ḳdôš ḳûddšîn d-`îda´tāk.*

18 Salbe, o Herr, unser Herz durch deinen
Geist, daß wir Priester seien im Verbor-
genen und dir als Priester emsig dienen
im Allerheiligsten deines Wissens.

19 *ne´šan ḳṭîrâ d-ṭaybûtāk*
*´al hawnan b-zaw´ay hergan,*
*d-netdallê b-yad mawhabtāk*
*l-`awwānê d-lâ pagrānê,*

19 Stark sei das Drängen deiner Gnade
auf unsern Verstand, wenn wir unsre Be-
trachtung üben. Durch deine Gabe laß uns
hingezogen werden zu den unkörperlichen
Wohnungen,

20 *l-haw bêt nawḥâ d-ḳaddîšê*
*w-l-`atrâ rabbâ d-´awdāyê**
*w-netwa´´ad b-haymānûtâ*
*b-šûwdā´ê* d-ḥêl ṭaybûtāk.*

20 zu jenem Haus der Ruhe für die Heiligen,
zur großen Heimat der Audianer,
wo wir uns im Glauben versammeln
durch die Symbole deiner machtvollen Gnade.

21 *b-yad gelyānāk netḥakkam*
*l-`ûrḥâ mawblat la-mdî(n)ttan,*
*l-wātāh tesmôk(y) mardîtan*
*menn yad ´ālmâ d-`agônê.*

21 Durch deine Offenbarung laß uns weise
werden, den Weg zu unsrer Stadt zu wandeln,
auf die unsre Reise hinzielt
von dieser Welt der Kämpfe her.

VIII,1 *yeššû´, d-taḥtî rabbûteh,*
*da-nrîm šāplê d-`ešta´lîw,*
*te`rab(y)* l-wātan mawhabtāk,*
*da-l-wāt ḥûbbāk netdarrag.*

1 Jesu, der du deine Majestät erniedrigt hast,
um die Niedrigen zu erhöhen, die sich stolz
erhoben hatten, laß deine Gabe in uns
wachsen, damit wir aufsteigen zu deiner Liebe.

2 *hab lan, rā´yan* ḳaddîšâ,*
*d-nessab dûmyāk ba-´bādayn*
*wa-nṣûr ṭûppsâ šarrîrâ*
*d-makkîkûtāk ba-ḳnôman.*

2 Gewähre uns, unser heiliger Hirt,
in unsern Werken dir ähnlich zu werden
und das wahre Bild deiner Demut
in unsrer Seele nachzuformen.

3 *b-ṭa´mâ d-ḥûbbāk bassîmâ*
*hab lan d-nergaš* kasyā`ît,*
*w-nepraḥ l-wātāk re´yānan*
*b-yad ṭa´māteh kull ´eddān.*

3 Die Süßigkeit deiner Liebe
laß uns kosten im Verborgenen.
Zu dir laß fliegen unsern Geist allzeit
durch die Erfahrungen deiner Liebe.

4 *raggāh l-napšan d-yabbîšâ,*
*d-tettel(y) pē`rê* d-tešbôḥtâ,*
*w-tehwê nawsâ qaddîšâ*
*la-´mûryâ d-`allāhûtāk.*

4 Tränke unsre trockene Seele,
daß sie Früchte der Herrlichkeit trage,
daß sie ein heiliger Tempel sei
zur Wohnung deiner Gottheit.

VIII,5 *šawtep, māran, haddāmayn*
*lāk, rêšâ d-kulleh gûšmâ,*
*d-lâ netnakrê ḥad mennan*
*l-šawtāpûtâ d-bûssāmāk.*

5 Laß Anteil haben unsre Glieder
an dir, du Haupt des ganzen Leibes,
daß keiner von uns entfremdet werde
der Teilnahme an deiner Süßigkeit.

6 *ô bar ṭôhman šarrîrâ,*
*d-`ezzal wa-nsab malkûtâ,*
*lâ tekpôr(y) ba-bnay gensāk*
*mâ d-zā`aḥ a(n)tt ba-´nānê.*

6 O wahrer Sohn unserer Familie,
der du auszogst, um das Reich zu gewinnen,
verleugne nicht die Söhne deines Geschlechts,
wenn du auf den Wolken daherkommst.

7 *l-denḥāk ṣahyān* napšātan*
*wa-l-tešbôḥtâ d-rûmrāmāk.*
*hab lan mekkâ* tûklānâ*
*l-rahbônâ d-šawtāpûtan.*

7 Nach deiner Wiederkunft dürsten unsre Seelen
und nach der Herrlichkeit deiner Erhöhung.
Gib uns schon jetzt Vertrauen
auf das Unterpfand unsrer Anteilnahme.

8 *āpen* îtayn meskēnê*
*w-ṭôhman îtaw(h) daḥḥiḥâ,*
*te`rab(y)* napšan b-rûmrāmāk,*
*d-`etṭahhamnan b-`allāhâ.*

8 Mögen wir auch armselig sein
und unsre Familie niedrig wie Staub,
durch deine Erhöhung wird unsre Seele wachsen,
denn wir gehören zur Familie Gottes.

IX,1 *ô l-reḥmê d-lâ metmašḥîn,*
*ô l-yammâ d-kulleh ḥnānâ (h)w,*
*ô l-ṭaybûtâ d-lâ mûšḥâ,*
*ô l-ḥûbbâ d-rabb menn melltâ!*

1 O unermeßliche Barmherzigkeit,
o Meer, das ganz aus Huld besteht,
o Gnade ohne Maß,
o Liebe, größer als alle Worte!

2 *bṣîrâ ḥzātan menn ḥûbbāk,*
*neḥbôš ´ûtreh b-`îda´tan,*
*bārôyan, k-mâ ´ammîḳâ*
*ṭaybûtāk menn da-´bîdê.*

2 Unser Blick ist zu schwach, um mit unserm
Wissen den Reichtum deiner Liebe zu erfassen.
O unser Schöpfer! Wieviel tiefer ist deine
Güte als die der Geschöpfe!

3 *lâ (h)wâ l-ṭābtâ d-dallîlê*
*bar gensan hû bar malkâ,*
*ellâ ezzal da-nṭayyeb*
*malkûtâ l-kulleh kyānan.*

3 Nicht zum Nutzen einiger weniger
ist ein Sohn unsres Geschlechts Sohn eines
Königs, sondern er zog aus, das Königreich
zu bereiten für unsre ganze Menschheit.

4 *āpen ettšîṭ w-`etmayyaḳ*
*l-rebbû rebbwān, ´al hādê*
*lâ, mār(y), memmtôm kāpar `nâ*
*b-rabbût sabran da-l-wātāk.*

4 Mag auch unsre Hoffnung verachtet und ge-
schmäht werden von Tausend und Abertausen-
den, nicht werde ich darum, o Herr, je verleugnen
die Größe unsrer Hoffnung, die bei dir steht.

5 *rabbā (h)y saklût(y) menn melltâ*
*w-yammâ da-nšig lâ sāpeḳ,*
*w-`emret hādê w-`āmar `nâ,*
*d-rabb (h)û ḥûbbāk menn ḥawbay.*

5 Größer ist meine Schuld, als Worte zu sagen
vermögen, und das Meer genügt nicht, sie ab-
zuwaschen. Und dennoch, ich habe es gesagt
und sage es immer wieder: Deine Liebe ist
größer als meine Sünden.

6 *bṣîrîn gallê da-b-yammâ*
*menn menyānâ da-ḥṭāhay,*
*w-`en tetḳôl lûḳbal ḥûbbāk,*
*etṭallaḳ(w) a(y)k lâ meddem.*

6 Weniger sind an Zahl die Wellen des Meeres
als meine Vergehen.
Aber aufgewogen gegen deine Liebe
verschwinden sie wie ein Nichts.

IX,7 *d-ʿûmrâ îtay d-kull bîšān,*
*w-ṭûrê zāʾllîn* menn rûšʿay,*
*wa-d-ʾeḳrê la-ḳnôm(y) zaddîḳ**
*ʿamm ḥûbbāk lâ ḳāneṭ ʾnâ.*

7 Eine Wohnstätte aller Übel bin ich,
und die Berge sind leichter als meine Missetaten. Dennoch scheue ich mich nicht, bei
deiner Liebe mich selbst gerecht zu nennen.

8 *lāk tawdîtâ menn kullan*
*srîdâ d-gensan meskēnâ,*
*lāk metthîbâ menn gensan*
*segdat ḥûbbâ b-kull* ʿeddān.*

8 Dir sei Lob von uns allen,
dem Rest unsres armseligen Geschlechts.
Dir gebührt von unserm Geschlecht
liebende Anbetung allezeit.

9 *lâ metmallʿlān ṭābātâ,*
*d-b-ʾîdayk l-wātan etyabbal(y).*
*l-kûbšâ d-reglayk sāgdînnan*
*b-bekyâ w-ḥaššâ d-ḥaddûtâ.*

9 Unaussprechlich sind die Güter, die aus
deinen Händen uns zugeflossen sind.
Vor dem Schemel deiner Füsse beten wir dich
an, im Weinen und Leiden der Freude.

10 *da-mḥîl pûman da-nšabbḥāk,*
*ḥnānāk nehwê pārôʿâ.*
*haw da-dnaḥ ʿal mîtûtan**
*wa-šḳal ʿappḳāh l-saryûtan.*

10 Da unser Mund zu schwach ist, dich zu
preisen, möge deine Huld ersetzen, was da
fehlt, jene Huld, die in unsrer Sterblichkeit
erschien und unsre Fäulnis hinwegnahm,
indem sie sie umarmte.

11 *l-ḥûbbāk da-nḳep la-kyānan*
*w-lâ nkep d-neḳrên haddāmaw(hy)*
*w-ṭappî kyānan ʿal gûšmeh,*
*leh šûbḥâ menn kull beryān.*

11 Deiner Liebe, die sich unsrer Natur annahm
und nicht errötete, uns ihre Glieder zu
nennen, und unsre Natur ihrem Leibe anpaßte:
Ihr sei Lob von allen Geschöpfen!

## *Textkritische Fußnoten*

I,1b *zawʿê*: BD mit ¨ (plur.).
1b *gensîn*: wörtlich »und aller Völker«. Sollte die Zweiteilung in Christen und Heiden oder »Griechen und Barbaren« (cf. Strack-B. III 29) angedeutet sein? Oder könnte es ursprünglich *b-kull gensîn* »in allen Völkern« oder *d-kull gensîn* »der Menschen aller Völker« gelautet haben?
2c *tenhar*: das (stumme) End-Jod fehlt in D.
3b *sûʿrānê*: (»ejusque actionibus«) scheint dieses Wort mit *zawʿê* (ib) gleichzusetzen; gemeint sind aber wohl die »Versuchungen«, mit denen die Welt (nicht die Nacht) kommt.
5b *ḥeššôkâ*: hier adj. emph.; L setzt unnötiges *d-* davor (gegen BD).
5c *bāh*: L (»tunc«) liest *beh*; aber gemeint ist wohl das (vorweggenommene) »Wissen«.
II,1c *mār(y)*: D (versehentlich) *māran*, BL richtig (metri c.).
2a *eštawḥadnan*: L (separati fuerimus) macht aus dem Perfekt tendenziös ein Futurum exaktum. So auch II,3b (exiverimus), II, 5abc (vitâ (!) orbati fuerimus usw.), III,7a (abrepti fuerimus), III,8a (orbati fuerimus mundo).
2c *bar baytâ*: L (»dispensator«) verwechselt dies wohl mit *rabb baytâ*, z.B. Lk 12,42.
4c *kull*: So in BD, übersehen von L gegen das Metrum.
5c *menn*: D (versehentlich?) *ʿal*; von L (nach B?) richtig verbessert.
8b *ʿamm*: So in BD; von L willkürlich verändert zu *a(y)k* »wie«.
II,9b *reʿyānayn*: so BD; L versehentlich singular.
9d *ṣlawwātâ*: BD haben deutliche Punkte ¨ (plur.); L singular, gegen das Metrum.
*aḳḳep*: von L übersetzt (ohne den Text zu verändern!) mit »expelle«, was *appeḳ* voraussetzt. Beide HSS lesen *aḳḳep* (von *NḲP*, af. »hinzuführen«, cf. Lex. 447b »adduxit«). Statt (wie L) zwei gemeinsame Fehler in derselben Strophe anzunehmen,

versuchen wir, einen (diesseitigen) Sinn in diese *lectio difficilior* zu bringen. Die Alternative würde lauten: »Am (!) hellen Tag deiner Erkenntnis vertreibe die Nacht unsres Geistes« (was wohl als jenseitige Erkenntnis verstanden werden müsste).

11b *kē'nê*: BD mit ¨ (plur.); bei L ohne ¨ (sg.).

11c *lampêdayn*: BD = *LMPYDYN*; bei L fehlt das erste *Y*.

13a *nel'ê*: LD = *N'L'*; B = *N'L''*; richtiger wäre *NL''*.

13b *denḥāk*: *denḥâ* »Aufgang, Erscheinen, Epiphanie, Parusie« hat sonst (III,6b; V,10b; VIII,7a) meist den Sinn einer *künftigen* Parusie und sollte daher möglichst überall so verstanden werden (vgl. aber zu V,10a).

13c *naṣṣiḥān*: L = *NṢḤYN*; D = *NṢYḤN*; B = *NṢYḤYN*. Nur D ist grammatisch richtig, aber von L verworfen.

III,3c *ḥaddān*: so BD (*ḤDDN*); L: *ḥaddyan* (ḤDDYN); seine Übersetzung (laetifica, impt.) entspricht aber den HSS.

5a *zaw'ê*: LD ohne ¨, B mit ¨ (plur.).

6a *haw*: in B sorgfältig mit Punkt geschrieben (zur Unterscheidung von *hû*). »Jener Morgen deines Advents« verweist auf die Vergangenheit und steht im Gegensatz zur »Wiederkunft«; beides soll unser Geist in gleicher Weise (freudig) aufnehmen.

6c *mallālâ*: (wortbegabt), hier wohl im Sinne des griech. λογικός oder auch μυστικός.

7a *eštawḥadn* (= *eštawḥadnan*): L übersetzt »abrepti fuerimus« (ähnlich 8a); vgl. Anmerkung zu II,2a.

IV,1a *nāydîn*: BDL = *NYDYN* (von *NWD* »sich flüchten« Lex. 418b, pe. 3, intr.). L übersetzt »abicient« (besser »abjiciunt«), was eher *NDD* (*nāddîn*) »verachten« entspricht. Da beide Verben oft verwechselt werden, ist auch diese Übersetzung (auf den Morgen bezogen) möglich.

1b *ûmmanwātâ*: eig. »Kunstwerke«; L übersetzt »opera (pereuntia)« und versteht die Strophe von der Auferstehung. Gemeint sind wohl die Träume.

2b *talbeštâ*: »Kleid«; L verdeutlicht seine eschatologische Auslegung durch die (völlig unbegründete) Übersetzung »Leichentuch« (linteo funebri)!

3d *dûbbāran*: »unsere Lebensführung« (so BD); L verändert dies willkürlich zu *DYPRWN* = *dîprôn* »lectica« (Sänfte)!

5d *zaw'în*: dies Wort hat immer die Nuance der Unruhe, Erregung, Vibration; es heisst nicht einfach Bewegung oder Tat (L »motibus«), was hier einen echten Quietismus ergeben würde; vgl. IV,7d.

IV,6a *mšarrê*: »beginnend«, part.pa.act.; L übersetzt »solvuntur (a laboribus)«, im Sinne von »sterben«, was ganz unmöglich ist.

7d *haw*: L fügt (gegen BD) davor ein *d-* ein.

10b *rehṭâ*: L *rehtâ* (Druckfehler).

10b *nahhîrê*: »luminum«; B mit ¨ (plur.), vielleicht richtiger, wenn an Sonne und Mond gedacht ist (Gen 1,14).

V,2a *mār(y)*: D schreibt (versehentlich) *māran* (gegen das Metrum).

2d *l-haw*: so B; ausgelassen von DL, gegen das Metrum.

4a *da-ḳbarnāk*: »denn wir haben dich begraben«. So in beiden HSS, von L verändert zu *dûkrānāk* »memoriale tuum«, was der Zusammenhang freilich nahelegt. Ich möchte der *lectio difficilior* den Vorzug geben. Die Eucharistie ist der Same der Auferstehung (Erneuerung), der im Menschen (seiner »Substanz«) begraben wird. Das eucharistische Gedächtnis wird in VII,2c mit einem andern Wort (*'ûhdānâ*) bezeichnet.

4d *'tîdâ*: man erwartet *'tîd*; Verszwang erwirkte st.emph. Vgl. Nö. § 204A.

5d *remzāk*: *remzâ allāhāyâ* ist (göttliche) »Inspiration«, nicht »voluntas« (L).

7c *nehwê*: BD *nehwôn* (pl.), ein gemeinsamer Fehler, wohl versehentlich auf *rā'zayk* bezogen.

9a *pagran*: so BD; L ohne Pronomen (*pagrâ*).

9c *mār(y)*: D wie in V,2a.

10a *neṣdê*: »deseratur«; so BD, von L verändert zu *NKR'* »(ne) prives«, was als 2. Person (impt. von *NKRY*: *nakrâ*) grammatisch unmöglich, als 3. Person (impf. af. von *KRY*:

*nakrê* »retineat«) sinnlos ist. Hier hat »Epiphanie« wohl den übertragenen Sinn von »Tröstung«.

10c *tšahhê*: »exstinguas«; so BD (in B als pa. punktiert; von L ohne Grund verändert zu *tešrê* »retrahas«.

11d *rwāzâ*: eigentlich »exsultatio«; L »aspersio« (von *RSS* ?).

12a *dabrâ*: D = *DBR`* scheint korrigiert aus *RBY`*; B deutlich *DBR`*; L *rābyâ*; seine Übersetzung »in foedo carcere detinet« paßt nicht zum Text.

12c *npakkah*: Alle Zeugen haben *NPḲH* (mit Kaf), L setzt noch *d-* davor. Die Fortsetzung »von unserem Leib« scheint eine Afel-Form von *NPḲ* (Lex. 440b) »eduxit« (L: ejiciamus = *nappḳeh*, NPḲH mit Ḳôf) zu fordern. Anderseits hat die Wz. PKH (Lex. 568a) im pa. die Bedeutungen »lenivit, inertem fecit (vim ignis), arcuit (mit *menn*!); das Dictionarium Syriacum-latinum von J. Brun (1911) fügt noch (S. 488b) »mitigavit« hinzu, das hier gut passen würde. Ich bleibe also bei dem überlieferten Text.

14d *b-yad*: so B; L nach D liest *MN* (*menn*).

14d *neḳdôm*: so BD (*NḲDWM*); von L verlesen zu *NḲD`* (possedit). Mose nahm das Gelobte Land nicht in Besitz, sondern schauend voraus (ḲDM »praevenit«).

V,16d *šābê*: wörtl. »hält mich gefangen von ...« (vgl. V,17a).

18d *mšākâ*: »Nachlässigkeit« (vgl. Lex. 407b) paßt nicht gut. L: »ungis« (von *MŠḤ*?). Das Wort mag aber auch die Bedeutung von *meškâ* »Tribut« haben. Oder es hieß ursprünglich: *l-meškâ d-ḥaššê pagrānê*?

18c *ʿāgnâ*: »danieder liegend«; so BD. L macht daraus *bāgnâ* »clamat« (im pe. ist nur die Bedeutung »Berufung einlegen« belegt).

18c *mettannḥâ*: B = *MTTNḤ*; D = *MTTNḤ`*; L = *MTTNYḤ`*; nach D part.ettaf.*`NḤ* (Lex. 28a); L scheint an Wz. *NYḤ* zu denken.

18d *mšammhâ*: »geehrt«; so BD; L ändert es ohne Grund zu einem unbelegten part. pass.pa. von *šmaʿ* »hören«.

VI,1a *āmrâ*: »sie sagt (im Gebet)«; L macht daraus einen unpassenden Vokativ *emmrâ* »o Lamm« (und muß darum »im Gebet« zum Verb »räche« ziehen).

5a *ṭāʿê*: so BD; von L verlesen zu *ṭābâ* (»non es bonus«).

5d *galyâ (h)y*: diese grammatisch richtige Lesung beider HSS hat L in ein falsches Maskulinum verwandelt: *GL` HW* (*glê hû*?).

+5c *mettabʿān*: das part. etpe. »gefordert« hat sonst die Nuance »notwendig«; aber da mit den »Schwächen« offenbar Sünden gemeint sind, muß es hier soviel heißen wie »belangt, bestraft« (wegen der Schändlichkeit). Dennoch geht der Mensch des göttlichen Umgangs nicht verlustig. Die Unbestimmtheit des Sinns mag für L Grund gewesen sein, die (in BD vorliegende) Strophe ganz auszulassen.

VII,1a *d-`ettâ*: Perfekt-Lesung ist in B durch unteren Punkt angedeutet; D scheint durch oberen Punkt für das Partizip *d-`ātê* (»kommt«) zu sprechen.

7d *ba-ḳnôman*: so BD; von L (*ba-ḳnômāk*) »in persona tua« versehentlich auf Gott bezogen.

+8a Nach 8b enthält B eine ganze Strophe, die in D fehlt, aber auch dort vorgelegen haben muß und nur infolge homöoteleuton-bedingter Haplographie (8b und +8d enden beide auf *b-kull ʿeddān* am Zeilenende) ausgelassen wurde. L hat B nur »am Anfang« eingesehen.

+8b *marrid*: dies heißt gewöhnlich »rebellisch«, aber hier muß es die Nuance »stärker als« haben (vgl. Lex. 403a zum Peal: »praevaluit«; vielleicht wäre auch *māred* part.pe. »praevalet« ursprünglich).

10d *l-`eblâ* richtig nur in B. Da D das zweite Lamad ausgelassen hat, versuchte L die Konjektur *K`B`* = *kê`bâ* »Wunde«.

11c *w-pāsḳû(hy)*: statt *w-* (BD) hat L *d-*, ohne ersichtlichen Grund. Die Perfekt-Lesung paßt nicht gut zum »täglichen« Kampf, aber eine Partizipialform (*pāsḳaw(hy)*) scheint unmöglich.

12a *da-b-kesyâ*: *da-* (BD) fehlt bei L (versehentlich, gegen das Metrum).

12c *d-kull*: statt *d-* (BD) hat L *b-* (Versehen).

12d *netgazzê* : so BD; L liest *netgallê* (»verbannt werden«).
13d *nîššâ* : »Ziel«; so BD; von L verlesen zu *ḥaššâ* »Leiden«.
14a *netgardê* : BD richtig mit End-Alaph, L versehentlich ohne (vgl. III 7d).
VII,15b *ḥawwān* : diese richtige Lesung übersetzt L »ostendit nobis« (*ḥawwyan*).
15 *netḥayyal* : so in BD (D verbessert die prima manus *netḥabbal* durch untergeschriebenes Jod); L wählt *netḥabbal* »verdorben werden« aus *D.
15d *wa-nšiḥ* : für dieses Wort (Lex. 763a) gibt L die unmögliche Übersetzung »prolabemur«.
16d *darran* : BD schreiben *D`RN* mit Alaph für Ersatzdehnung = *dāran* (Nö. 21C).
20b *´awdāyê* : so DL (*´WD`*), während B *´WDYY`* schreibt. L übersetzt seinen Text mit »(in magnum locum) liberatorum«. Er verwechselt wohl die Wz. *´WD* mit *´DY* af. (Lex. 511b; vgl. Af. 5). Die D-Lesung ist die normale syrische Schreibung für den Namen der Audianer (siehe oben den Kommentar), wie sie schon bei Ephrem erscheint, und eindeutig. Thes. Syr. setzt col. 2828 diesen Namen als *´awdyāyê* (plur.) an, was der B-Lesung entspräche, führt aber keinen Beleg für diese Schreibung an, die bei Barbahlûl erscheint (vgl. Hoffmann, a.a.O. [Anm. 23] S. 123). Weiteres s.o. in der Diskussion.
20d *b-šûwdā´ê* : diese »Zeichen« (Lex. 297b; L abwegig »promissiones«) sollen wohl die Sakramente bezeichnen (die sonst *rā´zê* »Geheimnisse« heißen). Der Plural ist durch Punktierung in beiden HSS gesichert.
VIII,1c *te`rab(y)* = BD (*T`RBY*); L schreibt *T`RB*; möglich wäre auch *te`rbê* (*T`RB`*) ohne Unterschied im Sinn. Ebenso VIII,8c.
2a *rā´yan* : so besser in B; in DL ohne Pronomen (*R´Y`*), von L frei als »pater« übersetzt.
3b *nergaš* : so BD; L setzt unnötig ein *d-* davor.
4b *pē`rê* : so besser in B (mit ¨ plur.); DL ohne ¨.
7a *ṣahyān* : so BD; L setzt unnötig ein *d-* davor.
7c *mekkâ* : so BD, im Sinne von »hinc, iam nunc«; von L willkürlich in *ṭābâ* (»o Bone«) verändert, oder verlesen.
8a *āpen* : so BD; L setzt *d-* davor.
8c *te`rab(y)* : wie VIII,1c.
IX,7b *zā`llîn* : so BD, im Sinne von »leicht«, pt.pe. von *ZLL* (Nöldecke, Gram. § 178B); von L (versehentlich?) zu *`ZLYN* (*āzlîn*), »fugiant« gemacht.
7c *zaddîḳ* : metri causa, gegen BDL (*zaddîḳâ*).
8d *b-kull* : so die HSS; L gibt *menn kull* (gegen das Metrum).
10c *mîtûtan* : so BD; L = *MYTWT* (= *māyôtût*?), ein Versehen im Text; die Übersetzung »mortalitatem nostram« folgt der HS.

LUTZ BRADE

# Nestorianische Kommentare zu den Paulusbriefen an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert

Zur Zeit kann von drei nestorianischen Theologen gesprochen werden, die an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert die Bibel, d.h. in diesem Zusammenhang die Paulusbriefe, auslegten[1]. Genannt werden Theodoros bar Konai (ThbK), Isho bar Nun (IbN) und Ishodad von Merv (IvM).

Nach J. S. Assemani[2] verfaßte ThbK ein Scholienbuch, eine Kirchengeschichte, Instruktionen für Asketen und Grabreden. Von den genannten Schriften kann die Abfassungszeit des Scholienbuches durch Einträge in zwei Handschriften bestimmt werden. In einer Handschrift wird das Jahr 791/2 n.Chr., in einer zweiten das Jahr 802 n.Chr.[3] angegeben. Auf diese Angaben wird die Datierung des ThbK gestützt. Mit ihnen und dem Zusatz, ThbK habe im Lande Kaschkar[4] gewirkt, sind gegenwärtig die Kenntnisse über das Leben und Werk des ThbK erschöpft.

Zur Biographie des IbN wird auf E. G. Clarke verwiesen. Hier interessiert, daß IbN im Jahre 828 n.Chr. im achtzigsten Lebensjahr starb, »Fragen zum gesamten Text der Bibel in zwei Teilen«[5] formulierte, die in einer Handschrift in Cambridge vorliegen. Über die Abfassungszeit dieses Werkes wie auch der übrigen literarischen Zeugnisse des IbN können keine konkreten Angaben gemacht werden.

Vergleichbar spärlich wie zu ThbK fallen die Anhaltspunkte zur Datierung von IvM aus. E. G. Clarke führt aus: »We know next to nothing about his life. Mari ibn Matta record the fact that after the death of the Catholicus Abraham II. who died on September 16, 850 A.D., Ishodad was one of the candidates for the patriarchal throne. His election was successfully ob-

1 Vgl. E. G. Clarke, The selected questions of Isho bar Nun on the Pentateuch. Studia Postbiblica V, Leiden 1962 (zitiert Clarke mit Seitenangabe).

2 Vgl. J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Bd. III,1, Rom 1728, S. 198f.

3 Vgl. J. Aßfalg, Syrische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland V, Wiesbaden 1963; L. Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai, GOF I,8, Wiesbaden 1975, S. 21.47f (zitiert Brade mit Seitenangabe).

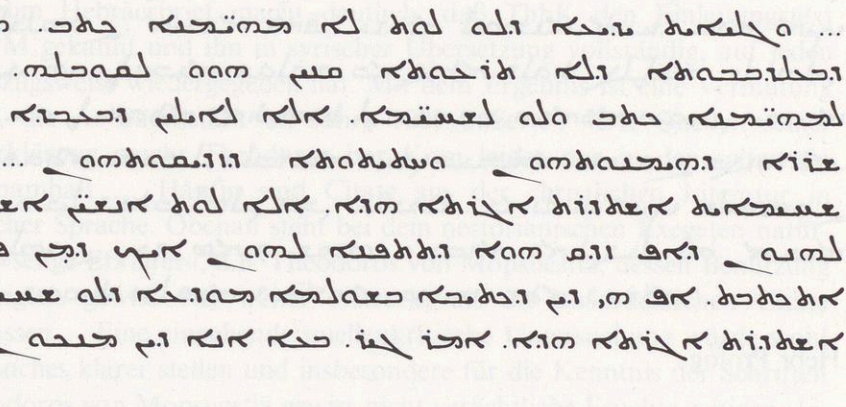
4 Vgl. H. H. Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, Darmstadt 1968, S. 40.

5 Vgl. Clarke, aaO S. 3.

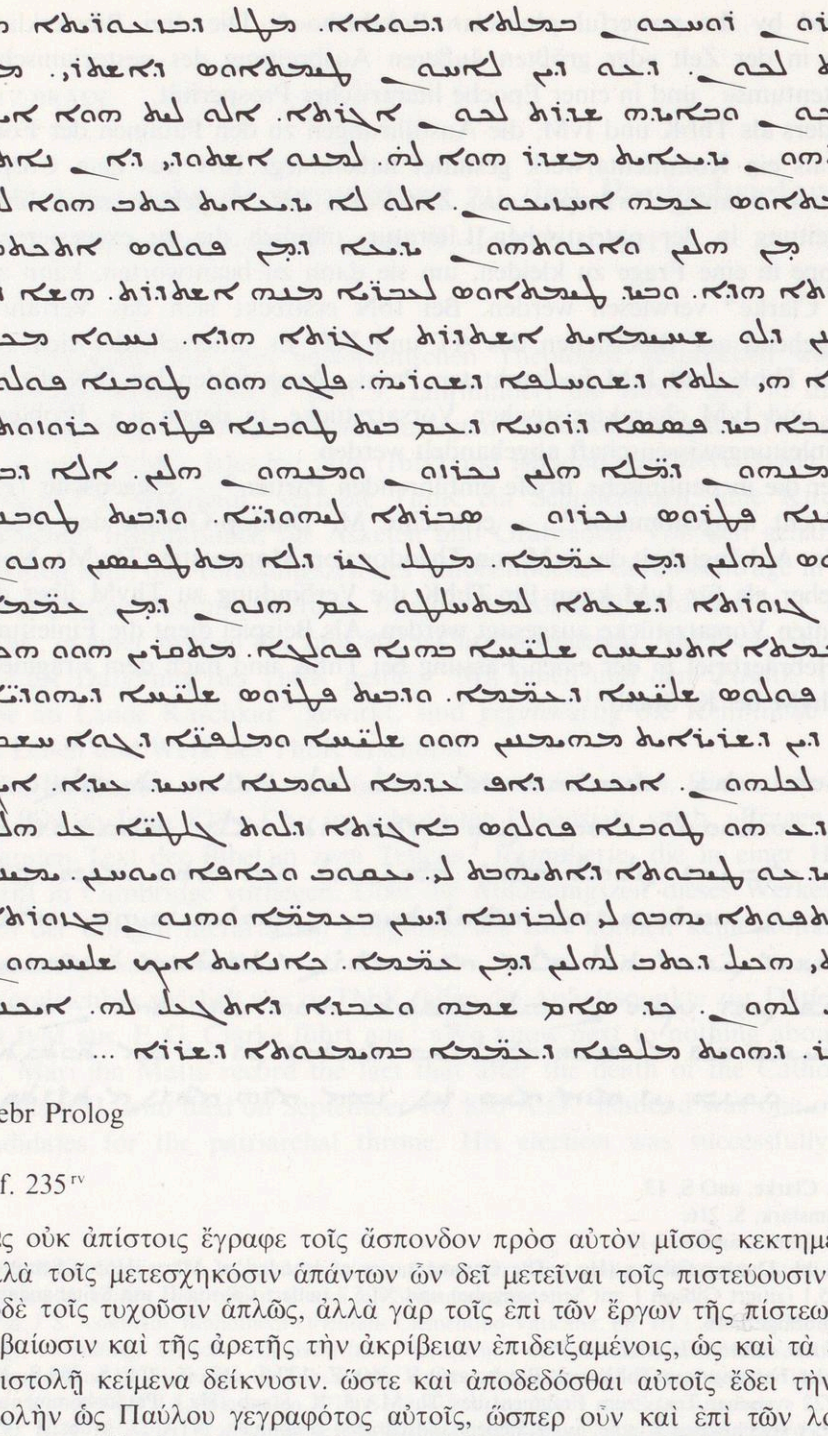
structed by the powerful physician Bokthisho«[6]. Die drei Bibelerklärer lebten in der Zeit »der größten äußeren Ausbreitung des nestorianischen Christentums«[7] und in einer Epoche literarischer Prosperität.

Anders als ThbK und IvM, die Ausführungen zu den Paulinen der Form nach als ein Kommentarwerk gestaltet haben, legt IbN aus dem Corpus Paulinum zwanzig Perikopen aus. Zur Form des Vorgehens sowie ihrer Verbreitung in der patristischen Literatur, nämlich die zu exegesierende Perikope in eine Frage zu kleiden, um sie dann zu beantworten, kann auf E. G. Clarke[8] verwiesen werden. Bei IbN erstreckt sich das Verfahren durchgehend auf Bibelstellen des AT und NT. Es unterscheidet sich von der bei ThbK und IvM beobachteten Praxis. Auch fehlen bei IbN die für ThbK und IvM charakteristischen Vorsatzstücke, in denen u.a. Probleme der Einleitungswissenschaft abgehandelt werden.

Über die in paulinische Briefe einführenden Partien[9] — exegetische Teile sind nicht ausgenommen[10] — erbrachte M. Dunlop-Gibson den Nachweis der Abhängigkeit des IvM von Theodor von Mopsuestia (ThvM). Noch deutlicher als für IvM kann für ThbK die Verbindung zu ThvM über die genannten Vorsatzstücke ausgesagt werden. Als Beispiel dient die Einleitung zum Hebräerbrief in der einen Fassung bei ThbK und nach dem Fragment von ThvM bei K. Staab[11].



6 Vgl. Clarke, aaO S. 13.
7 Baumstark, S. 216.
8 Vgl. Clarke, aaO S. 7-13.
9 Vgl. M. Dunlop-Gibson (Hg.), The Commentaries of Ishodad of Merv, Horae Semiticae XI,5,1 (zitiert Gibson I mit Seitenangabe) und XI,5,2 (zitiert Gibson II mit Seitenangabe), Cambridge 1916.
10 Vgl. z.B. Gibson II, S. 62, 68, 99.
11 Zu der Fassung von ThbK vgl. Brade, aaO S. 360, Z. 170-S. 362, Z. 174; S. 364-S. 368, Z. 222 syrischer Text; zum Fragment des ThvM vgl. K. Staab (Hg.), Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt, NTA 15, Münster 1933, S. 200f. (zitiert Staab mit Seitenangabe)



Hebr Prolog

P f. 235[rv]

Ὡς οὐκ ἀπίστοις ἔγραφε τοῖς ἄσπονδον πρὸσ αὐτὸν μῖσος κεκτημένοις, ἀλλὰ τοῖς μετεσχηκόσιν ἁπάντων ὧν δεῖ μετεῖναι τοῖς πιστεύουσιν· εἶτα οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν ἁπλῶς, ἀλλὰ γὰρ τοῖς ἐπὶ τῶν ἔργων τῆς πίστεως τὴν βεβαίωσιν καὶ τῆς ἀρετῆς τὴν ἀκρίβειαν ἐπιδειξαμένοις, ὡς καὶ τὰ ἐν τῇ ἐπιστολῇ κείμενα δείκνυσιν. ὥστε καὶ ἀποδεδόσθαι αὐτοῖς ἔδει τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου γεγραφότος αὐτοῖς, ὥσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἐγίνετο· οὐδὲ γὰρ αὐτοὺς ὠφελεῖν τε τὰ ἀναγεγραμμένα ἐδύνατο μὴ τούτου

γιγνομένου. πρὸς δ᾽ αὖ τούτοις καὶ τὰ πρὸς τῷ τέλει τῆς ἐπιστολῆς γεγραμμένα δείκνυσιν ὅ φημι· παρακαλῶ γὰρ ὑμᾶς, φησίν, ἀδελφοί, ἀνέχεσθαι τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν. τίσι δὲ ἔγραφεν ὅτι ἐπέστειλα ὑμῖν, οὐκ ὄντων ἐκείνων οἷς ἀποδεδόσθαι ἦν ἀνάγκη τὸ γράμμα; εἶτα ἐπάγει· γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ᾽ οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς. ὁρᾷς ὅτι δῆλος ἦν ὁ καὶ τῇ ἐπιστολῇ τοῦ γράμματος διακονησάμενος, μεθ᾽ οὗ καὶ ὄψεσθαι αὐτοὺς εἰ τάχιον ἐπανέλθοι, σαφῶς ὑπισχνεῖται. τίς οὖν ἡ τούτου αἰτία τοῦ μὴ προτετάχθαι αὐτοῦ τὸ ὄνομα; εὔδηλος καὶ ἄγαν σαφής. διείλοντο Βαρνάβας τε καὶ αὐτὸς μετὰ τῶν περὶ τὸν μακάριον Πέτρον τὸ κήρυγμα, οὐχ ἵνα τὰ μὲν οὗτοι, τὰ δὲ ἐκεῖνοι διδάσκωσιν — εἷς γὰρ ἦν αὐτοῖς ὁ σκοπός — ἀλλ᾽ ἵνα οἱ μὲν τοὺς ἀπὸ ἐθνῶν, οἱ δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων τῇ πίστει προάγωσιν, διὰ τὴν τότε κρατοῦσαν ἔτι φιλονεικίαν ἀπὸ τῆς ἐν τῷ νόμῳ συνηθείας τῶν Ἰουδαίων τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἐπιμίγνυσθαι οὐκ ἀνεχομένων, οἰκονομικώτερον τῇ διαιρέσει ταύτῃ χρησάμενοι. ἐχρημάτιζον οὖν οἱ μὲν ἐθνῶν ἀπόστολοι, οἱ δὲ τῶν ἐκ περιτομῆς· οἱ δέ γε πεπιστευκότες κοινούς, ὡς εἰκός, διδασκάλους τε καὶ ἀποστόλους ἐνόμιζον εἶναι. ὅτε μὲν οὖν ἔγραφε τοῖς ἀπὸ ἐθνῶν, εἰκότως ὡς αὐτῶν ἀπόστολος αὐτοῖς ἐπιστέλλει, ὅτε δὲ πρὸς τοὺς ἀπὸ Ἑβραίων, οὐκέτι.

Der Vergleich zwischen dem Fragment von ThvM und den Auszügen des ThbK zum Hebräerbrief macht deutlich, daß ThbK den Einleitungstext des ThvM gekannt und ihn in syrischer Übersetzung vollständig, auf jeden Fall auszugsweise wiedergegeben hat. Mit dem Ergebnis ist eine Vermutung erhärtet, die A. Baumstark im Jahre 1901 äußerte: »Die Quellen seiner Schrifterklärung macht Theodorus bar Koni leider nur in den seltensten Fällen namhaft ... Häufig sind Citate aus der christlichen Literatur in griechischer Sprache. Obenan steht bei dem nestorianischen Exegeten natürlich der »selige Erklärer«, d.h. Theodoros von Mopsuestia, dessen Benützung sich übrigens gewiss viel weiter erstreckt als die ausdrücklichen Citate ahnen lassen... Eine eingehende quellenkritische Untersuchung würde wohl noch manches klarer stellen und insbesondere für die Kenntnis der Schriften des Theodoros von Mopsuestia gewiss nicht verächtliche Früchte zeitigen«[12].

Zum Hebräerbrief liegt bei ThbK eine weitere Einleitung vor[13], deren Inhalt nicht auf das Fragment von ThvM bei K. Staab weist. Parallelen zu IvM[14] sind nicht zu verkennen. Sie legen nahe, daß entweder ein Autor

12 Vgl. A. Baumstark, Die Bücher I-IX des ‚Ketaba Deskoljon' des Theodorus bar Koni, in: OrChr 1, 1901, S. 178.
13 Vgl. Brade, aaO S. 338, 340, 342 syrischer Text.
14 Vgl. Gibson I, S. 148f.; Gibson II, S. 101f.

den anderen ausgeschrieben hat oder beide Verfasser eine gemeinsame Quelle für die Abfassung ihrer Einleitungen benutzten[15], wie die Texte bei ThbK und IvM zeigen :

ܐܝܟܐ ܕܐܝܟܐ ܕܐܝܟܐ ܕ

ܕܠ (PL ܕܝ + ) ܡܢ ܥܠܡܐ. ܡܕܡ ܕܠ ܐܠܗܘܬܐ ܡܫܬܠܡ. ܡܕܡ
ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ ܕܒܟܠ ܥܠܡܐ. ܡܫܬܡܥ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ
ܕܒܫܡܝܐ ܘܒܐܪܥܐ. ܡܫܠܡ ܥܠ ܫܘܠܛܢ ܐܠܗ ܕܟܠ ܡܕܡ
(ܫܡܝܐ PL). ܡܫܠܡ ܠܫܘܠܛܢ ܐܠܗ ܕܟܠ ܡܕܡ.

ܐܦܠܐ ܕܐܢ ܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܝܬ
ܒܗܘܢ ܡܫܬܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ. ܐܦ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܬܚܙܐ
ܕܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܦ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܥܝܢ ܕܒܪܬܐ ܡܢ

ܗܘܐ. ܕܚܠ ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܡܢܝܢ ܐܝܟ ܕܚܝܡ ܐܦ

»From the findings of the preceding chapter it is overwhelmingly obvious that the three authors, whose works we have compared, consulted independently a common source«[18], kann im Blick auf das Corpus Paulinum nicht uneingeschränkt zugestimmt werden. Von den zwanzig Bibelstellen, die IbN exegesiert, ausgenommen Röm 4,3; 16,25, legt IvM achtzehn, ThbK sieben aus. Von den sieben Stellen bei ThbK kann eventuell von den Ausführungen zu Röm 5,14; 1 Kor 2,9; 3,15 und Hebr 1,6 gesagt werden, daß alle drei Exegeten eine Quelle benutzten. Über sie hinaus hat ThbK mindestens eine zusätzliche Materialsammlung herangezogen. Bei der Prüfung der Stellen, die IbN und IvM gemeinsam auslegten, ist festzustellen, daß von den achtzehn von beiden Exegeten behandelten Bibelstellen siebzehn aus einer Materialsammlung stammen könnten. Für die Auslegung von Röm 7,13 beruft sich IbN auf ThvM[19]. IvM bietet zur Stelle andere Überlegungen, so daß beide vermutlich außer der gemeinsam benutzten Sammlung mindestens eine weitere einsahen.

Zur Stützung der These, daß IbN und IvM für die Auslegung der Paulusbriefe hauptsächlich eine gemeinsame Quelle zugrundelegten, weise ich besonders auf die Exegesen zu Röm 9,22 und 11,32[20] hin.

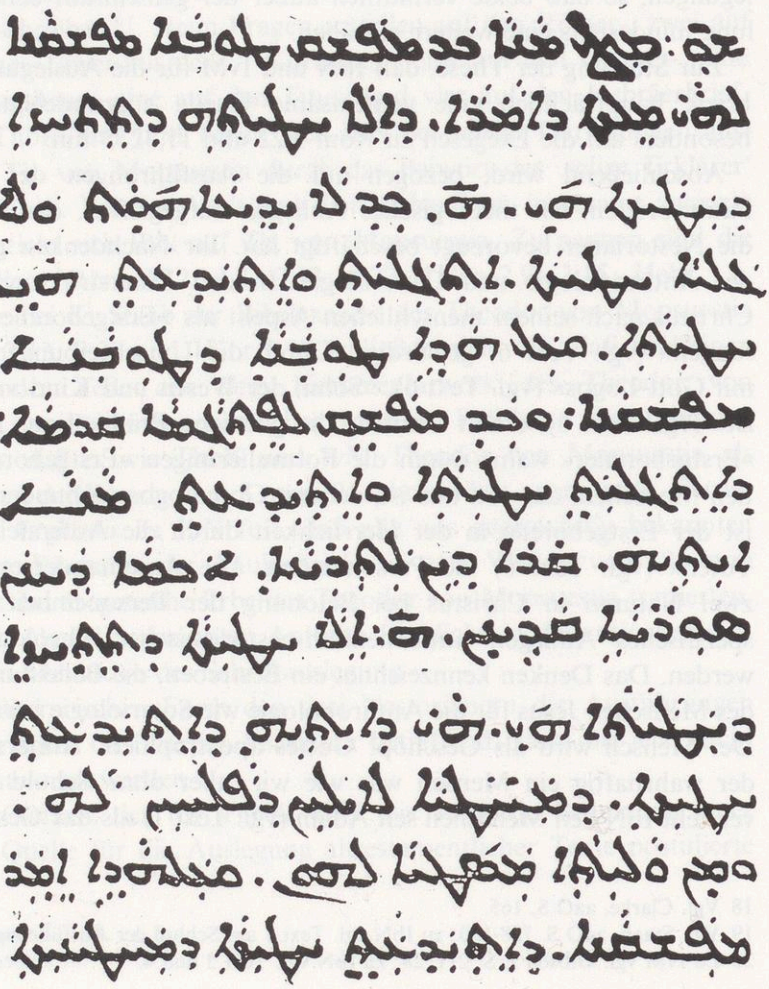
Abschließend wird, bezogen auf die Ausführungen des IbN zu den Paulusbriefen, ein theologisches Anliegen aufgegriffen, das neben anderen die Nestorianer bevorzugt beschäftigt hat. Ihr Nachdenken galt besonders der Anthropologie und Christologie. In den Denkstrukturen IbN's wird Christus nach seinem menschlichen Aspekt als »Erstgeborener aller Schöpfungen« (vgl. Text 6) gewürdigt. Durch die Umschreibungen »Verbunden mit Gott-Logos« (vgl. Text 6), »Sohn, der Wesen und Kind von ihm (Gott) ist« (vgl. Text 6), erhält Christus die göttliche Prädikation. Der Terminus »Erstgeborener« wahrt durch die Formulierungen »Erstgeborenen nennt er den Menschen, der von uns ist, der mit Gott-Logos verbunden ist« und »Er ist der Erstgeborene in der Herrlichkeit durch die Auferstehung von den Toten« (vgl. Text 6) die Personeinheit. Die Auseinandersetzung mit den zwei Naturen in Christus bei Betonung der Personeinheit muß als ein spezifisches Anliegen antiochenisch-nestorianischer Theologie bezeichnet werden. Das Denken kennzeichnet ein Bestreben, die Bedeutung der Gestalt des Menschen Jesus für die Anthropologie wie Soteriologie herauszuarbeiten. Der Mensch wird als Geschöpf Gottes apostrophiert. Anders als Christus, der wahrhaftig ein Mensch war wie wir, aber ohne Schuld (vgl. Text 1), versteht IbN den Menschen seit Adam (vgl. Text 1) als das Geschöpf Gottes,

18 Vgl. Clarke, aaO S. 165.
19 Vgl. Staab, aaO S. 128-130; zu IbN vgl. Text 1 am Schluß der Ausführungen.
20 Zu IvM vgl. Gibson I, S. 21f. 28; zu IbN vgl. Text 3 und 4.

das zur Sünde neigt (vgl. Text 2 und 4), aber von Anfang an nicht sündig gesprochen war. Weil die Tendenz menschlichen Fehlverhaltens aus freiem Willen wuchs (vgl. Text 1 und 5), überließ Gott den Menschen sich selbst. Als Resultat der Trennung des Menschen von Gott nennt IbN den Verlust von Orientierung (vgl. Text 1 und 2). Sie kann der Mensch durch Hinwendung zu Christus wiedergewinnen, der den Menschen den Weg für ein Leben in Verantwortung und auf Zukunft hin weist (vgl. Text 1 und 2).

*Anhang: Text 1-6 stammen aus der Handschrift Cambridge Add. 2017, fol. 96-109*

Text 1 : fol. 99-99v



Text 2 : fol. 99v-100v

Text 3 : fol. 100v-101v

Text 4 : fol. 101v-102

Text 5 : fol. 104v-105

Text 6 : fol. 107v-108

ܕܐܒܕܐ. ܒܝ ܡܢܗܪܐ ܕܡܝ ܕܟܝ ܡܢܝ. ܠܡܢܗ ܠܝܬ
ܥܠܝܢܐ ܠܡܠܐܟܐ. ܠܡܢ ܕܝܢܐ ܕܡܝ ܕܟܝ ܕܐܬܐ ܠܬܠܡܝ.
ܠܡܢ ܕܢܗܘܐ ܥܠܗ ܢܕܪ ܒܝ ܡܠܐܟܐ ܘܡܫܬܡܗ
ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܡܬܩܪܐ ܘܐܬܐ. ܕܟܕ ܐܝܟ
ܐܝܟ ܕܡܫܬܡܗ ܡܢܗ ܠܬܠܡܝ. ܕܟܕ ܕܝܢ ܕܡܬܩܪܐ
ܕܐܝ ܡܠܐܟܐ ܕܒܝܬ.

ARTHUR VÖÖBUS

# Entdeckung neuer Handschriften des antijulianischen Pastoralschreibens

Die Hs. Br. Mus. Add. 14,663 ist eine wahre Fundgrube vieler Urkunden, die aber leider schwer gelitten haben. Unter ihnen findet sich auch das hier behandelte Pastoralschreiben[2], geschrieben an vertriebene Priester, Äbte und Mönche in den mesopotamischen Provinzen. Die Anschrift beschreibt die Adressaten folgendermaßen: »An unsere geistigen Brüder, die in den Eparchien von Mesopotamien sind, (nämlich) die Presbyter, Kloster-Äbte, wie auch die christusliebende Bruderschaft bei euch, die wegen der Hoffnung des Evangeliums verfolgt werden«.

Wegen der Bedeutung dieser Quelle hat Prof. R. Draguet den Text der erwähnten Handschrift herausgegeben[3]. Leider ist uns aber dieses Dokument nur teilweise erhalten. Was von dieser Urkunde übrig geblieben ist, ist nur ein Torso. Dem Herausgeber stand keine andere Handschrift zur Verfügung[4], um den Rest des Textes der wertvollen Urkunde herzustellen.

Die Entstehungszeit der Urkunde läßt sich annähernd feststellen. Laut der inneren Evidenz der Schrift muß sie zwischen den Jahren 524/5 und 530/1 verfaßt worden sein, d.h. während der Zeit der Verfolgung der monophysitisch gesinnten Bischöfe und Äbte durch den Kaiser Justin[5]. Demgemäß behandelt sie die Lage der geistigen Führerschaft während dieser Periode der Krise.

Glücklicherweise kann man noch mehr über die Entstehung dieses Textes ausfindig machen. Die Vorgeschichte dieses Pastoralschreibens taucht in einem Brief des Severus von Antiochien auf, der selber auch zur Entstehung dieser Urkunde beigetragen hat. In seinem Brief an Jōḥannān, Philoxenos und Tūmā, die »Confessores auf dem Berge von Marde«[6],

1 W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II (London 1871), 691f.
2 Fol. 2b-4b.
3 Une pastorale antijulianiste des environs de l'année 530 = Le Muséon 40 (1927), 83ff.
4 Hs. Mingana syr. 215, Fol. 302b-305b ist eine späte Abschrift, geschrieben um 1870 n.Chr. Vgl. A. Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts I (Cambridge 1933), 454.
5 Zacharias Rhetor, Historia ecclesiastica VIII,5, ed. E.W. Brooks = CSCO, 84, p. 55. Michel le Syrien, Chronique IX,13-14, éd. J.B. Chabot II (Paris 1924), 170ff.
6 E.W. Brooks, The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Translation of Athanasius of Nisibis II (London 1904), 389ff.

ermutigte das exilierte Kirchenhaupt die von ihren Sitzen verbannten Kirchenleiter und rief sie zugleich auf, für andere Sorge zu tragen. Besonders legte er ihnen ans Herz, den Äbten und Mönchen, nah und fern, die außerdem in Gefahr standen, von den Ansichten des Julian von Halikarnassus[7] angesteckt zu werden, Unterstützung zu geben. In diesem Zusammenhang schlug er vor, ein Schreiben an alle diejenigen, die aus ihren Klöstern vertrieben worden waren, zu verfassen, um ihnen Mut zum Festhalten an den Überlieferungen der Väter zu geben[8].

Offenbar liegt hier ein Bruchstück einer historisch wichtigen Urkunde vor, wie der erste Herausgeber richtig erkannte und daher den Verlust des restlichen Textes bedauerte.

Vorliegende Zeilen können eine gute Nachricht bringen: Das systematische Suchen hat sich reichlich gelohnt. Es ist nämlich der ganze Text dieser Quellenschrift ans Licht gekommen, und zwar gleich in mehreren Handschriften, was uns nun erlaubt, eine kritische Edition dieser Urkunde herzustellen.

Der älteste Zeuge hatte sein Versteck in der Sakristei der syrisch-jakobitischen Marienkirche in Mosul, nämlich in Hs. 2[9]. Überraschenderweise hat sich die Urkunde in einen Kodex verirrt, der ein Korpus der polemisch-theologischen Schriften des Dionysios bar Ṣalībī enthält[10]. Die Hs. scheint aus dem 15. Jahrhundert zu stammen, aber auch das 14. Jahrhundert könnte in Frage kommen.

Der nächste Textzeuge erscheint in Hs. Mardin[11] Orth. 350[12], die ebenfalls ein Korpus der polemischen Schriften des Dionysios bar Ṣalībī darstellt, aber auch legislative Urkunden einschließt[13]. Diese Hs. ist datiert und wurde im Jahre 1501/2 n.Chr. geschrieben[14].

Noch zwei andere Handschriften, die aber viel jünger sind, sind uns bekannt geworden. Die eine ist Hs. ʿAṭšaneh[15] Orth. 24[16] mit der gleichen

7 Vgl. R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ (Louvain 1924).

8 A.a.O. 394.

9 Fol. 2b-6b.

10 Diese Sammlung umfaßt die Schriften gegen die Armenier, Araber, Juden, Nestorianer, Griechen, Chalcedonier und Mohammedaner. Eingeschlossen ist auch seine Erklärung des eucharistischen Opfers.

11 A. Vööbus, Catalogues of Syriac Manuscripts in Unknown Collections in the Syrian Orient III = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 34 (im Druck).

12 Fol. 292b-297a.

13 A. Vööbus, Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde I: Westsyrische Originalurkunden 1,B = CSCO Subsidia 37 (Louvain 1970), 413f.

14 Laut Kolophon wurde die Handschrift im Jahre 1813 A. Graec. in dem Kloster des Mār Abraham and Mār Hebil bei Midyat im Tūr ʿAbdīn geschrieben.

15 In der Bibliothek der Theologischen Schule der syrisch-orthodoxen Kirche in ʿAṭšaneh, Bikfaya, Libanon.

16 Fol. 315a-318b.

Gattung der Schriften und im Jahre 1895 n.Chr. geschrieben. Die andere ist Hs. Šarfeh Patr.[17], die wieder einige polemische Schriften des Dionysios bar Ṣalībī enthält.

Was die erschlossene Quellenschrift uns bietet, ist einerseits ein Bericht über die Verhältnisse bei den Monophysiten während der Verfolgungen und über die Bereitschaft ihrer Anhänger, für den monophysitischen Glauben zu leiden. Andererseits erfahren wir von den inneren Schwierigkeiten, die die Lage noch weiter verschärften. Die neue Prüfung kam von den Anhängern des Julian von Halikarnassus, deren Bekämpfung die innere Front, die so dringend Einigkeit benötigte, schwächte. Die Schläge der Verfolgung wurden desto härter empfunden.

Weiter berichtet die Urkunde auch über die Tätigkeit der verantwortlichen Wortführer in der Zeit des Widerstandes und der Prüfungen durch die Gefahr der Spaltungen. Die Angaben über die Führer, die diese Aktion unternommen haben, stehen jetzt, nach allem Rätsel-Raten, auf festerem Grund. Da die vollen Angaben über die beteiligten Verfasser der Urkunde erst am Ende des Schreibens erscheinen, konnte Prof. R. Draguet lediglich Erwägungen über die am Anfang nur kurz erwähnten Hirten anbieten[18]. Er nahm an, daß diese sind: Sargīs, Bischof von Kyros, Marion, Bischof von Šūrā, Nūnā, Bischof von Qirqesion — aber darüber konnte er nicht sicher sein[19] — Tūmā, Bischof von Dārā und Jōḥannān, Bischof von Tellā.

Jetzt können wir sehen, daß dieses Bild auf Grund der kurzen Einleitung mangelhaft ist. Daß Nūnā tatsächlich Bischof von Qirqesion war, wird jetzt ausdrücklich bestätigt. Außer den genannten Personen kommen noch neue Gestalten zum Vorschein. Beide sind bekannte Persönlichkeiten, deren Wirksamkeit im Dienst der Konsolidierung der Lage nun eine neue und wünschenswerte Beleuchtung findet.

Einer ist Petrā von Reš'ainā, der im Jahre 519 in der Welle der Verfolgungen mit seinen Kollegen verbannt wurde[20]. Später beteiligte er sich an den Verhandlungen in Konstantinopel[21], die im Jahre 532 stattfanden. Noch später ist er im Exil gestorben[22].

Der andere ist Philoxenos von Doliche, bekannt als der »kleine« Philoxenos, weil er ein Schwestersohn des »großen« Philoxenos, nämlich des Bischofs von Mabbūg, war[23]. Er war einer der Teilnehmer an der Patriarchenweihe

17 Fol. 238b-242a.
18 A.a.O. 80ff.
19 A.a.O. 82.
20 Michel le Syrien, Chronique II,170f.
21 Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz IV,2 (Argentorati 1914), 169.
22 Chronicon anonymum ad. A.D. 846 pertinens, ed. E. W. Brooks = CSCO, 3, 227.
23 Michel le Syrien, Chronique II,244; Barhebraeus, Chronicon ecclesiasticum, ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy I (Lovanii 1872), 216.

des Severus[24]. Man hatte angenommen, daß er schon am Anfang der Verfolgung den Kampf aufgegeben habe, denn sein Name erscheint nicht auf der Liste der verbannten Bischöfe. Wie diese Frage zu klären ist, muß wohl offen bleiben. Sicher aber ist, daß er nach dem Tode seines großen Onkels dem monophysitischen Glauben treu geblieben ist, denn jetzt erscheint seine Tätigkeit als eines der monophysitischen Wortführer in einer vereinigten Aktion dokumentarisch bestätigt. Später beteiligte er sich noch an den schon genannten Verhandlungen in Konstantinopel[25]. Erst dann führten diese Beziehungen zu einer Umorientierung in seinem theologischen Denken. So war er der einzige der monophysitischen Bischöfe, der seinen Kollegen auf ihrem Leidensweg den Rücken kehrte[26].

Weil wir über diese Periode und die damaligen Zustände nicht genug Quellenschriften besitzen, die uns helfen könnten, diese Geschehnisse, die wichtig sind für die Entwicklung und die Entstehungsgeschichte der westsyrischen Kirche, etwas mehr zu erhellen, ist das Auftauchen einer solchen Quellenschrift höchst willkommen, besonders auch, weil sie aus dem Kreis der Führerschaft stammt und einen erwünschten Bericht bringt.

So ist wieder eine wichtige Quellenschrift der Vergessenheit entrissen worden.

24 Vgl. W. A. Kugener, Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche = OrChr 2 (1902), 265ff.

25 A.a.O. 169.

26 Als Belohnung wurde ihm ein Bischofssitz auf der Insel Cypern gegeben. Siehe Michel le Syrien, Chronique II,244. Johannes Moschus bezeichnet eine Stelle, die nach seinem Namen benannt war. Vielleicht wurde er dort begraben, Pratum spirituale 30 = PG 87,3, 2877. Siehe auch E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle = CSCO Subsidia 2 (Louvain 1951), 73.

HEINZGERD BRAKMANN

# Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster

*Herrn Professor Dr. Dr. Otto Spies*
*zum 5.4.1981*

## I

Die vielfältige Rivalität zwischen Alexandreia und Antiocheia vermochte die »Christusliebende Stadt« am Nil im Bereich der Liturgie nicht nur nicht zu ihren Gunsten zu entscheiden, sondern sie mußte überdies hinnehmen, daß selbst auf eigenem Territorium, in Stadt wie Patriarchat, und sogar an herausragender Stelle, in der Meßliturgie, die einheimischen gottesdienstlichen Traditionen durch (im engeren oder weiteren Sinn) antiochenische Texte und Riten zurückgedrängt oder gar ersetzt wurden. Bei den chalkedon- wie kaisertreuen Melchiten wird die alexandrinische Markos-Liturgie zwar erst nach dem 13. Jahrhundert[1] endgültig durch konstantinopolitanische Bücher abgelöst[2], aber schon früher unterlag das ererbte Formular den Einflüssen zunächst der Jakobos-Liturgie[3] und dann deren »double first cousins«[4], der byzantinischen Basileios- und Chrysostomos-Liturgie[5], denen es schließlich vollständig weichen mußte. Schon erheblich eher, spätestens

1 H. BRAKMANN, Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 30 (1981) 239-248.

2 C. CHARON (= KARALEVSKY), Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites: XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo 407-1907 (Roma 1908) 477-484 = *ders.*, Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours 3 (Rome 1911) 3-9.

3 E. BISHOP, Liturgical comments and memoranda: JThS 10 (1909) 602; H. ENGBERDING, Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus-Liturgie: OrChr 40 (1956) 64; R. G. COQUIN, L'anaphore alexandrine de saint Marc: Le Muséon 82 (1969) 307 u.ö.

4 M. H. SHEPERD, The formation and influence of the Antiochene liturgy: Dumbarton Oaks Papers 15 (1961) 30.

5 C. A. SWAINSON, The Greek liturgies chiefly from original authorities (Cambridge 1884) XX; F. E. BRIGHTMAN, Liturgies eastern and western 1 (Oxford 1896) LXIV. 19. 36f.

im 7.[6], wahrscheinlich noch im oder gar vor dem 6. Jahrhundert, fand die Anfang des 4. Jahrhunderts im Einflußbereich antiochenischer Euchologie entstandene sogenannte Basileios-Anaphora[7] in ihrer älteren, noch nicht vom späteren Namenspatron, Basileios von Kaisareia († 379), einer Bearbeitung[8] unterzogenen Gestalt Eingang in das gottesdienstliche Textrepertoire der Chalkedon feindlich gesinnten Gemeinden Ägyptens. Das importierte Hochgebet, nicht die einheimische, bei den Kopten nach Kyrill I. von Alexandreia († 444) benannte[9] Markos-Anaphora, erlangte in diesem Teil der ägyptischen Christenheit sogar Stellung und Gewicht des eucharistischen Standardhochgebets. Ergänzt um die ihm fest zugewachsenen anaphorischen Nebengebete und die gleichbleibenden priesterlichen Texte für Wortgottesdienst und Eucharistiefeier entstand so auf der Grundlage eines syrisch-antiochenisch geprägten Meßzeremoniells das von griechischen und koptischen Handschriften dieser Konfession verzeichnete Plenarformular der ägyptischen Basileios-Liturgie, das in saïdischem Dialekt einstweilen nur bruchstückhaft bekannt ist[10], in den seit dem 13. Jahrhundert erhaltenen

6 Aus dieser Zeit stammen der P. Bal. 28 (hrsg. von P. E. KAHLE, Coptic texts from Deir El Bala'izah in Upper Egypt [London 1954] 404f.) und der Text des Ms. Lefort copt. (ohne Sigle) der Bibl. Centrale der Université Cath. de Louvain (bearbeitet von J. DORESSE/E. LANNE, Un témoin archaique de la liturgie copte de s. Basile = Bibliothèque du Muséon 47 [Louvain 1960]; ebd. 1-5 Beschreibung und Datierung der Handschrift durch Doresse).

7 H. ENGBERDING, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie = Theologie des christl. Ostens 1 (Münster 1931); A. RAES, Anaphorae orientales: A. HÄNGGI/I. PAHL (Hrsg.), Prex eucharistica = Spicil. Frib. 12 (Fribourg 1968) 230-243. 347-357 (ebd. 230f. 347 weitere Lit.).

8 Zu Basileios' Anteil an der Redaktion des unter seinem Namen gehenden Hochgebets s. ENGBERDING, Hochgebet a.O. LXXXIV-LXXXVI; B. CAPELLE, Les liturgies »basiliennes« et saint Basile: DORESSE/LANNE a.O. 45-74; A. G. GIBSON, Saint Basil's liturgical authorship = Studies in Sacred Theology 2nd ser. 168 (Washington 1965); S. JANERAS, San Basilio en la historia de la liturgia: Phase 120 (1980) 485-490.

9 Kyrill galt und gilt bei einheimischen Liturgikern als Bearbeiter des Markos-Formulars, s. z.B. die Randglosse im Ms. Kairo, Kopt. Museum, Theol. 205 (zit. bei Y. 'ABD AL-MASSĪḤ, Saint Cyrille dans la liturgie de l'église copte: Kyrilliana, spicilegia edita sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saecula [Cairo 1947] 306) u. M. DAWOOD, The Liturgy of St. Marc: *Coptic Orthodox Patriarchate* (Hrsg.), St. Marc and the Coptic Church (Cairo 1968) 56.

10 H. ENGBERDING hat die Überzeugung geäußert, die Basileios-Liturgie sei auch im Saïdischen das Normalformular der Messe gewesen (Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken ṣa'idischer Liturgie: OrChr 43 [1959] 75; *ders.*, Zu Or. 3580A [13] fol. b des British Museum zu London: Le Muséon 81 [1968] 138), und dementsprechend gegen den Editor die unpaginierten Reste der Basileios-Liturgie in E. LANNES »Großem Euchologion des Weißen Klosters« (PO 28, 384-392) an den Anfang allen eucharistischen Materials dieser Handschrift eingeordnet. Seine Vermutung wird, zumindest für die Gewohnheiten des genannten Klosters, durch dort beheimatete Diakonenbücher als zutreffend erwiesen. Die Buchfragmente Borg. copt. 109[105] und Paris. copt. 129[20] fol. 139-145, beide unveröffentlicht, schreiben die Diakonika der Messe (S. 92-94 bzw. 223-226 [Originalpaginierung]) ausdrücklich der Basileios-Liturgie zu (die Überschriften des Formulars veröffentlichte R. G. COQUIN, Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les

bohairischen Leitourgika[11] uns dann sogleich in einer festgefügten und im wesentlichen endgültigen Ausformung entgegentritt. Die bodenständige ägyptisch-alexandrinische Euchologie vermochte sich somit im Bereich der Meßtexte auf Dauer allein bei den Kopten und auch dort, wie es scheint, nur in Nebengebeten sowie in der zum gelegentlich benutzten Austauschtext abgesunkenen Kyrillos-Anaphora zu erhalten[12].

Die Priester der nichtchalkedonischen Fraktion des alexandrinischen Patriarchats benutzten beim liturgischen Beten zunehmend häufig die koptischen Dialekte. Doch wurden bis weit in unser Jahrtausend hinein die Gebete der Meßfeier von gewissen Gruppen oder an bestimmten Tagen weiterhin in griechischer Sprache rezitiert, wenngleich nicht unbedingt von Hörern wie Sprechern auch verstanden. Für die in Nubien gelegenen Diözesen ist fortdauernder Gebrauch des Griechischen als Liturgiesprache durch die Funde auf Sunnarti[13], in Faras[14] und Qaṣr Ibrīm[15] sowie eine

coptes et les éthiopiens: Le Muséon 80 [1967] 40f.) und führen in deren Zusammenhang auch die Diakonika des Wortgottesdienstes an. Durch dieses Vorgehen lassen sie erkennen, daß das Basileios-Formular für ihre Benutzer nicht eines unter mehreren gleichberechtigten Hochgebeten war, sondern für gewöhnlich in der Messe benutzt wurde. — Zu Zeugen der saïdischen Basileios-Anaphora s.o. Anm. 6.

11 Dazu s. u. S. 126. Noch in das 12. Jh. wird der unveröffentlichte Kodex London, Brit. Libr., or. 1239 (= copt. 788 = arab. suppl. 18) von C. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum (London 1897) 14 datiert, dem Engberding, Hochgebet a.O. XXXVI u. E. Hammerschmidt, Die koptische Gregorios-anaphora = Berliner Byzantinistische Arbeiten 8 (Berlin 1957) 3 folgen. Doch ist diese Frühdatierung keineswegs gesichert. Nach W. E. Crum, Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum (London 1905) 340 ähnelt die Schrift des Or. 1239 sehr der 1249/50 kopierten Handschrift Paris, Inst. Cath., copt. 1 (dazu s. H. Buchthal/O. Kurz, Hand-list of illuminated oriental Christian manuscripts [London 1942] 58 nr. 287 [mit Lit.]; J. Leroy, Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés = Bibl. Archéol. et Hist. de l'I.F.A. Beyrouth 96 [Paris 1974] 157-174).

12 Die »koptischen« Äthiopier benutzen als Normalformular der Messe eine sozusagen entkernte Basileios-Liturgie, in die anstelle der Basileios-Anaphora die Anaphora der Apostel, eine Bearbeitung des Hochgebets der Traditio apostolica Hippolyts, eingefügt ist (eine wissenschaftliche Ausgabe der Standardliturgie hat seit längerem E. Hammerschmidt, Die Edition der äthiopischen Texte aus dem Nachlaß von S. Euringer [1865-1943]: Proceedings of the 26th Intern. Congress of Orientalists, New Delhi 1964 [New Delhi 1968] 2,44f. angekündigt). Die Basileios-Liturgie selbst dient hier nur als gelegentlicher Austauschtext (S. Euringer, Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen = Orientalia Christiana 36,2 [98] [Roma 1928]).

13 C. D. G. Müller, Deutsche Textfunde in Nubien: E. Dinkler (Hrsg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Recklinghausen 1970) 251-254; K. Gamber, Zur Liturgie Nubiens. Teile eines Eucharistiegebets auf Fragmenten eines Pergamentblattes vermutlich des 10. Jh.: OstkSt 20 (1971) 185-188; H. Quecke, Rez. Dinkler: Orientalia NS 40 (1971) 368.

14 J. Kubińska, Prothesis de la Cathédrale de Faras. Documents et recherches: Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain 9 (1976) 7-37; Inscr. inv. G 61a: Z. 1-10 εὐχὴ τῆς προθέσεως (dazu s. u. S. 128ff.), Z. 10-20 Gebet zur Heiligung des eucharistischen Weines διὰ τῆς προηγιασμένης μερίδος ταύτης; inv. G 61b: Opferannahmegebet.

15 W. H. C. Frend/I. A. Muirhead, The Greek manuscripts from the Cathedral of Q'asr

entsprechende Mitteilung des Anfang des 13. Jahrhunderts schreibenden ägyptischen Armeniers Abū Ṣāliḥ[16] gesichert. In bescheidenerem Umfang gilt dies, wie inzwischen mehrere Handschriften bezeugen[17], auch für die ägyptischen Kerngebiete des koptischen Patriarchats. Solche Manuskripte mögen z.T. aus gelehrtem Interesse kopiert worden sein. Die drei bisher entdeckten älteren Kodizes mit griechischen Meßtexten dieser Konfession, alle mehr oder minder stark beschädigt, sind jedoch allem Anschein nach unmittelbar noch für gottesdienstliche Verwendung gefertigt worden[18]. Die Existenz weiterer gleichaltriger Liturgiebücher anderen Typs mit griechischen Texten der koptischen Kirche[19] bestätigt diese Annahme.

## II

Zu den genannten älteren Zeugen gehören die in diesem Beitrag zu besprechenden 25 Blätter, die H. G. Evelyn White 1920/21 im Makarios-Kloster des Wādī n-Naṭrūn entdeckte und anschließend in das Kairener Koptische Museum überführen ließ, wo sie die Signatur No. 20 erhielten[20].

Ibrim: Le Muséon 89 (1976) 43-49; Blatt nr. 1: drei Orationen, a) und c) unvollständig, b) eine εὐχὴ τῆς προθέσεως; Blatt nr. 2: Titel und Anfang einer Athanasios-Anaphora. Meines Erachtens ist die nur mit ihren Schlußzeilen erhaltene Oration a) identisch mit dem Opferannahmegebet der Faras-Inschrift inv. G 61b (s.o. Anm. 14), Oration b) dasselbe Formular wie in inv. G 61a und c) der Anfang des dortigen Gebetes zur Heiligung des Weines. Blatt nr. 1 aus Qaṣr Ibrīm überliefert demnach keine aufeinanderfolgenden Gebete eines Meßformulars, sondern wie die Inschriften aus Faras Orationen für einen Gottesdienst mit Kommunionspendung extra missam. — Eine Aussage über das bei den Nubiern übliche Normalformular der Messe ist bei der jetzigen Quellenlage noch nicht möglich.

16 Abū Ṣāliḥ, Beschreibung der Kirchen und Klöster Aegyptens 99a (272 Evetts); vgl. Graf II (1947) 338-340.

17 Außer den im folgenden behandelten drei Handschriften und einigen Fragmenten sind hier zu nennen drei Manuskripte des 16.-19. Jh., jetzt im Koptischen Museum zu Kairo (Ms. 767 [Lit. 175], 771 [Lit. 184] und 762 [Lit. 172]; vgl. W. F. Macomber, Text a.O. [u. Anm. 37] 308f.).

18 Vgl. H. G. Evelyn White, The monasteries of the Wadi 'n Natrun 1 = Publications of the Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition 2 (New York 1926) XXXV. 200; Macomber, Anaphora a.O. (u. Anm. 37) 76.

19 Zu Lektionarien s. zuletzt H. J. de Jonge, Joseph Scaliger's Greek-Arabic lectionary: Quaerendo 5 (1975) 143-172 (mit älterer Lit. und Verzeichnis der Zeugen), zu einem Diakonikon-Fragment s. u. Anm. 49.

20 Beschreibung der Handschrift bei Evelyn White a.O. 200; ebd. Taf. XXI Abbildungen von Blatt nr. Bas. 9r und 4r sowie Greg. 14v und 5v (nach heutiger Zählung 9r, 4r, 24v, 15v). Die Handschrift ist heute blattweise fortlaufend durchgezählt, für die hier besprochenen fol. 1-10 ergibt sich dadurch kein Unterschied zur Zählung Evelyn Whites. Das Koptische Museum, Alt-Kairo, stellte mir freundlicherweise Ablichtungen des Manuskripts zur Verfügung; dafür möchte ich den Verantwortlichen, Mounir Basta und Samiha Abd El Shaheed, herzlich danken. — M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum 2 (Turnhout 1974) 164 nr. 2905 (1 b) führt die Handschrift versehentlich als Zeugen für die koptische Basileios-Liturgie an (richtig aber S. 207 nr. 3097 [a], Gregorios-Liturgie).

Sie bilden den bescheidenen Rest einer ursprünglich beträchtlich umfangreicheren Papierhandschrift von nicht geringer euchologiegeschichtlicher Bedeutung; Bemühungen um Ergänzungsfunde, nach den Erfahrungen der letzten Jahre nicht aussichtslos, wären demnach zu begrüßen. Wie eine nicht kleine Gruppe weiterer Handschriften, die liturgiegeschichtlich genauer zu untersuchen bleibt, ist dieser Kodex geschrieben in einer auffälligen (Semi-) Unziale, für die H. J. de Jonge kürzlich die Bezeichnung »majuscula Nitrensis« vorgeschlagen hat[21]. Ob, wie damit und zuvor schon von E. Lanne nahegelegt[22], derartige Manuskripte sämtlich oder mehrheitlich in den Klöstern der sketischen Wüste entstanden sind, ist endgültig noch nicht entschieden. Alter und Konfessionszugehörigkeit unserer Handschrift sind gesichert durch die fürbittende Erwähnung eines Patriarchen Benjamin. Da bis heute kein Melchite dieses Namens auf der alexandrinischen Kathedra saß, muß ein Kopte und sodann aus paläographischen wie liturgiegeschichtlichen Gründen der 1327-1339 amtierende Benjamin II. gemeint sein[23]. Der Makarios-Kodex ist demnach zwischen 1327 und 1340, dem Amtsantritt Petros' V. entstanden und gibt in Übung befindliche oder der Tradierung für wert befundene gottesdienstliche Texte aus dem nichtchalkedonischen Patriarchat Alexandreia wieder.

Von seinen 50 auf uns gekommenen Seiten sind die letzten elf (fol. 20$^{v}$-25$^{v}$) mit Psalmen und Hymnen beschrieben, die hier unberücksichtigt bleiben dürfen. Die übrigen 39 Seiten enthalten priesterliche Meßtexte in griechischer Sprache noch ohne beigegebene koptische oder arabische Übersetzung, daneben vereinzelte Diakonika und großenteils heute unleserliche Kurzrubriken, manche davon in Arabisch. Unterstützt durch F. E. Brightman, den damals führenden Kenner ostkirchlicher Euchologie, hat Evelyn White die Blätter der Basileios- und Gregorios-Liturgie zugeordnet und als deren Fragmente ediert[24]. Diese Zuordnung der Stücke zu bestimmten Meß-

21 De Jonge a.O. 150-160. Gegen diese Namensgebung ist einzuwenden, daß sie einmal mehr den Wādi n-Naṭrūn, die sketische Wüste, mit der weiter nördlich gelegenen nitrischen verwechselt. Liturgiegeschichtlich sind die Manuskripte der »majuscula Nitrensis« daraufhin zu untersuchen, ob sie eine einheitliche gottesdienstliche Tradition vertreten oder aber eine Schreiberschule im Dienste von Auftraggebern unterschiedlicher Konfession.

22 E. Lanne, Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne église copte: OrSyr 6 (1961) 282; vgl. jetzt aber *ders.*, La »prière de Jésus« dans la tradition égyptienne: Irénikon 50 (1977) 163f$_2$. Die Entdeckung des Kacmarcik-Kodex stellt die Lokalisierung der »majuscula Nitrensis« in sketischen Scriptorien nicht infrage, da sein griechischer Text in koptischer Schrift geschrieben ist (s. u. S. 125f.).

23 Evelyn White a.O. 200. 205$_1$; vgl. A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien: *ders.*, Kleine Schriften 2 (Leipzig 1890) 516. I. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 3 (Romae 1932) 632f. führt unser Manuskript trotzdem als Zeugen der orthodoxen (= melchitischen) Liturgie auf.

24 Evelyn White a.O. 202-213.

formularen ist in der Folgezeit nicht unwidersprochen geblieben. Strittig sind dabei nicht die Bruchstücke der Gregorios-Liturgie (fol. 11r-20r), sondern allein die zehn Blätter, die Brightman der Basileios-Liturgie zugewiesen hatte[25]. H. Engberding nahm gelegentlich einer Detailuntersuchung das Gebet IXb (= Blatt nr. 9) ganz aus der Meßliturgie heraus und betrachtete es als Oration des Weihrauchoffiziums[26]. E. Lanne reservierte in einer summarischen Stellungnahme der Basileios-Liturgie nur noch die Blätter nr. 7, 8 und 10, während der größere Rest, Blatt nr. 1 bis 6 und nr. 9, nach seinem nicht näher begründeten Urteil der Markos-Liturgie angehören soll[27]. Dieser Meinung hat sich auch O. Skjerbæk Madsen angeschlossen, freilich mit der Maßgabe, die Fragmente verträten eine ältere als die gemeinhin bekannte Form der Liturgie des Evangelisten[28]. Die geänderte Identifikation ist folgenschwer. Sie impliziert, daß in diesem Zeugen die Markos-Liturgie als Plenarformular gestaltet gewesen ist, und daraus wiederum würde folgen, daß auch im Jurisdiktionsbereich des koptischen Patriarchen die heimatliche Liturgie zumindest in begrenztem Umfang als Normalformular der Messe in Nutzung geblieben wäre.

Mein Beitrag möchte die entstandene Unsicherheit beseitigen und weiterer liturgiegeschichtlicher Auswertung des fragmentierten Kodex aus dem Makarios-Kloster eine sicherere Grundlage bieten. Der Gottesdienst-historiker, der Wachsen und Wandel liturgischer Formulare sowie Aufnahme und Verbreitung der sich darin ausdrückenden Vorstellungen nachzeichnen und erklären soll, bedarf zur Erfüllung seiner Aufgabe jedes verfügbaren Zeugen. Ein colligere fragmenta ist erst recht dort geboten, wo wie hier nur wenige Vertreter eines Überlieferungsstranges erhalten sind. Neben der Identifikation der von den umstrittenen Makarios-Fragmenten vertretenen Liturgieformulare soll Brightmans Einordnung der auf diesen Blättern überlieferten Gebete in den Ordo Missae, d.h. die Zuordnung von Orationen und Gebetsformeln zu bestimmten rituellen Vollzügen der Meßfeier, überprüft werden. Die Umschreibung der Stellung unseres Zeugen in der Textgeschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgien kann einstweilen nur ansatzweise erfolgen.

25 Zu Brightmans Verantwortung für die Identifikation s. ebd. 200 mit Anm. 3 und 6.

26 S. unten S. 138f.; zum Weihrauchoffizium der Ägypter vgl. H. Quecke, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 3 (Louvain 1970) 2-13; G. Winkler, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens: Archiv für Liturgiewissenschaft 16 (1974) 80-82.

27 E. Lanne bei Doresse/Lanne a.O. 9.

28 O. Skjerbæk Madsen, Nadverbønnerne i de Ægyptiske liturgier frem til den arabiske periode (København 1973) 42. 44.

## III

Wo es sich wie bei diesen Blättern aus dem Makarios-Kloster um zumindest großenteils nicht unbekanntes Textmaterial handelt, läßt sich die genauere Bestimmung der von einem Zeugen gebotenen Liturgie- und Orationsformulare am leichtesten und zugleich am sichersten durch einen ins einzelne gehenden Vergleich mit verwandten und zeitlich benachbarten Textzeugen aus beiden alexandrinischen Patriarchaten durchführen.

Aus demselben Traditionsbereich, dem auch der Gegenstand dieser Untersuchung entstammt, sind in erster Linie zwei gleichfalls griechische Kodizes heranzuziehen : der seit längerem in die Forschung eingeführte Paris. gr. 325 und der erst vor kurzem entdeckte Kacmarcik-Kodex. — Die in das 14. Jahrhundert datierte Papierhandschrift[29] Paris. gr. 325 enthielt die priesterlichen Texte der Basileios- und Gregorios-Liturgie in griechischer Sprache mit beigegebener arabischer Übersetzung, einzelne Diakonika und wenige knappe Rubriken. Der Kodex ist heute nicht mehr vollständig. Wichtigster Verlust sind die ersten 22 Blätter, mit denen die Gebete der Vormesse und des Wortgottesdienstes verlorengingen. Das Manuskript wurde 1671 von J. M. Wansleben auf Zypern erworben[30], soll jedoch nach Samir Kh. ursprünglich gleichfalls aus dem Makarios-Kloster stammen[31]. Mit den dort gefundenen Blättern verbindet den Kodex auch die Verwendung der »majuscula Nitrensis«[32]. Die Konfessionszugehörigkeit des Paris. gr. 325 ist umstritten. Für E. Renaudots Zuweisung an die ägyptischen Gegner Chalkedons ist der Einschub καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει in die Homologia vor der Kommunion entscheidend. Obwohl auch nach ihm die Phrase selbst nicht notwendig monophysitisch zu verstehen ist, vertraut Renaudot der Meldung der »Alexandrinischen Patriarchengeschichte«, diese Wendung sei erst 1131 auf Initiative des koptischen Patriarchen Gabriel II. eingeführt worden als Kompromißformel nach einer Kontroverse mit den Mönchen des Makarios-Klosters[33]. H. Engberding hingegen glaubte, bei vergleichen-

29 Ausgabe mit lat. Übers. : E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio² 1 (Frankfurt 1847) 57-115; zur Handschrift s. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale 1 (Paris 1886) 33; D. N. Moraïtes, Οἱ ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ τῶν Παρισίων Ἑλληνικοὶ λειτουργικοὶ κώδικες : Θεολογία 24 (1953) 540.

30 Renaudot a.O. CV.

31 Samir Kh., Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine : OrChrP 44 (1978) 104; *ders.*, La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Grégoire : ebd. 45 (1979) 308. Eine Herkunft des Manuskriptes aus Ägypten behauptet auch N. G. Wilson, Notes on Greek manuscripts : Scriptorium 15 (1961) 316.

32 De Jonge a.O. 155; ein Foto von Paris. gr. 325 fol. 19ᵛ-20ʳ bei Samir Kh., La version arabe du Basile alexandrin : OrChrP 44 (1978) Taf. nach 342.

33 Renaudot a.O. XCIVf. Der entsprechende Abschnitt der »Patriarchengeschichte« bei

der textgeschichtlicher Untersuchung der Basileios- und Gregorios-Liturgie im Parisinus eine ungewöhnliche, im Gegensatz zur sonstigen griechischen und koptischen Tradition der Antichalkedonier stehende Offenheit gegenüber byzantinischem Einfluß beobachtet zu haben, und folgerte, diese Rezeptionsbereitschaft sei allein durch konfessionelle Identität zwischen Spender und Empfänger zu erklären, der Paris. gr. 325 demzufolge melchitischer Provenienz[34]. Wesentlich geschwächt wird Engberdings Beweisgang jedoch dadurch, daß der Parisinus einen Ordo Missae voraussetzt, dessen Aufbau, wie schon Renaudot erkannte[35], völlig den koptischen Zeugen seiner Entstehungszeit entspricht und sich deutlich von der älteren melchitischen Markos-Liturgie, deren byzantinisierten Weiterentwicklungen und byzantinischen Nachfolgeformularen unterscheidet. Da sich zudem im Paris. gr. 325 der zitierte Homologia-Einschub findet, der seine Existenz einer durchaus glaubwürdigen Nachricht der »Patriarchengeschichte« zufolge einem bestimmten Vorgang innerhalb der Geschichte der koptischen Kirche verdankt, wird der Auftraggeber des Kodex eben dieser Konfession (oder allenfalls einer jüngeren Absplitterung davon) angehört haben und für das von Engberding beobachtete Phänomen eine neue Erklärung zu finden sein. Die Spaltung der ägyptischen Kirche nach und durch Chalkedon duldete im Bereich der liturgischen Texte vielleicht doch den einen oder anderen Grenzgänger[36]. — Der nach seinem heutigen Eigentümer, F. Kacmarcik (St. Paul, Minnesota), benannte Kodex[37], ebenfalls ein priesterliches Meßbuch, wurde Mitte des 14. Jahrhunderts von einem Anonymus nach einer 1283/84 vom Priestermönch Gabriel ad-Durunkī im zum Roten Meer hin gelegenen Antonios-Kloster erstellten Vorlage vermutlich am selben Ort abgeschrieben. Die Handschrift enthielt ursprünglich gleich zweimal alle drei bei den Kopten kanonisch gewordenen Meßformulare, Basileios-, Gregorios- und Kyrillos/Markos-Liturgie, in einem ersten Teil in koptischer,

A. KHATER/O. H. E. KHS-BURMESTER (Hrsg.), History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church by Sawîrus ibn al-Muḳaffaʿ, bishop of al-Ašmûnîn 3,1 = Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents 11 (Le Caire 1968) 42f.

34 H. ENGBERDING, Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion der ägyptischen Liturgie: OrChrP 2 (1936) 145-154; ihm folgen H. QUECKE, Ein saïdisches Eucharistiefragment: Le Muséon 79 (1966) 120; SKJERBÆK MADSEN a.O. 55.

35 E. RENAUDOT bei B. DE MONTFAUCON, Palaeographia Graeca ... (Parisiis 1708) 314.

36 Vgl. QUECKE, Untersuchungen a.O. (o. Anm. 26) 48.

37 Zur Handschrift und ihrer Geschichte s. jetzt SAMIR, Codex a.O. 75-90; ebd. Taf. 1-3 Abbildungen von fol. 5r. 6v-7r. 15v-16r u. 140r. Edition der im Paris. gr. 325 fehlenden griechischen Texte und ansonsten Verzeichnis der Varianten: W. F. MACOMBER, The Greek text of the Coptic Mass and the Anaphoras of Basil and of Gregory according to the Kacmarcik Codex: OrChrP 43 (1977) 308-334; *ders.*, The Anaphora of Saint Marc according to the Kacmarcik Codex: ebd. 45 (1979) 75-98. Zur beigegebenen arabischen Übersetzung s. die o. Anm. 31f. genannten Arbeiten Samirs.

im zweiten Teil in griechischer Sprache, jeweils mit beigegebener arabischer Übersetzung. Um die Wende zum 19. Jahrhundert teilte der koptische Bischof Athanasios von Abūtīǧ († 1819) den Kodex. Die bohairische Hälfte ist verschollen[38], die griechische übereignete Athanasios 1807/08 als ewige Stiftung demselben Antonios-Kloster, doch gelangte die Teilhandschrift noch im 19. Jahrhundert außer Landes. Der in einer koptischen Unziale geschriebene griechische Teil ist bis auf wenige Blätter vollständig erhalten. Die Basileios-Texte sind erwartungsgemäß als Normalformular behandelt; Rubriken und Diakonika finden sich nur äußerst spärlich.

In zweiter Linie ist bei der Erledigung der oben gestellten Aufgabe der koptisch-bohairische Überlieferungszweig derselben Tradition zu berücksichtigen. Ihn vertreten für unsere Zwecke ausreichend[39] die Fragmente einer zweiten Handschrift aus den Beständen des Makarios-Klosters (vor 1250, frühestens 1235)[40] sowie die Kodizes Ryl. copt. 426 (spätestens 1288)[41], Vat. copt. 17 (v.J. 1288)[42], Bodl. Hunt. 360 (13. Jh.)[43], Bodl. Ind. Inst. copt. 4 (13./14. Jh.)[44] und Paris. copt. 26 (15. Jh.)[45].

38 Erhalten ist nur die (überklebte) letzte Seite, die dem auf einem Verso beginnenden griechischen Text voraufging (SAMIR, Codex a.O. [o. Anm. 31] 80f.). — Zu Athanasios s. jetzt SAMIR KH.: OrChrP 47 (1981) 213-221.

39 Im jetzigen Zusammenhang geht es allein darum, den Orationenbestand der Handschriften und die Einordnung der Gebete festzustellen. Darüber geben auch die Übersetzungen ausreichende Auskunft. — Der o. Anm. 11 genannte alte Cod. Lond. copt. 788, den ich nicht untersuchen konnte, ist nach CRUM, Catalogue B.M. a.O. 340 — wie die hier genannten Handschriften — ein Vertreter der »Vulgata« des bohairischen Meßbuches. — Auf bestimmte Manuskripte wird beim folgenden Einzelvergleich in der Regel nur verwiesen, wenn Besonderheiten zu nennen sind. Für den gemeinsamen Textbestand zitiere ich den bisher besten Druck des bohairischen Euchologions: ʿABD AL-MASĪḤ ṢALĪB (Hrsg.), ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ... (Kairo 1902) und die lat. Übersetzung des Drucks v.J. 1736 (dazu s. u. Anm. 133): J. A. ASSEMANUS, Codex liturgicus ecclesiae universae 4,4 (Romae 1754) 2,1-90.

40 O. H. E. KHS-BURMESTER, Fragments of a late 12th to early 13th century Bohairic euchologion from the monastery of St. Macarius in Scetis: BSAC 19 (1967-68 [1970]) 17-47; zur Datierung s. H. BRAKMANN: Archiv für Liturgiewissenschaft 16 (1974) 581.

41 In englischer Übersetzung (unter Änderung der Reihenfolge der Liturgien) hrsg. von J. M. RODWELL, The Liturgies of S. Basil, S. Gregory and S. Cyril, translated from a Coptic manuscript of the 13th century = Occasional Papers of the Eastern Churches Association 12 (London 1870); zur Handschrift s. W. E. CRUM, Catalogue of the Coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library Manchester (Manchester 1909) 200.

42 Microfiche-Ausgabe: CIPOL A 0006 (Paris 1973); zur Handschrift s. A. HEBBELYNCK/A. VAN LANTSCHOOT, Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani 1 (Città del Vat. 1937) 59-63.

43 BRIGHTMAN a.O. (o. Anm. 5) 144-188, Teilübersetzung mit Versatzstücken aus anderen Handschriften und Drucken.

44 In englischer Übertragung hrsg. von S. C. MALAN, Original documents of the Coptic church 1.5/6 (London 1872. 1875); zum Manuskript s. ebd. 1,X u. 5/6,VII.

45 Lateinische Übersetzung: RENAUDOT a.O. (o. Anm. 29) 1-51; zum Kodex s. L. DELAPORTE,

Des weiteren sind zum Vergleich heranzuziehen die zeitlich den besprochenen Blättern nahestehenden Handschriften der melchitischen Markos-Liturgie: Messan. gr. 177 (11./12. Jh.), Vat. gr. 1970 (Anfang 12. Jh.), Vat. gr. 2281 (v.J. 1209)[46], Sinait. gr. 2148 (Mitte 13. Jh.)[47], Alexandr. 173 (16. Jh.; Gelehrtenkopie eines Modells vermutlich des 13./14. Jh.)[48].

Schließlich verdienen Beachtung die parallel zu den priesterlichen Meßbüchern verwendeten Diakonalien. Für die griechischen Liturgien Alexandreias und Ägyptens besitzen wir bisher nur ein Einzelblatt, Makarios-Kloster Gr. 1 (13./14. Jh.)[49], das keinen hier nützlichen Ertrag abwirft. Aus der Vielzahl bohairischer Diakonenbücher wähle ich die beiden ältesten mir bekannten Zeugen, die unveröffentlichten Kodizes Vat. copt. 28 (v.J. 1306; Antonios-Kloster)[50] und Vat. copt. 38 (Ende 14. Jh.)[51].

## IV

Zur Bestimmung ihres Inhaltes werden im folgenden die Blätter aus dem Makarios-Kloster in der Reihenfolge ihrer editio princeps durchgemustert (arabische Ziffern). Dieser Ausgabe folgt auch meine Numerierung der Orationen und Gebetsfragmente (römische Ziffern); in einigen Fällen erwies sich freilich eine genauere Kennzeichnung einzelner Teile durch zugefügte Minuskel als erforderlich.

Blatt nr. 1 bietet zunächst den Rest der Schlußdoxologie eines ansonsten verlorenen Gebetes I und anschließend eine mit ΕΥΧΗ ΕΠΙΚΛΗCIC überschriebene Oration II.

Die Überschrift des tatsächlich stark epikletisch geprägten Gebetes II ist trotzdem nicht mit dem Herausgeber als »Prayer of Invocation« zu übersetzen[52], sondern zu verstehen als die typisch koptische Anweisung zur leisen Rezitation (ΕΠΙΚΛΗCIC ~ μυστικῶς)[53]. Den unter diesem Rubrum verzeichneten Text hat Brightman richtig als εὐχὴ τῆς προθέσεως identifi-

Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale: ROC 16 (1911) 88f.

46 Die drei in europäischen Bibliotheken verwahrten Zeugen sind übersichtlich ediert bei Swainson a.O. (o. Anm. 5) 2-73.

47 Unediert; vgl. vorläufig Brakmann a.O. (o. Anm. 1).

48 Benutzte Ausgabe: T. Matthaiakes, Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου: Θεολογία 26 (1955) 14-36.

49 Beschreibung und Edition: O. H. E. Burmester, A Greek synaptê and lectionary fragment from Scetis: BSAC 16 (1961-62) 73-78.

50 Vgl. Hebbelynck/van Lantschoot a.O. 180-190.

51 Ebd. 93-98.

52 Evelyn White aO. 202.

53 Burmester, Euchologion a.O. $39_1$, anders noch H. Engberding, Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie: OrChr 40 (1956) 55, der diese Rubrik als Hinweis darauf werten möchte, »wie lebendig man noch im 14. Jh. im mono-

ziert[54]. Geboten wird hier eine von mehreren bekannten Fassungen des Formulars Κύριε...ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς κτλ., das — mit Varianten in Stellung und Formulierung — in den alexandrinisch-ägyptischen Liturgien für gewöhnlich bei diesem Anlaß Verwendung findet. Bei den Melchiten steht es je nach Entwicklungsstufe der Markos-Liturgie in der Prae-Anaphora[55] oder der Vormesse[56], bei ihren nichtchalkedonischen Konkurrenten spätestens seit der abschließenden Redaktion des bohairischen Meßbuches durchgängig in der Vormesse[57]. Gleiches gilt für den Kacmarcik-Kodex[58] und ist für den Paris. gr. 325 zu unterstellen, der die Anfangsseiten mit der Prothesis zwar verloren hat, aber innerhalb der Prae-Anaphora bezeichnenderweise keine εὐχὴ τῆς προθέσεως besitzt[59]. Die Melchiten führen die Oration im Rahmen der Markos-Liturgie auf, die Kopten verbinden sie mit ihrem Normalformular, der Basileios-Liturgie. Bei diesem Gebet handelt es sich demnach um einen funktionsgebundenen, eine Verlagerung der bezogenen liturgischen Actio folglich mitvollziehenden Bestandteil des gleichbleibenden Ordinarium Missae. Dieses wird in den östlichen Liturgiebüchern verschränkt mit den Eigentexten der auf diese Weise zum Vollformular anwachsenden Normalliturgie wiedergegeben, ist aber auch bei Verwendung eines zur Auswahl gestellten weiteren Hochgebetes bzw. eines um ein solches gebildeten Rumpfformulars, z.B. der Gregorios- oder Kyrillos-Liturgie, zu rezitieren.

Vergleicht[60] man die einzelnen Ausgestaltungen der angesprochenen Oration in ihren verschiedenen melchitischen und nichtchalkedonischen

physitischen Lager Ägyptens den alten Epiklesecharakter dieses Gebetes empfunden hat«. Ebenso A. Jacob, La tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome: Eucharisties d'Orient et d'Occident 2 = Lex Orandi 47 (Paris 1970) 117. Doch begegnet die Rubrik auch vor unepikletischen Stillgebeten, z.B. vor der εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος (Ind. Inst. copt. 4 [Malan a.O. 5/6, 15]) und der Fürbitte für alle Verstorbenen (ebd. 30 und Vat. copt. 17 fol. 46ᵛ).

54 Bei Evelyn White a.O. 200.

55 So im Vat. gr. 1970 (Swainson a.O. 26a-28a) und wohl auch im teilzerstörten Messan. gr. 177, der die εὐχὴ τῆς προθέσεως in der Vormesse nicht aufführt (Swainson a.O. 3a).

56 So im Vat. gr. 2281 (ebd. 2b-4b), im Alexandr. 173 (Matthaiakes a.O. 15f.) und gewiß auch im nur bruchstückhaft erhaltenen Sinait. gr. 2148, der die Oratio oblationis nicht mehr in der Prae-Anaphora verzeichnet.

57 Vgl. etwa die Kodizes Ryl. copt. 426 (Rodwell a.O. 26f.); Vat. copt. 17 fol. 9ᵛ-11ᵛ; Bodl. Hunt. 360 (Brightman a.O. 148); Ind. Inst. copt. 4 (Malan a.O. 5/6, 5f.); Paris. copt. 26 (Renaudot a.O. 3); vgl. Kopt. Euchologion (1902) CKE-CKH.

58 Macomber, Text a.O. (o. Anm. 37) 316.

59 Renaudot a.O. 57-63. Was O. H. E. Khs-Burmester, An offertory-consecratory prayer in the Greek and Coptic liturgy of Saint Marc: BSAC 17 (1963-64) 25-28 als Text des »Paris, Bibl. nat. Graec. 325« anführt, entstammt in Wirklichkeit Renaudots Nachdruck der Markos-Liturgie des Vat. gr. 1970, der somit von Burmester unbewußt gleich zweimal verwertet wird.

60 Die Gegenüberstellungen bei Engberding, Licht a.O. 51-57 und Burmester, Prayer

Zeugen mit- und untereinander sowie mit der in Qaṣr Ibrīm und Faras gefundenen »nubischen« Fassung des gleichen Formulars[61] und mit der, die als orientalische Leihgabe in der italo-byzantinischen Rezension der Chrysostomos-Liturgie Aufnahme gefunden hat[62], so ergibt sich, daß der Text auf Blatt nr. 1 das charakteristische Merkmal der Rezension des Gebetes aufweist, die im Zusammenhang mit der Basileios-Liturgie überliefert wird: Im Gegensatz zur Chrysostomos-Rezension findet innerhalb der Epiklese der Altartisch (τράπεζα) Erwähnung, allerdings hier, wie für die Basileios-Rezension typisch, vor der Bitte um Wandlung der Gaben, nicht wie in der melchitischen Markos-Liturgie und im Blatt aus Nubien erst vor der Bitte um die gnadenvollen Wirkungen der Kommunion. Deshalb gehört, da kein unberechenbarer textgeschichtlicher Querschläger zu unterstellen ist, unser Blatt nr. 1 zu einer Basileios-Liturgie und nicht, wie Lanne und Skjerbæk Madsen annahmen, zu einer Markos-Liturgie.

Innerhalb der Textgeschichte der Basileios-Rezension der Oration nimmt unser Zeuge eine Sonderstellung ein[63]. Seine Wandlungsbitte ist weniger stark erweitert als im Kacmarcik-Kodex und in der bohairischen Fassung. Sodann weicht seine Bitte um die Wirkungen der Eucharistie auf ihre Empfänger ganz von den die ursprüngliche Fassung nur variierenden Wendungen der übrigen Zeugen ab und folgt mit εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν der knappen Formulierung des Einsetzungsberichtes. Als einziger Vertreter dieser Rezension benutzt das vorliegende Blatt als Gebetsabschluß wie die Melchiten die χάριτι-Formel, deren christologische Mittlerwendung in Spannung steht zur Christusadresse der Oration[64], wohingegen Kacmarcik-Kodex und bohairisches Meßbuch eine theologisch unbedenkliche Doxologie verwenden[65].

Die am Anfang der ersten Seite zu lesende Schlußformel eines Gebetes begegnet in der christlichen Euchologie des Nillandes keineswegs selten[66]. Auffällig ist allenfalls das hier dem Heiligen Geist beigelegte Prädikat

a.O. 23-33 sind zu ergänzen um den Kacmarcik-Kodex (MACOMBER, Text a.O. 316), das Blatt aus Qaṣr Ibrīm und die Inschrift aus Faras (s. folgende Anm.).

61 Texte bei FREND/MUIRHEAD a.O. (o. Anm. 15) 45f. bzw. KUBIŃSKA a.O. (o. Anm. 14) 20.

62 Text nach Cod. Barb. gr. 336 (8./9. Jh.): BRIGHTMAN a.O. 309; vgl. A. JACOB, Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome, Diss. Louvain (1968) 74-85. 139. 174. 185. 187-203; *ders.*, Tradition a.O. 116-126. 135-138; *ders.*, L'evoluzione dei libri bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici: Calabria Bizantina (Reggio Calabria 1974) 52-55.

63 Vgl. die o. Anm. 60 genannten Übersichten und Texte.

64 J. A. JUNGMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet[2] = LQF 19/20 (Münster 1962) 31.

65 Die Zeugen aus Nubien enthalten keine Schlußdoxologie.

66 Vgl. z.B. SWAINSON a.O. 6a. 8a. 10a. 12a. 26a u.ö. (jeweils ohne das Epitheton ὁμοούσιον für den Hl. Geist); MACOMBER, Text a.O. 315. 319f.

ὁμοούσιον. Die mit vorliegender Formel einst abgeschlossene Oration läßt sich somit nur aus dem Kontext bestimmen, d.h. aus ihrer unmittelbaren Nachbarschaft zur besprochenen εὐχὴ τῆς προθέσεως. In den erhaltenen Handschriften der melchitischen Markos-Liturgie kann in der Prae-Anaphora die εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ mit einer solchen Schlußformulierung enden[67], doch ist zwischen die Oratio osculi pacis und eine noch prae-anaphorale Oratio offertorii regelmäßig ein Weihrauchgebet mit abweichender Endformel eingeschoben[68]. Der εὐχὴ τῆς προθέσεως in der Vormesse des Vat. gr. 2281 geht freilich unmittelbar eine εὐχὴ τοῦ θυμιάματος voraus, die ähnlich wie hier abgeschlossen worden sein kann[69]. Insofern jedoch Blatt nr. 1 nach Ausweis des Textes II der euchologischen Tradition des nichtchalkedonischen Lagers zugerechnet werden muß, ist Brightmans[70] Gleichsetzung von Gebet I mit der Oratio gratiarum actionis Εὐχαριστοῦμεν κτλ. zuzustimmen. Denn dieses Gebet, mit dem die christlichen Priester Alexandreias und Ägyptens in aller Regel die Gottesdienste vorbereiten[71], geht im Kacmarcik-Kodex und im bohairischen Meßbuch stets der εὐχὴ τῆς προθέσεως voran und endet immer mit der auch im Makarios-Blatt verzeichneten Schlußformel[72]. In den Doxologien dieses Traditionsbereichs findet sich auch gern das Attribut ὁμοούσιον für den Heiligen Geist[73].

Zwischen Blatt nr. 1 und nr. 2 sind mehrere Seiten verloren. Blatt nr. 2, 3 und 4 schließen hingegen unmittelbar aneinander an. Ihre sechs Seiten geben somit eine ungestörte Folge von Gebeten (III-V) wieder.

Von Oration III hat sich nur ein Rest erhalten. In den seinerzeit bekannten griechischen und koptischen Handschriften konnte Brightman keine Parallele ausmachen und identifizierte, wenn auch mit Vorbehalt, das Gebetsfragment, gewiß veranlaßt durch die Wendung τοῖς πράξεσι τῶν ἁγίων σοῦ ἀποστόλων μαρτυρόμενον, als »Prayer after the ‚Praxis' (Acts-

67 Vat. gr. 2281 (Swainson a.O. 26b).

68 Vat. gr. 1970 (ebd. 26a).

69 Vat. gr. 2281 (ebd. 2b); die Formel bricht vor der Nennung des Hl. Geistes ab, die vervollständigte Doxologie im Alexandr. 173 (Matthaiakes a.O. 15) bleibt knapper als die hier besprochene Formel.

70 Bei Evelyn White a.O. 200.

71 M. de Fenoyl, La liturgie eucharistique dans le rite copte: POC 8 (1958) $11_8$; M. Brogi, La santa salmodia annuale della chiesa copta = Studia orientalia Christiana, Aegyptiaca (Cairo 1962) 3f.

72 Macomber, Text a.O. 316 (nicht voll ausgeschrieben, vollständige Formel ebd. 315 bei der Oratio post praeparationem altaris); Kopt. Euchologion (1902) CKΓ mit KΘ; Assemanus a.O. 12.

73 Paris. gr. 325 (Renaudot a.O. 58. 77); Kacmarcik-Kodex (Macomber, Text a.O. 315. 316. 320); zu den koptischen Schlußdoxologien s. Hammerschmidt, Gregoriosanaphora a.O. (o. Anm. 11) 173-176.

lesson)«[74]. Eine koptische Übersetzung der Oration ist noch heute nicht bekannt. Jedoch bietet uns nunmehr der Kacmarcik-Kodex den vollständigen griechischen Text des Gebets und zeigt, daß das Formular Ὁ θεὸς ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα κτλ. als Oratio post Catholicam, d.h. als Gebet nach der Lesung aus dem Corpus Catholicum, verwendet wurde[75]. Der Titel gibt die Stellung des Gebetes im Ordo Missae rein mechanisch wieder; dem Inhalt nach ist die Oration deutlich als Vorbereitungsgebet auf die Acta-Lesung gemeint[76]. Brightman täuschte sich also nur hinsichtlich der zeitlichen Einordnung des ihm vorliegenden Textes.

Oration IV ist durch arabische Überschrift und Inhalt als Weihrauchgebet bestimmt und diente, der Stellung im Gebetsgefüge nach zu urteilen, als Oratio thuris Actuum. An das hier gewählte Formular Ὁ θεὸς... ὁ μέγας βουλῇ καὶ δυνατὸς ἐν τοῖς ἔργοις κτλ. sind Fürbitten angehängt für den Frieden der Kirche, die betende Gemeinde, für Kaiser, Armee, Magistrate, Senat, das Volk und die Nachbarschaftsbezirke (γειτονίαι), Interzessionen, die in die bekannte Bitte βασιλεὺς τῆς εἰρήνης auslaufen[77]. Die nämliche Oration ist auch im Kacmarcik-Kodex und im bohairischen Meßbuch vertreten, dient beidemal jedoch als Oratio thuris Pauli[78] im Rahmen der ursprünglichen Eingangsbeweihräucherung, während dort vor der Acta-Lesung das Formular Ὁ θεὸς ὁ προσδεξάμενος Ἀβραὰμ τὰς ὁλοκαυτώσεις κτλ. Verwendung findet[79]. Da eine doppelte Benutzung derselben Oration in nächster zeitlicher Nachbarschaft ausscheidet, muß der Makarios-Kodex folgleich bei der Beweihräucherung vor der Paulus-Lesung gleichfalls ein vom allgemein gewordenen Brauch abweichendes, vorerst noch unbekanntes[80] Gebet vorgesehen haben. Ihre Oratio thuris Actuum lassen Kacmarcik-Kodex und bohairische Handschriften ebenfalls mit einer Fürbitte enden, geben aber nur das Initium an, nicht unseren oder einen verwandten ausführlichen Text[81]. Die hier vorliegende Fassung zeigt in Anlage und Formu-

74 Bei EVELYN WHITE a.O. 200.

75 MACOMBER, Text a.O. 318f.

76 HANSSENS a.O. (o. Anm. 23) 3,184f. nr. 982. 984.

77 Bei der Friedensfürbitte fehlt entgegen der Ausgabe das erste Kirchenattribut nicht; der Kodex liest: ... ΚΑΘΟΛΙΚΗϹ ΚΑΙ ΑΠΟϹΤΟΛΗΚΗϹ ΕΚΚΛΗϹΙΑϹ. — Zur Bedeutung von γειτονία s. J. VAN HAELST, Une ancienne prière d'intercession de la liturgie de saint Marc: Ancient Society 1 (1970) 110f. (mit Lit.).

78 MACOMBER, Text a.O. 318; Kopt. Euchologion (1902) ϹΛΕ-ϹΛΖ; ASSEMANUS a.O. 17-20. Zu den Weihrauchgebeten allgemein s. E. SEGELBERG, Εὐχὴ τοῦ θυμιάματος: Εὐχαριστήριον, Festschr. H. Alibizatos (Athen 1958) 400-408.

79 MACOMBER, Text a.O. 319; Kopt. Euchologion (1902) ϹΝΑ-ϹΝΒ; ASSEMANUS a.O. 27.

80 Vgl. aber u. S. 141.

81 S. o. Anm. 79; der vollständige Text ist nicht selten bei der voraufgehenden Oratio thuris aufgeführt (MACOMBER, Text a.O. 318; RENAUDOT a.O. 4f.).

lierung Verwandtschaft mit anaphorischen Fürbitten der Markos-Liturgie[82], ist jedoch nicht von dort übernommen, sondern wörtlich aus der εὐχὴ περὶ τῆς εἰρήνης, der Fürbitte für die Weltkirche, wie sie in der Prae-Anaphora der ägyptischen Basileios-Liturgie zu finden ist[83]. Die uns hier entgegentretende Gewohnheit, mit den Räucherungsakten des Wortgottesdienstes solche Fürbitten zu verbinden, geht nach Engberding auf die sekundäre Deutung der Inzensation als Rauchopfer zurück[84].

Gebet V ist überschrieben ΕΥΧΗ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ, bereitet demnach auf die Verkündigung des Evangeliums vor. Unser Zeuge bot dafür die Oration Δέσποτα κύριε ... ὁ ἐξαποστείλας τοῦς ἁγίους σου μαθητὰς κτλ., deren Schlußteil allerdings verloren ist und von Engberding seinerzeit nur durch Rückübersetzung aus dem Bohairischen zu rekonstruieren war[85]. Den vollständigen Text kennen wir jetzt aus dem Kacmarcik-Kodex, der das Gebetsformular als εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου innerhalb der Basileios-Liturgie verzeichnet[86]. Die bohairische Übersetzung der Oration begegnet nur selten innerhalb der Standardliturgie[87], wohl aber nach den von R. aṭ-Tūḫī (†1787) besorgten Erstdrucken koptischer Liturgiebücher im Wortgottesdienst der Weihemesse des koptischen Patriarchen von Alexandreia[88] und außerdem, siebenmal zu rezitieren, im Ordo der Krankensalbung[89]. Ein mit dem in Rede stehenden Formular verwandtes und wahrscheinlich von diesem beeinflußtes Gebet findet in der melchitischen Markos-Liturgie Verwendung, wenn auch nicht als Evangeliumsgebet, sondern als εὐχὴ τοῦ τρισαγίου[90].

82 Vgl. dazu H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie : OrChrP 30 (1964) 400-404.

83 Vgl. EVELYN WHITE a.O. 202f. mit RENAUDOT a.O. 59.

84 H. ENGBERDING, Rez. E. Hammerschmidt : OrChr 42 (1958) 141.

85 H. ENGBERDING, Interessante Kreuzungen in einem Gebet der griechischen Markusliturgie : Der Orient in der Forschung, Festschrift O. Spies (Wiesbaden 1966) 160.

86 MACOMBER, Text a.O. 319f.

87 Zum Beispiel im Paris. copt. 82; vgl. DELAPORTE a.O. (o. Anm. 45) 91; zur Verwendung des Formulars s. ENGBERDING, Kreuzungen a.O. 169 und die folgenden Präzisierungen.

88 R. AṬ-TŪḪĪ (Hrsg.), ⲡⲓϫⲱⲙ ⲉϥⲉⲣⲁⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲧⲓⲛ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ... 1 (Rom 1761) ⲠⲐ-ⲠⲎ (lat. Übers. : H. DENZINGER, Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis 1 [Wirceburgi 1864] 41). Seine Hauptquelle, der Vat. copt. 44 (ca. 1305-20), nennt das vorgesehene Formular nicht, sondern setzt es als bekannt voraus (fol. 36ᵛ), ebenso die Hs. Kairo, Kopt. Museum, 142 (Lit. 253) v.J. 1364 : O. H. E. KHS-BURMESTER, The rite of consecration of the Patriarch of Alexandria = Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents 8 (Le Caire 1960) 10 bzw. 56 sowie die verschollene Vorlage (Kopie : Paris. copt. 86) der lateinischen Übersetzung RENAUDOTS (a.O. 442).

89 R. AṬ-TŪḪĪ (Hrsg.), ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲛⲛⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ... (Rom 1763) PNΔ-PNE (lat. Übers. DENZINGER a.O. 2,487), nicht im zugrundeliegenden Vat. copt. 46 (s. HEBBELYNCK/VAN LANTSCHOOT a.O. 291).

90 SWAINSON a.O. 14; dazu ENGBERDING, Kreuzungen a.O. 158-169; *ders.*, Die Gebete zum Trisagion während der Vormesse in den ostchristlichen Liturgien : OstkSt 15 (1966) 130-132.

Dennoch lassen die Parallelen und die Stellung der Oration V im Gebetsgefüge keinen Zweifel daran bestehen, daß sie und damit die ihr vorausgehenden Orationen hier im Rahmen einer Basileios-Liturgie überliefert sind.

Der Kacmarcik-Kodex kennzeichnet Gebet V als »Oratio evangelii secundum textum Alexandrinorum«[91] und setzt es auf diese Weise ab vom Alternativformular Δέσποτα κύριε...ὁ τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἱεροῖς σου ἀποστόλοις εἰπών κτλ., das als »Oratio evangelii secundum ordinem Aegyptiorum« vorgestellt wird[92]. Dieses zweite Formular ist im Paris. gr. 325 im Rahmen der Gregorios-Liturgie verzeichnet[93]. Seine bohairische Übersetzung dient hingegen bei den Kopten nicht als Eigentext der Gregorios-Liturgie, sondern als Regelformular der εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου der Messe und wird darum in der Basileios-Liturgie aufgeführt[94]. Für die skizzierte unterschiedliche Zuordnung von Evangeliumsgebeten und Anaphoren hat Engberding als Erklärung angeboten, nach älterer Übung habe die Oration Δ. κ. ... ὁ ἐξαποστείλας κτλ. als Oratio evangelii des Ordinarium Missae gedient und sei erst sekundär von dem aus der Gregorios-Liturgie übernommenen Gebet Δ. κ. ... ὁ ... εἰπών κτλ. abgelöst worden[95]. Ein Motiv für die angenommene Umstellung ist jedoch nicht zu erkennen. Die Rubriken des Kacmarcik-Kodex eröffnen jetzt eine andere Lösungsmöglichkeit des gestellten Problems. Der unbekannte einheimische Liturgiker, auf den die Gebetsüberschriften zurückgehen, macht deutlich, daß nach seiner Kenntnis der euchologischen Überlieferung die Verwendung beider Formulare vormals und vielleicht noch zu seiner Zeit vor allem regional differierte. Daß er mit seiner Zuweisung des erstgenannten Gebetes an Alexandreia das Richtige trifft, scheint der Umstand zu bestätigen, daß der zweifelsfrei in Alexandreia beheimatete Ordo der Patriarchenweihe im Erstdruck gerade diese Oration als εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου verzeichnet. Freilich ist bisher nicht nachprüfbar, auf welche Autorität sich R. aṭ-Tūḫī bei der Auswahl des Formulars gestützt hat. Die Existenz eines alternativen Traditionsbezirkes, in dem man die andere Oration zu benutzen pflegte, ergibt sich jedenfalls aus deren Stellung in den bohairischen Meßbüchern, wobei einstweilen offen bleiben darf, ob ihre Benutzer mit den vom Rubrizisten genannten »Ägyptern« identisch sind oder nur deren Consuetudines fortführen. Die Einordnung des »ägyptischen« Formulars in die Gregorios-Liturgie durch den Paris. gr. 325 bietet keine Gewähr für Ursprünglichkeit, zumal dieses

91 MACOMBER, Text a.O. 319.
92 Ebd. 320.
93 RENAUDOT a.O. 87f., dazu vgl. HAMMERSCHMIDT, Gregoriosanaphora a.O. 83-85.
94 RENAUDOT a.O. 6f.; Kopt. Euchologion (1902) CNH mit Verweis auf ϥ-ϥr.
95 ENGBERDING, Kreuzungen a.O. 169.

Gebet den einzigen und einzig hier vorgesehenen Eigentext dieser Liturgie für den Wortgottesdienst darstellt. Es ist nicht auszuschließen, daß der Redaktor des Parisinus oder einer seiner Vorgänger zwei zunächst wie im Kacmarcik-Kodex alternativ angebotene Orationen auf verschiedene Liturgieformulare verteilte; denn zu seiner Zeit läßt sich bei Anaphoren wie Nebengebeten die Tendenz beobachten, früher in das Belieben des Zelebranten gestellte Auswahltexte nunmehr für bestimmte Gelegenheiten, Feste oder Zeiten des Kirchenjahres zu reservieren[96], um auf diese Weise zu einer vollkommeneren Einheitlichkeit der liturgischen Praxis zu gelangen[97]. Ob das »ägyptische« Evangeliumsgebet in dem zu rekonstruierenden Kodex überhaupt und insbesondere innerhalb seiner Basileios-Liturgie vertreten war, ist wegen des lückenhaften Erhaltungszustandes des Zeugen nicht sicher zu entscheiden. Der fehlende präzisierende Zusatz zur Gebetsüberschrift schließt die vormalige Beifügung einer heute verlorenen »alia oratio« nicht notwendig aus. Das positiv nachzuweisende Fehlen des üblichen Alternativformulars bei der Oratio osculi pacis der Gregorios-Liturgie[98] belegt jedoch, daß der Kopist des Makarios-Kodex bzw. der Redaktor seiner Liturgieformulare auf in diese eingearbeitete »aliae« keinen, jedenfalls keinen besonderen Wert gelegt hat[99]. Die vorrangige oder alleinige Benutzung des »alexandrinischen« Formulars der εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου in bestimmten Handschriften darf als Hinweis darauf gewertet werden, daß solche Kodizes den Gebräuchen der Hauptstadt in besonderer Weise verpflichtet sind.

96 Vgl. ENGBERDING, Licht a.O. $50_{52}$.

97 Dieses Bestreben kennzeichnet das Kompendium des Patriarchen Kyrill III. (1235-1245) »über das, was in den Kirchen beobachtet werden muß« (G. GRAF, Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laḳlaḳ: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 [1924] 119-134), nach seinem Vorwort (PO 20, 622-624) die liturgischen Partien der »Lampe der Finsternis« des Ibn Kabar († 1324) und das Caeremoniale des Patriarchen Gabriel V. (dazu s. u. S. 139).

98 Vgl. EVELYN WHITE a.O. 201.

99 ENGBERDING, Licht a.O. $51_{54}$ meinte aussagen zu dürfen, »daß die Bruchstücke aus dem Makariuskloster ... keinerlei anaphorische Nebengebete kennen. ... In wenigstens drei Fällen können wir positiv nachweisen, daß diese Bruchstücke dort, wo die Hs. Par. Gr. 325 eine »alia« aufweist, eine solche nicht kennen: bei der oratio pacis und der oratio fractionis im Rahmen der Bas und bei der oratio pacis der Greg«. Diese Aussage ist doppelt zu korrigieren: Anaphorische Nebengebete in Engberdings Sinn (vgl. ebd. $41_9$), also Orationen der Eucharistiefeier neben dem Hochgebet, kennen unsere Fragmente unstreitig (s. Gebet VII u. Xb). Fraglich ist allein, ob ihnen dafür auch Alternativformulare, die sog. »aliae«, bekannt waren. Ihr gänzliches Fehlen läßt sich positiv eben nur bei der εὐχὴ ἀσπασμοῦ der Gregorios-Liturgie nachweisen. In den anderen von Engberding angeführten Fällen ist mit Sicherheit nur auszumachen, daß das zum Eigengut des Paris. gr. 325 gehörende, dort erste Formular hier gefehlt hat. Nicht auszuschließen ist hingegen, daß der Makarios- ebenso wie der Kacmarcik-Kodex eine auf die eine erhaltene Oration folgende »alia« besessen hat. Vgl. u. S. 137.

Mit den zusammengehörigen Blättern nr. 5 und 6 setzt nach einem Zwischenraum unbekannten Umfangs eine weitere ununterbrochene Reihe von Gebeten ein.

Den Textabschnitt VI hat Brightman richtig als »Intercession after the Gospel« identifiziert[100]. Dieses Allgemeine Kirchengebet[101] gehört in der Heimat unseres Kodex zu den Regelbestandteilen der Messe und wird demzufolge innerhalb der jeweiligen Normalformulare niedergeschrieben. Bei den Christen am Nil wurde das Allgemeine Gebet vormals unterbrochen und in zwei Abschnitte geteilt durch die Entlassung der Katechumenen, auf die erst dann αἱ τρεῖς[102] folgten, die drei Bitten für den Frieden der Weltkirche, für den alexandrinischen Papst und für die liturgischen Versammlungen der Ortsgemeinde[103]. An die genannte Bruchstelle ist in einem noch näher zu erforschenden Prozeß dort, wo das bohairische Meßbuch oder griechische Handschriften wie der Paris. gr. 325 und der Kacmarcik-Kodex benutzt wurden, das priesterliche Altarzutrittsgebet, die εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος, vorverlegt worden. Durch diesen Vorgang erlangten »die drei« Bitten erhöhte Eigenständigkeit und wurden schließlich mit jeweils gleicher Gebetseinladung, ausführlicher Gottesanrede sowie Schlußformel ausgestattet und mit rubrikalen Überschriften versehen[104]. Dabei griff man wenigstens zum Teil auf umfänglichere Ausgestaltungen solcher Bitten zurück, wie sie bei anderen gottesdienstlichen Gelegenheiten bereits zuvor üblich waren.

Blatt nr. 5 enthält zunächst den Rest der εὐχὴ περὶ τοῦ Πάπα (VIa)[105]. Ihr Text besitzt die bezeichnenden Erweiterungen um das Gedenken der

100 Bei EVELYN WHITE a.O. 201.

101 Vgl. dazu J. A. JUNGMANN, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe[5] 1 (Wien 1962) 614-628, der kurz auch auf die ägyptische Liturgiegeschichte eingeht.

102 Den Namen nennt die Rubrik des Vat. gr. 1970 (SWAINSON a.O. 20a): ὁ διάκονος λέγει τὰς γ'.

103 So schon der einem alexandrinisch-ägyptischen Euchologion vielleicht noch des 5. Jh. (G. KRETSCHMAR, Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Taufliturgie, in Ägypten: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 8 [1963] 10. 30) entstammende Text 22P,7 im Sondergut der Rezension E der Hippolytschen Traditio Apostolica (H. DUENSING, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt = AbhGöttingen phil.-hist. Kl. 3,32 [Göttingen 1946] 118-120); vgl. auch die Markos-Liturgie des Vat. gr. 2281 (SWAINSON a.O. 18b-22b), dessen Diakonika der Alexandr. 173 zu vervollständigen gestattet (MATTHAIAKES a.O. 20-22).

104 Die entscheidende Phase der Entwicklung läßt sich verfolgen, wenn man die Fassungen der Bitten im Vat. gr. 1970, Vat. gr. 2281, Alexandr. 173, Paris. gr. 325 und Kacmarcik-Kodex miteinander vergleicht.

105 Dazu vgl. ENGBERDING, Fürbittgebet der griech. Markuslit. a.O. 433-437, der jedoch die in der Vormesse erhaltene Rezension des Gebetes nicht beachtet. Textgeschichtlich wichtig ist auch die Fassung im O. Tait 415 des 5. Jh. (neu hrsg. von VAN HAELST a.O. [o. Anm. 77] 95-114, bes. 100f. 106f.). Im Gegensatz zum Herausgeber (ebd.) halte ich es für wenig

übrigen Hierarchen und des Klerus sowie die Bitten um Aufnahme der Gebete auf den Altar des Himmels und um Niederwerfung der Feinde der Kirche. Dies entspricht der Fassung der prae-anaphoralen Papstfürbitte, wie sie auch sonst bei den Benutzern der griechischen und bohairischen Parallelhandschriften unseres Kodex üblich geworden ist[106]. Die Melchiten hingegen haben nach Ausweis aller Leitourgika, aus denen Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, innerhalb der Prae-Anaphora diese Form der Oratio pro Papa nicht verwendet und sich mit allenfalls gering erweiterten Fürbittformeln begnügt[107]. Sowohl Vat. gr. 1970 wie Vat. gr. 2281 und Alexandr. 173 kennen jedoch innerhalb der Vormesse eine melchitische Rezension dieses Gebetes[108], die der ihren Konkurrenten geläufigen prae-anaphoralen εὐχὴ περὶ τοῦ Πάπα auf das engste verwandt ist[109] und dieser als Vorlage gedient haben wird. Textgeschichtlich bemerkenswert ist, daß in der nichtmelchitischen Rezension des Gebetes Wendungen begegnen, die sich in melchitischer Bezeugung bislang nur als Varianten entweder des Vat. gr. 1970 oder des Vat. gr. 2281 mit Alexandr. 173 nachweisen lassen.

Der folgende Text VIb entspricht der εὐχὴ περὶ τῆς ἐπισυναγωγῆς und ist im wesentlichen identisch mit der vom Kacmarcik-Kodex für diesen Zweck gebotenen Fürbitte[110] und, soweit es der hier lückenhafte Paris. gr. 325 zu vergleichen gestattet, auch mit diesem[111]. Wie die sonstigen Zeugen dieses Traditionsbereichs bietet unser Fragment auch die Erweiterung οἴκους εὐχῶν κτλ., die sich bei den Melchiten nur im Vat. gr. 1970 findet[112]. Freilich beginnt die Fürbitte von VIb unmittelbar mit dem einfachen μνήσθετι κύριε und Nennung des Gebetsanliegens im Genitiv; es fehlt hier also die Gebetseinladung mit ausführlicher Gottesanrede. Die Entwicklung des Allgemeinen Gebetes wirkt somit auf den ersten Blick weniger fortgeschritten als im Paris. gr. 325 und im Kacmarcik-Kodex. Doch wahrscheinlich liegt allein eine redaktionelle Eigenwilligkeit vor, die den allen

wahrscheinlich, daß diese Fassung der Markos-Anaphora entstammt (H. Brakmann: Archiv für Liturgiewissenschaft 16 [1974] 581).

106 Vgl. Paris. gr. 325 (Renaudot a.O. 59f.); Kacmarcik-Kodex (Macomber, Text a.O. 321f.); Kopt. Euchologion (1902) XΠ-CΠE; Assemanus aO. 38f.

107 Übersicht bei Engberding, Fürbittgebet der griech. Markuslit. aO. 433-435.

108 Vat. gr. 1970 u. 2281 (Swainson a.O. 8-10); Alexandr. 173 (Matthaiakes a.O. 17f.).

109 So schon Th. Schermann, Der Aufbau der ägyptischen Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrhundert an: Katholik 92,1 (1912) 328, der jedoch unterstellt, die prae-anaphorale Papstfürbitte der Markos-Liturgie habe ursprünglich der in der Vormesse verwendeten Rezension geglichen.

110 Vgl. Evelyn White a.O. 204 mit Macomber, Text a.O. 322.

111 Renaudot a.O. 60.

112 Zur Textgeschichte der εὐχὴ περὶ τῆς ἐπισυναγωγῆς s. Engberding, Fürbittgebet der griech. Markuslit. a.O. 441-445, hier bes. 443. 445.

»drei« gemeinsamen Gebetsanfang nur bei der ersten Bitte, d.h. der hier als solche nicht erhaltenen[113] εὐχὴ περὶ τῆς εἰρήνης, aufführte und bei den beiden folgenden als gewußt unterstellte.

Gebet VII ist überschrieben als ΕΥΧΗ ΑΣΠΑΣΜΟΝ[114]. Erhalten ist der Anfang des Formulars Ὁ θεὸς ... ὁ κτίσας ἐν ἀφθαρσίᾳ τὸν ἄνθρωπον κτλ., das im Paris. gr. 325 als zweite von drei hierzu innerhalb der Basileios-Liturgie zur Wahl gestellten Orationen geboten wird[115], im Kacmarcik-Kodex demgegenüber als erstes von zwei Alternativformularen[116]. Ob unser Kodex einst auch die weithin übliche alia oratio Πᾶσαν ὑπερεκκύπτεο τοῦ λόγου δύναμιν κτλ. enthielt, ist bei seinem derzeitigen Erhaltungszustand nicht festzustellen. Sicher gefehlt hat das jüngere Formular Κύριε ὁ θεὸς ὁ κτίσας ἡμᾶς κτλ., eine Umgestaltung der εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basileios-Liturgie, das zum Sondergut des Paris. gr. 325 gehört[117] und in ihm als εὐχὴ ἀσπασμοῦ τοῦ ἁγίου Βασιλείου bezeichnet wird[118]. Diese Bezeichnung ist jedoch im Kacmarcik-Kodex[119] und in den bohairischen[120] sowie äthiopischen[121] Manuskripten gerade dem Gebet VII vorbehalten und macht dieses kenntlich als die Oratio osculi pacis, die in Ägypten als erste mit der Basileios-Anaphora fest verbunden oder bereits damit verknüpft eingeführt worden ist.

Brightmans Zuweisung der Blätter nr. 5 und 6 an die Basileios-Liturgie erscheint demnach gleichfalls gerechtfertigt.

Die beiden Einzelblätter nr. 7 und 8 überliefern unbestreitbar und unbestritten Stücke aus der ägyptischen Basileios-Anaphora[122]. Gebetsfragment VIII setzt im Post-Sanctus ein und endet mit dem Anfang des Stiftungs-

113 S. aber o. S. 132.

114 EVELYN WHITE a.O. 204.

115 RENAUDOT a.O. 60-63, bes. 62f.

116 MACOMBER, Text a.O. 322. — Der von K. TREU, Varia Christiana: Archiv für Papyrusforschung 24-25 (1976) 123f. als »Gebet zur Eucharistie (?)« veröffentlichte P. Berol. inv. 21231 (4./5. Jh.) ist der Rest einer mit den hier besprochenen Formularen eng verwandten εὐχὴ ἀσπασμοῦ.

117 Zur Oration K.ὁ θ. ὁ κτίσας ἡμᾶς κτλ. vgl. ENGBERDING, Problem a.O. (o. Anm. 30) 148f; *ders.*, Untersuchungen a.O. (o. Anm. 10) 70; *ders.*, Die εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basiliusliturgie und ihre Geschichte: Le Muséon 79 (1966) 307; H. QUECKE, Ein saidisches Eucharistiefragment: ebd. $118_7$. 120.

118 RENAUDOT a.O. 60.

119 MACOMBER, Text a.O. 322.

120 Ryl. copt. 426 (RODWELL a.O. 33); Paris. copt. 26 (RENAUDOT a.O. 11).

121 Cod. Lond. or. 545 (C. BEZOLD bei SWAINSON a.O. 394; BRIGHTMAN a.O. 227, 10); መጽሐፈ ፡ ቅዳሴ (Rom 1945) 49; zum Namen des Gebetes s. QUECKE, Eucharistiefragment a.O. $119_8$.

122 BRIGHTMAN bei EVELYN WHITE a.O. 201; LANNE bei DORESSE/LANNE a.O. (o. Anm. 6) 9; SKJERBÆK MADSEN a.O. (o. Anm. 28) 42.

berichts des Abendmahls[123]. Bruchstück IXa enthält den Text dreier Interzessionen des anaphorischen Fürbittgebetes: 1) den letzten Teil des auf die jahreszeitlich wechselnde Intention folgenden gleichbleibenden Abschnitts der Bitte um günstige Witterung und für die Feldfrüchte[124]; 2) die Bitte für die offerentes in einer gegenüber dem Paris. gr. 325 und dem Kacmarcik-Kodex kürzeren Fassung, die Engberding als Schwundform bewertet[125], und 3) den Anfang des Heiligengedenkens[126].

Der Text auf Blatt nr. 9 bildet den Rest eines Opferannahmegebetes (IXb) mit eingeschobenen Fürbitten für 1) die Opfernden, 2) den Frieden der Universalkirche, 3) den Patriarchen, hier Benjamin II., und den Episkopat sowie 4) für die Ortskirche und ihre gottesdienstlichen Versammlungen. Wohl wegen dieser Interzessionen hat Brightman[127] das Gebetsfragment IXb mit zweifelhafter Berechtigung gleich IXa dem anaphorischen Fürbittgebet der Basileios-Liturgie zugeschlagen. Dafür fehlt jedoch anderweitig jede bestätigende Bezeugung. Zudem will stärker als bisher das die genannten Fürbitten umrahmende Gebetsformular beachtet sein, das uns nicht nur als Teil der Anaphora, sondern auch aus anderen liturgischen Zusammenhängen bekannt ist.

Eine erste Rezension begegnet als Bitte für die offerentes im anaphorischen Fürbittgebet der griechischen Markos-Anaphora[128]. Vermutlich deshalb rechnen Lanne und Skjerbæk Madsen Blatt nr. 9 zur Liturgie des Evangelisten[129]. Doch von der dort üblichen Ausgestaltung unterscheidet sich die vorliegende Fassung dadurch, daß die Berufung des Beters auf biblische Musterbeispiele für eine gottgefällige Opferdarbringung, Abel, Abraham usw., hier an die Bitte um den Mittlerdienst der Engel und Erzengel anschließt und nicht wie in der anaphorischen Fürbitte der Markos-Liturgie erst nach der Bitte um Annahme der Gaben der in der aktuellen Feier Opfernden erfolgt[130]. Die hier zu beobachtende Gedankenfolge ist, wie Engberding aufgezeigt hat, das Charakteristikum einer zweiten Rezension des gleichen Gebetes, die im Gemeindeoffizium der Kopten Verwendung findet. Dement-

123 Die Varianten verzeichnet ENGBERDING, Hochgebet a.O. (o. Anm. 7) 20-24.

124 Vgl. H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie: OrChr 49 (1965) 18-40; vgl. *ders.*, Fürbittgebet der griech. Markuslit. a.O. (o. Anm. 82) 421-424.

125 ENGBERDING, Fürbittgebet der Basiliuslit. a.O. 20-24.

126 Dazu s. ebd. 24-26.

127 Bei EVELYN WHITE a.O. 201.

128 SWAINSON a.O. 42; MATTHAIAKES a.O. 27.

129 LANNE bei DORESSE/LANNE a.O. 9; SKJERBÆK MADSEN a.O. 44.

130 Vgl. die Gegenüberstellung der Rezensionen bei ENGBERDING, Fürbittgebet der griech. Markuslit. a.O. 431f. (beide Anmerkungen auf S. 431 sind durch Druckfehler entstellt: die Fußnoten sind zu vertauschen, Hochzahl 2 ist zu ὑπερουράνιον zu setzen).

sprechend bucht er unser Fragment als »Gebet über die Gaben im Weihrauchdienst am Abend und Morgen«[131]. Tatsächlich aber wird die Oration nach dem Caeremoniale Gabriels V. v.J. 1411 allein im Morgenoffizium verwendet und dort auch nur dann, wenn die Meßfeier unmittelbar folgt. In diesem Fall tritt das Gebet über die Gaben (ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲛⲛⲓⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ) an die Stelle des sonst üblichen Gebetes für die Reisenden (ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲛⲛⲏ ⲉⲧϣⲉ ⲉⲡϣⲉⲙⲙⲟ)[132]. Geht einer Meßfeier das Morgengebet einmal nicht voraus, so wird nach aṭ-Tūḫī's Euchologion v.J. 1736 das in Rede stehende Gebet an die εὐχὴ περὶ τοῦ Πάπα der eucharistischen Prae-Anaphora angeschlossen[133]. Im Allgemeinen Kirchengebet vor der Taufwasserweihe wird der gleiche Text im Anschluß an die Totenfürbitte verwandt[134]. Die nämliche Fassung des Gebetes findet sich im Kacmarcik-Kodex auf Griechisch als Oratio oblationum im Rahmen eines Anhangs mit weiteren Gebeten zu verschiedenen Anlässen[135]. Zudem geben Querverweise an, daß die Benutzer des Buches diese zweite Fassung anstelle der ursprünglich verwendeten, hier nicht mehr aufgezeichneten ersten Rezension auch im anaphorischen Fürbittgebet der Markos/Kyrillos-Liturgie benutzten[136]. Dieser, vermutlich aus mnemotechnischen Gründen vorgenommene, Austausch der Formulare ist im bohairischen Meßbuch definitiv vollzogen[137]. Nach dem vorgetragenen Befund läßt sich unser Fragment IXb weder zweifelsfrei dem Weihrauchdienst zuordnen, noch sollte es vorschnell in die Markos/Kyrillos- oder eine andere Anaphora eingeordnet werden.

Für alle bisher genannten Einsatzmöglichkeiten der Oration gilt, daß in jedem einzelnen der Fälle die in Blatt nr. 9 in das Gebet eingeschobenen priesterlichen Fürbitten fehlen. Innerhalb des anaphorischen Fürbittgebetes würden sie auch zu einer widersinnigen Verdoppelung führen, und im Gemeindeoffizium gehören sie an eine andere Stelle des gottesdienstlichen Geschehens, nämlich in das einige Zeit vor dieser Oration rezitierte Weihrauchgebet (ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲙⲡⲓⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ)[138]. Andererseits kann kein begründeter Zweifel daran bestehen, daß im besprochenen Fragment die

131 Ebd. 431; vgl. $430_5$. $433_4$.

132 Gabriel V., Caeremoniale 43v (A. ʿAbdallah, L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto = Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca [Cairo 1962] 359f.).

133 R. at-Tūḫī (Hrsg.), ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛⲧⲉ ⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ... (Rom 1736) OΘ - ΠB; Assemanus a.O. 39-41.

134 Kopt. Rituale a.O. (o. Anm. 89) O-OA; frz. Übers.: C. Salib, La liturgie des sacrements du baptême et de la confirmation (Le Caire 1968) 98f.

135 Macomber, Text aO. 334.

136 Ebd.; *ders.*, Anaphora a.O. (o. Anm. 37) 87f.

137 Kopt. Euchologion (1902) XI-XIΓ.

138 Ebd. ΛH-ME; Übers. [J. Patrick Chrichthon-Stuart] *Marquis of Bute*, The Coptic morning service for the Lord's day[2] (London 1908) 21-23.

Interzessionen keinen textlichen Wildwuchs bilden, sondern eine sinnvolle Funktion besitzen. Bei der Suche nach einer Stelle innerhalb der Meßliturgie, an der die Fürbitten in gleicher Reihenfolge und in entsprechendem Zusammenhang begegnen, wird man alsbald fündig in der Oratio thuris Pauli. Sowohl im Kacmarcik-Kodex wie im bohairischen Meßbuch finden sich innerhalb des dort für diese Gelegenheit verwendeten Formulars Ὁ θεὸς ... ὁ μέγας τῇ βουλῇ καὶ δυνατὸς ἐν τοῖς ἔργοις κτλ., mit unbedeutenden Varianten, unsere drei priesterlichen Interzessionen für den Frieden, den Patriarchen und die Ortsgemeinde[139]. Im Gegensatz zum Makarios-Fragment fehlt hier allerdings die Bitte für die Opfernden. Doch gilt es zu beachten, daß nach dem Zeugnis der uns allein zur Verfügung stehenden bohairischen Diakonalien die Oratio thuris Pauli auffälligerweise von vier Gebetseinladungen des Diakons begleitet wird. Die folgende Gegenüberstellung der priesterlichen Fürbitten des Makarios-Fragmentes und dieser diakonalen Admonitiones zeigt beider Übereinstimmung nach Inhalt, Formulierung und Reihenfolge (die Abweichungen in der Patriarchentitulatur sind für unsere Zwecke ohne Belang):

| Priestertext[140]: | Diakonentext[141]: |
|---|---|
| μνήσθητι κύριε ὑπὲρ | προσεύξασθε ὑπὲρ |
| τῶν θυσία ἡμῶν ταῦτα δῶρα | τῶν θυσία ἡμῶν |
| προσφερόντων | προσφερόντων |
| μνήσθητι κύριε ὑπὲρ | προσεύξασθε ὑπὲρ |
| τῆς εἰρήνης | τῆς εἰρήνης |
| τῆς ἁγίας μόνης καθολικῆς | μόνης καθολικῆς |
| καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοδόξου | καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοδόξου |
| τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας | τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας |
| μνήσθητι κύριε ὑπὲρ | προσεύξασθε ὑπὲρ |
| τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν | τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν |
| Πάπα ἀββᾶ Βενιαμην | Πάπα ἀββᾶ ΝΙΜ |
| τοῦ πατριάρχου | κυρίου ἀρχιεπισκόπου |
| τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας | τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας |
| καὶ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων | καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων |

139 MACOMBER, Text a.O. 318; Kopt. Euchologion (1902) CΛE-CΛZ mit MA-ME; ASSEMANUS a.O. 17-20.

140 EVELYN WHITE a.O. 205.

141 Vat. copt. 28 fol. 3ᵛ-4ᵛ; Vat. copt. 27 fol. 3ᵛ-4ʳ; die beiden ersten Diakonika auch in den koptischen Euchologionfragmenten aus dem Makarios-Kloster (BURMESTER, Euchologion a.O. [o. Anm. 40] 22); vgl. auch JOHANNES IBN SABBAʿ, Kostbare Perle 65 (V. MISTRÎḤ, Jûḥannâ ibn abî Zakarîâ ibn Sibâʿ, Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis = Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca [Cairo 1966 (1971)] 493f.).

| | |
|---|---|
| μνήσθητι κύριε ὑπὲρ | προσεύξασθε ὑπὲρ |
| τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης | τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης |
| καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν | καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν |

Diakonika[142] werden inhaltlich vom begleiteten Priestergebet bestimmt und gehören zu den ausgesprochen stabilen Elementen der Liturgie, wie hinlänglich dadurch bewiesen wird, daß sie sich, von Ausnahmen abgesehen, selbst in der koptischen Messe in griechischer Sprache erhalten haben. Daraus ist zu schließen, daß die erste Gebetseinladung des Diakons das Echo einer im zugehörigen Priestergebet vormals geäußerten Fürbitte für die Opfernden bilden wird. Wenn diese dort nunmehr fehlt, darf daraus gefolgert werden, daß sie nachträglich, möglicherweise durch einen sekundären Wechsel des Orationsformulars, verlorenging. Der Opfernden auch schon an dieser Stelle der Messe zu gedenken, entspringt keiner frommen Laune, sondern findet eine gute Begründung darin, daß der koptische Priester bei der Eingangsbeweihräucherung die dargebrachten Gaben der Anwesenden entgegenzunehmen pflegte[143].

Für die Oratio thuris Pauli muß, wie oben dargelegt[144], unser Kodex einen anderen als den ansonsten üblich gewordenen Text zur Verfügung gestellt haben. Das Gebet IXb ist eine der wenigen dafür geeigneten Orationen und weist hier abweichend von seiner sonstigen Verwendung alle für diesen Einsatzzweck signifikanten Fürbitten auf. Damit drängt sich die Vermutung auf, das Formular von Blatt nr. 9 werde im Makarios-Manuskript als Oratio thuris Pauli vorgesehen gewesen sein. Gründe, die dieser Annahme entgegenstehen, sehe ich nicht. Die Zugehörigkeit auch dieser beiden Seiten zu einer Basileios-Liturgie darf deshalb als wahrscheinlich gelten. Allerdings sind sie anders in die Blattfolge des Kodex einzuordnen, als dies der Editor auf Brightmans Anregung vorgenommen hat: Blatt nr. 9 gehört zwischen die Blätter nr. 1 und nr. 2.

Das Einzelblatt nr. 10 enthält die beiden Texte Xa und Xb.

Die Oration Xb ist überschrieben ΕΥΧΗ ΚΛΑCAC ΤΟΥ ΑΡΤ[ΟΥ][145]. Der Titel ist irreführend. Als εὐχὴ τῆς κλάσεως bzw. ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲙⲡⲓⲫⲱϣ bezeichnen die einheimischen Rubrizisten[146] das inhaltlich ganz anders geprägte Vorbereitungsgebet auf die Rezitation des Vaterunsers. Zu diesem

142 Vgl. JACOB, Formulaire a.O. (o. Anm. 62) 33-35.

143 JOHANNES IBN SABBA', Kostbare Perle 66 (a.O. 495): »... ut excipiat omnes adeuntes ad ecclesiam, vota secum ferentes: sive incensum sive ceram sive aliud«.

144 S. oben S. 131.

145 EVELYN WHITE a.O. 206.

146 S. die Rubriken etwa des Paris. gr. 325 (RENAUDOT a.O. 72. 73. 74. 105. 107. 108) und des Kopt. Euchologion (1898) Bas.ΠΕ.ΠΖ.

Namen kam es, weil der dem Einfluß syrischer Gebräuche unterlegene nichtmelchitische Traditionsbereich Ägyptens bereits während dieser Oration die Zerkleinerung des eucharistischen Brotes vornehmen läßt[147], die in der melchitischen Markos-Liturgie weiterhin wie ursprünglich erst unmittelbar vor der Ausspendung der Kommunion erfolgt[148]. Erhalten ist auf Blatt nr. 10 der Beginn der Oration (Xb) Δέσποτα κύριε ... ὁ φυλάσσων τὴν διαθήκην σου κτλ., die regelmäßig als Oratio fractionis im Verband der Basileios-Liturgie auftritt[149]. Wohl darum hat niemand eine andere Zuordnung des Blattes vorgeschlagen. Ob hier neben diesem Formular zusätzlich eine »alia oratio« vorgesehen war, ist wegen der fehlenden Folgeseiten nicht unmittelbar ersichtlich[150]. Im Paris. gr. 325 wird das vorliegende Gebet als zweites von drei[151], im Kacmarcik-Kodex[152] als erstes von zwei Formularen zur Wahl angeboten. In den bohairischen Meßbüchern bildet unser Gebet den einzigen[153] oder den ersten[154] der zur Auswahl gestellten Texte dieser Kategorie. Es gehört demnach wohl zum ältesten Bestand an Orationen, die die Basileios-Anaphora für die Nebengebete fest an sich gebunden hat.

Der Oration Xb voraus gehen auf der ersten Seite von Blatt nr. 10 die letzten Worte eines προοίμιον τῆς κλάσεως (Xa), mit dem die Nichtmelchiten die Kommunionvorbereitung zu eröffnen pflegen[155]. Verzeichnet war hier jene Formel, die in der Basileios-Liturgie gebräuchlich ist und — von dort entliehen[156] — auch in der Kyrillos-, nicht aber in der melchitischen

147 Vgl. HANSSENS a.O. 3,517 nr. 1404. Spuren der ursprünglichen Praxis haben sich jedoch in den koptischen Ordinationsmessen erhalten.

148 Der Zeitpunkt der Fractio ist durch die Rubrik des Vat. gr. 1970 (SWAINSON a.O. 66) καὶ κλάνει ὁ ἱερεὺς τὸν ἄρτον eindeutig bestimmt.

149 ENGBERDING, Licht a.O. $49_{47}$ weist zurecht darauf hin, die Oration erscheine im Vat. copt. 26 (v.J. 1616) im Rahmen der Kyrillos-Liturgie. Freilich ist nachzutragen, daß sie dort als »alia oratio« dient und wie zu erwarten in der Basileios-Liturgie als erste Oratio fractionis angeführt wird (s. HEBBELYNCK/VAN LANTSCHOOT a.O. [o. Anm. 42] 90f.).

150 Sicher gefehlt hat hier wie nahezu immer das aus der byzantinischen Basileios-Liturgie (vgl. BRIGHTMAN a.O. 338) ausnahmsweise in den Paris. gr. 325 übernommene, dort erste Formular Ὁ θεὸς ἡμῶν ... σὺ ἡμᾶς δίδαξον εὐχαριστεῖν κτλ. (RENAUDOT a.O. 72f.); vgl. ENGBERDING, Problem a.O. (o. Anm. 34) 149f.

151 RENAUDOT a.O. 72-74.

152 MACOMBER, Text a.O. 325.

153 So z.B. im Cod. Ind. Inst. copt. 4 (MALAN a.O. [o. Anm. 44] 5/6, 32f.).

154 So in den Kodizes Vat. copt. 17 (fol. 49r-51r), Ryl. copt. 426 (RODWELL a.O. [o. Anm. 41] 38f.) und Paris. copt. 26 (RENAUDOT a.O. 19f.).

155 S. dazu HANSSENS a.O. 486-488 nr. 1364f.; der griechische Titel der Formel findet sich im Paris. gr. 325 (RENAUDOT a.O. 71. 105).

156 Den umgekehrten Abhängigkeitsverlauf legt HANSSENS (a.O. 486f.) nahe. Er hält den Gebrauch des Prooemium fractionis — kaum zurecht (vgl. HAMMERSCHMIDT, Gregorios-anaphora a.O. 150; ENGBERDING, Rez. Hammerschmidt a.O. [o. Anm. 84] 138) — für »valde antiquus«, übernimmt die vom koptisch-katholischen Euchologion v.J. 1898 gebotene, jedoch untraditionelle Bezeichnung der Basileios-Formel als ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ

Markos-Liturgie. Jedoch vertritt unser Fragment eine offenbar kürzere Rezension der Formel als der Paris. gr. 325 und der Kacmarcik-Kodex[157]. Daß sie hier im Verband der Basileios-Liturgie auftritt, ist durch Xb gesichert[158].

* * *

Die zehn auf ihren Inhalt hin überprüften Blätter aus dem Makarios-Kloster enthalten, wie sich ergeben hat, allesamt Texte aus einer griechischen Basileios-Liturgie. Die Markos-Liturgie ist entgegen anderslautenden Feststellungen auf ihnen nicht vertreten. Damit entfällt weiterhin jeder Anhaltspunkt für die Vermutung, der alexandrinische Traditionstext habe im koptischen Patriarchat zumindest begrenzt seine Stellung als Normalformular der Messe auf längere Frist behaupten können. Gegenüber ihrer editio princeps sind die Blätter jedoch neu zu ordnen. Aus der festgestellten Abfolge der Gebete: I. II; IXb; III. IV. V; VIa. VIb; VIII. IXa; Xa. Xb ergibt sich die Blattfolge nr. 1.9.2-8.10. Unterschiede im Bestand, in Einordnung und im Text der Orationen und Formeln machen den fragmentierten Makarios-Kodex trotz der Existenz vollständiger erhaltener Exemplare zu einem beachtlichen und nicht zu vernachlässigenden Zeugen der alexandrinisch-ägyptischen Euchologie- und Liturgiegeschichte.

ⲙⲡⲓⲫⲱϣ ⲙⲡⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, »prooemium fractionis S. Marci«, (Bas. ΠΓ) und findet demzufolge das Fehlen des Prooemiums in der melchitischen Markos-Liturgie (vgl. SWAINSON 58f.) befremdlich. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Formel erst in den bohairischen Meßbüchern und ihren Parallelzeugen verwendet wird. Ein gemeinsam von der Normalliturgie wie einem Austauschformular benutzter Text dürfte eher von diesem aus jener übernommen worden sein als umgekehrt.

157 Vgl. EVELYN WHITE a.O. 206 mit RENAUDOT a.O. 72 und MACOMBER, Text a.O. 325 bzw. *ders.*, Anaphora a.O. 97.

158 Zur Textgeschichte des Basileios-Prooemiums s. ENGBERDING, Rez. Hammerschmidt a.O. 138f.

MANFRED KROPP

# Zur »Kurzen Chronik« der äthiopischen Könige*

## 2. *Die Rebellion des Tanšē Māmmō in den Hss. der Fortsetzung der KC*

Die Rebellion des Tanšē Māmmō im dritten Regierungsjahre von Iyāsū II. wird in den offiziellen Annalen dieses Königs ausführlich geschildert (Text, S. 49-76; Übers. S. 52-81). Uns ist aber eine von dieser Darstellung unabhängige Chronik der Ereignisse erhalten in der Hs. Gallina A; davon hat I. Guidi eine italienische Übersetzung geliefert[1]. Der Text selbst ist noch nicht veröffentlicht. Diese Hs. stellt eine »cronaca interpolata«, d.h. eine durch Aufnahme von vielen Sonderabschnitten umfänglichere Redaktion der KC dar. Neben vielen anderen Ergänzungen, die sich auf das »Be´la Nagašt«, legendenhafte Berichte aus der Zeit von Dāwīt II., sowie auf die Regierungszeiten von Galāwdēwōs, Mīnās und Sūsneyōs beziehen, setzt sie die ursprüngliche KC fort und berichtet über die ersten Jahre des Königs Iyasu II. Die ersten beiden Jahre stimmen — soweit das aus der Übersetzung von Guidi zu ersehen ist — genau mit dem entsprechenden Bericht in der Frankfurter Hs. Ms. Or. 40,1 (s.o.) überein. Diese am Schluß unvollständige Hs. kann somit zumindest für die ersten beiden Jahre von Iyāsū II. aus der HS. Gallina A ergänzt werden. (Ffm S. 107b,-3-108b entspricht Gallina A, 74r ff.)

Mit dem dritten Jahre des Iyāsū, 7225, weist der Text in der Hs. Gallina einen neuen Abschnitt auf: Es folgt, mit einer neuen Einleitungsformel abgesetzt, die Darstellung der Rebellion des Tanšē Māmmō, als »Geschichte von Iyāsū in dessen 3. Jahre« bezeichnet, oder aber, nach anderen Fassungen »Geschichte der Kämpfe im dritten Jahre des Iyāsū« (tārīk za-taqātelō). Dieser Bericht bildet ein in sich abgeschlossenes Werk. In den zu besprechenden Fassungen von Fortsetzungen der KC, die einen Auszug daraus enthalten, wird es ebenfalls mit den dazugehörigen Einleitungs- und Schlußformeln übernommen. Leider ist nicht festzustellen, ob auch die Hs. Ffm

* Fortsetzung von OrChr 65 (1981), S. 137-147.

1 Due nuovi manoscritti della »Cronaca abbreviata« di Abissinia. in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. ser. 6. vol. 2. 1926. S. 357-421. Die Rebellion des Tanšē Māmmō war wohl eine der härtesten Prüfungen, die der junge König Iyāsū zu bestehen hatte, und wenig fehlte, so hätte er in diesem Kampfe den Thron verloren.

Ms. Or. 40,1 diesen Bericht enthielt; der Abfassungszeit dieser Chronik nach wäre dies möglich, denn sie wurde im sechsten Jahre des Iyāsū, also drei Jahre nach den Ereignissen um Tanšē Māmmō und dem wohl bald danach abgefaßten Bericht geschrieben.

Die ausführliche Fassung dieses Berichts ist eine wichtige Quelle zu der Geschichte dieser Zeit, ergänzt manche Einzelheiten oder stellt sie anders dar als die offiziellen Annalen. Gleichzeitig spielt er, oder besser eine abgekürzte Fassung davon, die gleiche Rolle für die Fortsetzungen der KC wie der Bericht über die Grañ-Kriege für den Haupttext der KC[2]. Er ist der Textnucleus, den alle diese Fortsetzungen enthalten, und zwar in weitgehend übereinstimmender Form. Daher wird im folgenden eine Partituredition dieses Abschnitts aus vier Hss. geboten, die wohl in der Synopse einen anschaulichen Eindruck des Textes vermitteln. Er entbehrt, trotz der Vorlage der ausführlicheren Fassung (wenn auch nur in der Übersetzung Guidis) nicht sprachlicher und inhaltlicher Schwierigkeiten. Manche Stellen sind in den einzelnen Hss. allein gar nicht verständlich (durch ungeschickte Kürzung oder fehlerhafte Auslassung bedingt; aus diesem Grunde verzichtete Turaev in seiner Ausgabe der Fortsetzung der KC auf diesen Teil!)[3] und das Gemeinte erschließt sich erst in der synoptischen Darstellung der verschiedenen Fassungen in der Edition.

Die Fortsetzungen der KC haben in der Regel einen stark gekürzten Text der eigentlichen KC; besonders die annalistischen Teile von Iyāsū I. bis Bakāffā, also das eigentliche Kernstück, leiden darunter. Sie fügen nach dem Tanšē-Māmmō-Bericht eine knappe Schilderung der Geschichte Äthiopiens bis Tēwōdrōs II. an (vgl. die Edition von Turaev).

Dann verzweigen sich die einzelnen Fassungen sehr stark. Dies ist wohl durch ihre unterschiedliche Entstehungszeit im 19. und 20. Jhdt. bedingt. Der jeweilige Schreiber fügte zumeist eine ausführlichere Chronik seiner eigenen Zeit an, oft geprägt in der Tendenz von seiner Herkunft aus den verschiedenen Teilen Äthiopiens. Ein Traditionsstrang führt die Geschichte bis zur Thronbesteigung von Menelik II., dies ist der Text, den Turaev veröffentlichte und wie er z.B. in den Hss. Conti Rossini Nr. 6 und 107 enthalten ist. Andere Hss. lassen die amharische Geschichte von Kaiser Tēwōdrōs II. folgen in der Form, wie sie Mondon-Vidailhet veröffentlicht und übersetzt hat[4]. Die Hs. Caquot, Tārīka Nagašt, hat eine ausführliche

2 Vgl. C. Foti, Cronaca, S. 88.

3 Veröffentlicht im Anhang zu V. V. Bolotovs Bemerkungen (Zametki) zur KC; bes. S. 24-25 des Separatabdrucks.

4 Mondon-Vidailhet: La chronique du Théodore II. Paris, 1905. Edition aufgrund der Hss. Mondon-Vidailhet Nr. 70 (257) und 71 (258). Der Text geschrieben von Alaqā Walda Māryām aus Schoa.

Schilderung in Ge´ez speziell der ersten Regierungsjahre von Menelik II. und seiner Kriege mit Italien; die Chronik geht bis zum Jahre 1908, weist aber einige Lücken auf.

Vorliegender Text ist folgenden Hss. entnommen:

R = Conti Rossini, Nr. 6; fol. 33rb,8-38va.
C = Conti Rossini, Nr. 107, 30vb,11-35va,5[5].
B = Berlin Or. fol. 4096, fol. 57va-61vb,-5[6].
P = Hs. aus dem Besitze von Professor A. Caquot, betitelt[7] »Tārīka Nagašt«, S. 111b,-3,-121a,-2.

Die Fassungen von R und C stehen sich an nächsten; sie haben vor allem eine gemeinsame sinnlose Auslassung auf S. 171 des Textes. P hat das meiste Sondergut gegenüber dieser Redaktion; B nimmt eine Mittelstellung ein.

In der Edition werden untereinander gestellt

a) gleichlautende Satzteile, auch wenn sie im jeweiligen Satze verschiedene Funktionen haben
b) entsprechende Satzteile bei wechselnder Wortwahl und vor allem bei Eigennamen.

5 Vergl. die Beschreibung dieser Hss. bei St. Strelcyn: Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, 1976. S. 21 und S. 272.

6 Diese Hs. wurde 1891 geschrieben von einem Ḫaila Iyasūs Wandē, der Rās Makonnen auf dem Feldzug gegen Harar begleitete. Zu Beginn eine Genealogie der Galla, die Geschichte der Königin von Saba und Teile des Šer´ata Mangešt nach der Version der Hs. vom Zwāy-See; dann eine recht gekürzte KC; es folgt das hier veröffentlichte Stück über Tanšē Māmmō, an das sich die weitere Geschichte Äthiopiens bis Tēwōdrōs II, in etwa dem von Turaev edierten Texte folgend, anschließt.

7 Die Hs. ist beschrieben bei Caquot, Les chroniques, S. 191-192. Die besonders interessante Geschichte der Zeit von Johannes IV. weist leider eine große Lücke im Text auf. Hervorzuheben ist ebenfalls die ausführliche Schilderung der Schlacht von Adua. Ich danke Herrn Prof. André Caquot herzlich für die großzügige Überlassung seiner Hs. zum Studium.

R ምዕራፍ ። ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ ነግሠ ፡
C ምዕራፍ ። ወበዛቲ ፡ ዓመት ፡ አመ ፡ ፲ወ፪ለመስከረም ፡ ነግሠ ፡
B ። ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ አመ ፡ ፲ወ፪ለመስከረም ፡ ነግሠ ፡
P ወ ፡ ነግሠ ፡

R ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ አመ ፡ ፲ወ፪ለመስከረም ፡ ወልደ ፡ ንጉሥነ ፡ በካፋ ፡
C ኢያሱ ፡ ወልደ ፡ በካፋ ፡
B ኢያሱ ፡ ወልደ ፡ በካፋ ፡
P ኢያሱ ፡ ወልደ ፡ በካፋ ፡

R ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ። ወአመ ፡
C ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ። ወአመ ፡
B ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ። ወአመ ፡
P ወምንትዋብ ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ። ወአመ ፡

R ፳ወ፭ለኅዳር ፡ ነግሠት ፡ ወይዘሮ ፡ ምንትዋብ ፡
C ፳ወ፭ለኅዳር ፡ ነግሠት ፡ ወይዘሮ ፡ ምንትዋብ ፡
B ፳ወ፭ለኅዳር ፡ ነግሠት ፡ ወይዘሮ ፡ ምንትዋብ ፡
P ፳ወ፭ለኅዳር ፡ ነግሠት ፡ እሙ ፡ ወይዘሮ ፡ ምንትዋብ ፡ ምስለ ፡

R በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡
C በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡
B በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሎቱ ፡
P ወልዳ ፡ ኢያሱ ፡ በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡

R ወበፈቃደ ፡ መኳንንት ፡ ወሊቃውንት ፡
C ወበፈቃደ ፡ መኳንንት ፡ ወሊቃውንት ፡ ወአቡን ፡
B ወበፈቃደ ፡ መኳንንት ፡ ወሊቃውንት ፡ ወአቡን ፡
P ወበፈቃደ ፡ ሊቃውንት ፡ ወመኳንንት ፡ ወአቡን ፡

R ወእጨጌ ። ቅድመሂ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ኃረያ ፡ ለዛቲ ፡ እስመ ፡
C ወእጨጌ ። ቅድመኒ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ኃረያ ፡ ለዛቲ ፡ እስመ ፡
B ወእጨጌ ። ቅድመኒ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ኃረያ ፡ ላቲ ፡ እስመ ፡
P ወእጨጌ ። ቅድመኒ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ሐረያ ፡ ለዛቲ ፡ ሶበ ፡

R ረከባ ፡ በድንግልና ፡ ወወለደ ፡ እምኔሃ ፡
C ረከባ ፡ በድንግልናሃ ፡ ወወለደ ፡ እምኔሃ ፡ ዘንተ ፡
B ነጸረ ፡ በድንግልና ፡ ወወለደ ፡ እምኔሃ ፡
P ነበረት ፡ ድንግለ ፡ ወሠናይተ ፡ ላህይ ፡ ወወለደ ፡ እምኔሃ ፡

R ዘንጉሠ ፡ ኢያሱሃ ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ፡
C ንጉሠ ፡ ኢያሱሃ ፡ ዘስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ፡
B ንጉሠ ፡ ኢያሱሃ ፡ ዘስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ፡
P ኢያሱሃ ፡ ንጉሠ ፡ ዘስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ፡

R ወስመ ፡ መንግሥታኒ ፡ ለይእቲ ፡
C ወለንግሥትኒ ፡ እቴጌ ፡ ምንትዋብ ፡ ስመ ፡ መንግሥታ ፡
B ወስመ ፡ መንግሥታሰ ፡
P ወስመ ፡ መንግሥታ ፡ ለእቲጌ ፡

R ብርሃን ፡ ሞገሳ ። ወከረመ ፡ እንዘ ፡
C ብርሃን ፡ ሞገሳ ። ወነበረ ፡ እንዘ ፡
B ብርሃን ፡ ሞገሳ ። ወነበረ ፡ እንዘ ፡
P ምንትዋብ ፡ ብርሃን ፡ ሞገሳ ። ወነበረ ፡ ኢያሱ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡

R ይሠይም ፡
C ይሰይም ፡ ወይስዕር ፡ ወለመኳንንትኒ ፡ ፈታውወያነ ፡ ካፓ ፡ ወሀቦሙ ፡
B ይስዕር ፡ ወይሠይም ፡ ወለመኳንንት ፡ ፈቃዳወያን ፡ ካፓ ፡
P ይሠይም ፡

R ወይስእር ፡ መኳንንት ፡ ወሊቃውንት ፡
C
B
P ወይሥዕር ፡ መኳንንት ፡ ወአልበሶሙ ፡ ዋሬት ፡ ካፓ ፡

R ወከረመ ፡ በዳኅና ። ወበካልዕ ፡ አመት ፡ በዘመነ ፡ ዮሐንስ ፡ ሜመ ፡
C ወከረመ ፡ በዳኅና ። ወበካልዕ ፡ ዓመት ፡ በዘመነ ፡ ዮሐንስ ፡ ሜመ ፡
B ወከረመ ፡ በዳኅና ። ወበካልዕ ፡ ዓመት ፡ በዘመነ ፡ ዮሐንስ ፡ ሜመ ፡
P ወከረመ ፡ በዳህና ። ወበካልዕ ፡ ዓመት ፡ በዘመነ ፡ ማቴዎስ ፡ ሜመ ፡

R ወሰዓረ ። ወበሣልስ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ በዘመነ ፡
C ወሰዓረ ፡ መኳንንተ ። ወበሣልስ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ በዘመነ ፡
B ወሰዓረ ፡ መኳንንተ ። ወበሣልስ ፡ ዓመት ፡ በዘመነ ፡
P ወሠዓረ ፡ መኳንንተ ። ወበሣልስ ፡ ዓመት ፡ በዘመነ ፡

R ማቴዎስ ፡ አመ ፡ ፷ወ፯ ለኅዳር ፡ ደመ ፡ ኮነ ።
C ማቴዎስ ፡ አመ ፡ ፷ወ፯ ለኅዳር ፡ ወርኃ ፡ ጾመ ፡ ነቢያት ፡ ኮነ ።
B ማቴዎስ ፡ አመ ፡ ፷ወ፯ ለኅዳር ፡ ወርኅ ፡ ደመ ፡ ይከውን ።
P ዮሐንስ ፡ አመ ፡ ፷ወ፯ ለኅዳር ፡ ወርኅ ፡ ደመ ፡ ኮነ ።

R በ፳ፀ፱ወ፲ ፲ ፷ወ፯ እምአመ ፡ ተፈጥረ ፡ ዓለም ፡ ወእምአመ ፡
C በ፳ፀ፱ወ፲ ፲ ፷ወ፯ዓመት ፡ እምአመ ፡ ተፈጥረ ፡ ዓለም ፡ ወእምአመ ፡
B በ፳ፀ፱ወ፲ ፲ ፷ወ፯ዓመት ፡ እምአመ ፡ ተፈጥረ ፡ ዓለም ፡ እምአመ ፡
P በ፳ፀ፱ወ፲ ፲ ፷ወ፯ዓመት ፡ እምአመ ፡ ተፈጥረ ፡ ዓለም ፡ እምአመ ፡

R ነግሠ ፡ በ፲ዓመት ፡ ናሁ ፡ ተጽሕፈ ፡
C ነግሠ ፡ በ፲ዓመት ፡ ናሁ ፡ ተጽሕፈ ፡
B ነግሠ ፡ በ፲ዓመት ፡ ናሁ ፡ ንጽሕፍ ፡
P ነግሠ ፡ በ፲ዓመት ፡

R መጽሐፈ ፡ ታሪክ ፡ ዘንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ። ወሀሎ ፡ ፩ ፡
C መጽሐፈ ፡ ታሪክ ፡ ዘንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ። ወሀሎ ፡ ፩ ፡
B መጽሐፈ ፡ ታሪክ ፡ ዘንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ። ወሀሎ ፡ ፩ ፡
P ዘንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ። ወሀሎ ፡ ፩ ፡

R ብእሴ ፡ በምድረ ፡ ገቦታ ፡ ዘስሙ ፡ ማሞ ፡ ተንሣ ፡
C ብእሲ ፡ በምድረ ፡ ገበማ ፡ ዘስሙ ፡ ተንሣ ፡
B ብእሲ ፡ በምድረ ፡ ገበርማ ፡ ዘስሙ ፡ ተንሣ ፡
P ብእሲ ፡ በምድረ ፡ በገርማ ፡ ዘስሙ ፡ ገብርማ ፡ ተንሣ ፡

R ቀዳሚሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ወወራሲሆሙ ፡ ለአማፅያን ፡
C ማሞ ፡ ቀዳሚሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ወመራሂሆሙ ፡ ለአማፅያን ፡
B ማሞ ፡ ቀዳሚሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ወመራኂሆሙ ፡ ለአማጽያን ፡
P ማሞ ፡ ቀዳሚሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ወመራሂሆሙ ፡ ለአማፅያን ፡

R ከመ ፡ ኢይትቀነዩ ፡ ዘከፈላ ፡ ወዓዕለወ ፡ ሕዝበ ፡
C ከመ ፡ ኢይትቀነዩ ፡ ዘከፈለ ፡ መንግሥተ ፡ ወአዕለወ ፡ ሕዝበ ፡
B ከመ ፡ ኢይትቀነዩ ፡ ዘከፈለ ፡ መንግሥተ ፡ ወዓዕለወ ፡ ሕዝበ ፡
P ከመ ፡ ኢይትቀነዩ ፡ ዘከፈለ ፡ መንግሥተ ፡ ወአዕለወ ፡ ሕዝበ ፡

R እስመ ፡ ይቤሎሙ ፡ እትው ፡ ውስተ ፡ አብያቲክሙ ፡ አልብነ ፡ ክፍል ፡
C እስመ ፡ ይቤሎሙ ፡ እትው ፡ ውስተ ፡ አብያቲክሙ ፡ አልብነ ፡ ክፍል ፡
B እስመ ፡ ይቤሎሙ ፡ እትው ፡ ውስተ ፡ አብያቲክሙ ፡ አልብነ ፡ ክፍል ፡
P እስመ ፡ ይቤሎሙ ፡ እትው ፡ ውስተ ፡ አብያቲክሙ ፡ አልብነ ፡ ክፍል ፡

R ምስለ ፡ ኢያሱ ። ወየደ ፡ አህጉረ ፡ መንግሥት ፡ ወበጽሐ ፡
C ምስለ ፡ ኢያሱ ። ወአየደ ፡ አህጉረ ፡ መንግሥት ፡ ወበጽሐ ፡
B ምስለ ፡ ኢያሱ ። ወየደ ፡ አሕጉረ ፡ መንግሥት ፡ ወበጽሐ ፡
P ምስለ ፡ ኢያሱ ። ወየደ ፡ አህጉረ ፡ መንግሥት ፡ ወበጽሐ ፡

R ደብረ ፡ ወኀኒ ፡ ያውርዱ ፡ ካልአ ፡ ብእሴ ፡ ዘይፈቅድ ፡ መንግሥተ ፡
C ደብረ ፡ ወኀኒ ፡ ያውርድ ፡ ካልዓ ፡ ብእሴ ፡ ዘይፈቅድ ፡ መንግሥተ ፡
B ደብረ ፡ ወህኒ ፡ ያወርድ ፡ ካልዓ ፡ ብእሴ ፡ ዘይፈቅድ ፡ መንግሥተ ፡
P ምድረ ፡ ወኀኒ ፡ ያውርድ ፡ ካልዓ ፡ ብእሴ ፡ ዘይፈቅድ ፡ መንግሥተ ፡

R አዲ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ትእይንት ፡ ወአጊቶ ፡ ቅጥረ ፡ ተና[ገ]ረ ፡
C ዓዲ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ትእይንት ፡ ወአጊቶ ፡ ቅጽረ ፡ ተናገረ ፡
B ዓዲ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ወዓጊቶ ፡ ቅጽረ ፡ ተናገረ ፡
P ዓዲ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ወዓጊቶ ፡ ቅጽረ ፡ ተናገረ ፡

R በቃለ ፡ ግናሁ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ በከመ ፡ ተለዓልኩ ፡ ደብረ ፡
C በቃለ ፡ ግናሁ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ከመ ፡ ተለዓልኩ ፡ ደብረ ፡
B በቃል ፡ ነዊህ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ በከመ ፡ ተለዓልኩ ፡ ደብረ ፡
P በቃለ ፡ ክላህ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ በከመ ፡ ተለዓልኩ ፡ ደብረ ፡

R ከማሁ ፡ እበውዕ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ መንግሥት ። ወበሳኒታ ፡
C ከማሁ ፡ እበውዕ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ መንግሥት ። ወበሳኒታ ፡
B ከማሁ ፡ እበውእ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ መንግሥት ። ወበሳኒታ ፡
P ከማሁ ፡ እበውእ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ ንጉሥ ። ወበሣኒታ ፡

R ጸውእዎሙ ፡ ንጉሥ ፡ ለአቡን ፡
C ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ጸውእዎሙ ፡ ለአቡን ፡
B ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡
P ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ለዓኩ ፡

R ወለእጨጌ ፡ ወአመክነዩ ፡ በምክንያተ ፡ ደዌ ። ወካዕበ ፡ ፀውእዎ ፡
C ወለእጨጌ ፡ ወአመክነዩ ፡ በምክንያተ ፡ ደዌ ። ወካዕበ ፡ ጸውእዎ ፡
B ጸውእዎ ፡
P ወጸውእዎ ፡

R ለኤልያስ ፡ ወይቤ ፡ ኤልያስ ፡ ኢይመጽእ ። ወተንሥአ ፡ ብላተንጌታ ፡
C ለኤልያስ ፡ ወይቤ ፡ ኤልያስ ፡ ኢይመጽእ ። ወተንሥአ ፡ ብላቴንጌታ ፡
B ለኤልያስ ፡ ወይቤ ፡ ኤልያስ ፡ ኢይመጽእ ። ወተንሥአ ፡ ብላቴንጌታ ፡
P ለኤልያስ ፡ ወይቤ ፡ ፡ ኢይመጽእ ። ወተንሥአ ፡ ብላቴንጌታ ፡

R ወልዱ ፡ ወልዑል ፡ አፀዋ ፡ ለአንቀጸ ፡ ጃን ፡ ተከል ፡ ከመ ፡
C ወልደ ፡ ልዑል ፡ አፃዊ ፡ አንቀጸ ፡ ዣን ፡ ተከል ፡ ከመ ፡
B ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወአፀዋ ፡ ለአናቅፅ ፡ ዘዣን ፡ ተከል ፡ ከመ ፡
P ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወዓፀዋ ፡ ለአንቀጸ ፡ ጃን ፡ ተከል ፡ ከመ ፡

R ኢይፃኡ ፡ ዘቦኡ ፡
C ኢይፃኡ ፡ ዘቦኡ ፡ ወከመ ፡ ኢይባኡ ፡ ዘቦኡ ፡ ወወጽኡ ፡
B ኢይጸዉ ፡ ዘቦኡ ፡ ወከመ ፡ ኢይባኡ ፡ ዘወጽኡ ፡
P ኢይፃኡ ፡ ዘቦኡ ፡ ወከመ ፡ ኢይባኡ ፡ ዘወጽኡ ፡

R ወአንቀፃ ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወጠብአ ፡ ለቀትል ። ኤልያስሰ ፡
C ወዓፅንዓ ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወጠብዓ ፡ ለቀትል ። ኤልያስሰ ፡
B ወጸንዓ ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወጠብዓ ፡ ለቀትል ፡ ኤልያስ ፡
P ወአጽንዓ ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወጠብዓ ፡ ለቀትል ። ኤልያስሰ ፡

R ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወኢተመይጡ ፡ እምኀሮሙ ፡ ከመ ፡
C ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ኢተመይጡ ፡ እምኀሮሙ ፡ ከመ ፡
B ወለእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ኢተመይጡ ፡ እምኀሮሙ ፡ ከመ ፡
P ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ኢተመይጡ ፡ እምኀሮሙ ፡ ከመ ፡

R ኢይፈጽምዋ ፡ ለዓመፃሆሙ ፡ ወእሉሰ ፡ አማፅያን ፡ ሚመቶሙ ፡
C ይፈጽምዋ ፡ ለአመፃሆሙ ፡ ለእሉሰ ፡ አማጽያን ፡ ሥርዓቶሙ ፡
B ኢይፈጽምዋ ፡ ለዓመፃሆሙ ፡ ለእሉሰ ፡ አማጽያን ፡ ሚመቶሙ ፡
P ይፈጽምዋ ፡ ለዓመፃሆሙ ፡ ለእሉሰ ፡ አማፅያን ፡ ሚመቶሙ ፡

R ከመዝ ፡ ኤልያስ ፡ ባሻ ፤ ላፍቶ ፡ ግራ ፡ ዝማች ፤
C ከመዝ ፡ ሚመቶሙ ፤ ኤልያስ ፡ ባሻ ፤ ላፍቶ ፡ ግራዝማች ፤
B ከመዝ ፡ ወከመዝ ፤ ኤልያስ ፡ ባሻ ፤ ላፍቶ ፡ ግራ ፡ አዝማች ፤
P ከመዝ ፡ ወከመዝ ፤ ኤልያስ ፡ ባኸ ላፍቶ ፤ ወግራዝማች ፡

R ገላውዴዎስ ፡ አዛዥ ፤ ትዎድሮስ ፡ የፀጅ ፡ አዛጅ ፤ ወልደ ፡
C ገላውዴዎስ ፡ አዛዥ ፤ ፤ ወልደ ፡
B ገላውዴዎስ ፡ አዛዥ ፤ ቴዎድሮስ ፡ ጸጅ ፡ አዛዥ ፤ ወልደ ፡
P ገላውዴዎስ ፡ አዛዥ ፤ ቴዎድሮስ ፡ ጠጅ ፡ መልከኛ ፤ ወልደ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ እንዘ ፡ ከመዝ ፡ ሥዮ[ማ]ነ ፡ ቤቱ ፡
C ጊዮርጊስ ፡ ፤ እንዘ ፡ ከመዝ ፡ ሥዮማነ ፡ ቤቱ ፡
B ጊዮርጊስ ፡ በጅሮንድ[8]) ፤ እንዘ ፡ ከመዝ ፡ ሥዮማነ ፡ ቤቱ ፡
P ጊዮርጊስ ፡ በጅርወንድ ፤ እንዘ ፡ ከመዝ ፡ ሥዮማነ ፡ ቤቱ ፡

R ለንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ አምፅእዎ ፡ ወገፍእዎ ፡ ወተራከብዎ ፡ ኤልያስ ፡
C ለንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ወገፍዕዎ ፡ ወተራከቡ ፡ ኤልያስ ፡
B ለንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ አምጽእዎ ፡ ወገፍዕዎ ፡ ወተራከቡ ፡ ኤልያስ ፡
P ለንጉሥ ፡ ፡ ዓመፅዎ ፡ ወገፍዕዎ ፡ ወተራከቡ ፡ ኤልያስ ፡

R ወተንሣ ፡ ማሞ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ትእይንት ፡ ወቆመ ፡ አዋጅ ፡
C ወተንሣ ፡ ማሞ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ወቆመ ፡ አዋጅ ፡
B ወተንሣ ፡ ማሞ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ወቆመ ፡ አዋጅ ፡
P ወተንሢ ፡ ማሞ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ትዕይንት ፡ ወቆመ ፡ አዋጅ ፡

R ነጋሪ ፡ ዘስሙ ፡ ወረኛ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ነግሥ ።
C ነጋሪ ፡ ወስመ ፡ ወረኛ ፡ እንዘ ፡ ነግሥ ።
B ነጋሪ ፡ ወጸውአ ፡ ስመ ፡ ወረኛ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ነግሥ ።
P ነጋሪ ፡ ወጸውዓ ፡ ስመ ፡ ወረኛ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ነግሥ ።

8 Lücke in B.

R ወአመ ፡ ፲ወ፲ለታኅሣሥ ፡ አመ ፡ በዓሉ ፡ ለሩፋኤ[ል] ፡
C አመ ፡ ፲ወ፲ለታሕሣሥ ፡ በዓሉ ፡ ለሩፋኤል ፡
B በ ፡ ፲ወ፲ለታኅሣሥ ፡ በዓሉ ፡ ለሩፋኤል ፡
P ሕዝቅያስ ። አመ ፡ ፲ወ፲ለታኅሣሥ ፡ በዓሉ ፡ ለሩፋኤል ፡

R መልአክ ፡ ዓቃቤ ፡ መንግሥት ፡ አዘዘሙ ፡
C መልአክ ፡ ዓቃቤ ፡ መንግሥት ፡ ወአዘዘሙ ፡
B መልአክ ፡ ዓቃቤ ፡ መንግሥት ፡ አዘዘሙ ፡
P መልአክ ፡ ዓቃቤ ፡ መንግሥት ፡ አዘዘሙ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡

R ለሰጠ ፡ ወለወልዱ ፡ ቡቶ ፡ ወሐሩ ፡ ኀበ ፡ መጮ ፡
C ለሳጠ ፡ ባቦ ፡ ወለወልዱ ፡ ቡቾ ፡ ይሑሩ ፡ ኀበ ፡ ሜጫ ፡
B ለሳጣ ፡ ባቦ ፡ ወለወልዱ ፡ ብቶ ፡ ይሑሩ ፡ ኀበ ፡ ሜጫ ፡
P ለሰወ ባቦ ፡ ወለወልዱ ፡ ብሕቶ ፡ ይሑሩ ፡ ኀበ ፡ ሜጨ ፡ ወጃዊ ፡

R እንዘ ፡ ይብል ፡ ፍጡነ ፡ ጽባሐ ፡
C እንዘ ፡ ይብል ፡ ነዓ ፡ ፍጡነ ፡ እንዘ ፡ ኢትብል ፡ ጽባሐ ፡
B እንዘ ፡ ይብል ፡ ፍጡነ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ጽባሐ ፡
P ወይቤልዎሙ ፡ ፍጡነ ፡ ነዑ ፡ እንዘ ፡ ጽባሐ ፡

R ወምሴተ ፡ እስመ ፡ አመፁ ፡ ሕዝብየ ። ወካዕበ ፡ ፀውአ ፡
C ወምሴተ ፡ እስመ ፡ አመጹ ፡ ሕዝብየ ። ወካዕበ ፡ ፀውዓ ፡
B ወምሴተ ፡ [8a]) እስመ ፡ አመፁ ፡ ሕዝብየ ። ወካዕበ ፡ ጸውያ ፡
P ወምሴተ ፡ ብሂለክሙ ፡ እስመ ፡ ዓመፁ ፡ ሕዝብየ ። ወካዕበ ፡ ጸውያ ፡

R ለአቤቶ ፡ ኪሮስ ፡ ምድረ ፡ ጐንደር ፡
C ለሀብተ ፡ ኪሮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ሑር ፡ ምድረ ፡
B ለሀብተ ፡ ኪሮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ሑር ፡ ምድረ ፡
P ንጉሥ ፡ ለሀብት ፡ ኪሮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ሑር ፡ ምድረ ፡

R ወጐጃም ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወበሎ ፡ ነዓ ፡ ሑር ፡
C ጐዣሞ ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወበሎ ፡ ነዓ ፡
B ጐጃሞ ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወሎ ፡ [8a])
P ጐጃም ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወበሎ ፡ ነዓ ፡ ምስለ ፡

8a Lücke in B.

R ምድረ ፡ ጐጃም ። 
C ወሐረ ፡ ምድረ ፡ ጐዣም ፡ 
B -ወ- ወሐረ ፡ ጎበ ፡ 
P ኵሎሙ ፡ ሠራዊቱ ፤ ወሐረ ፡ ምድረ ፡ ጐጃም ፡ ጎበ ፡

R ወኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡ 
C ወኵሎሙ ፡ 
B ደጃዝማች ፡ [9]) ወኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡ 
P ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወይቤሎ፡ ነዓ ። ወኵሎ ፡ ሠራዊተ ፡

R ወመኳንንት ፡ ወቆሙ ፡ በበብሔሮሙ ፤ በጃን ፡ ተከል ፡ 
C መኳንንት ፡ ወሠራዊት ፡ ቆሙ ፡ በየበሮሙ ፤ በጃን ፡ ተከል ፡ 
B ወመኳንንት ፡ ቆሙ ፡ በበአንቀፆሙ ፤ በጃን ፡ ተከል ፡ 
P መንግሥት ፡ ቆመ ፡ በየበሮሙ ፤ በጃን ፡ ተከል ፡

R ብላተን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡ ወጦር ፡ ባሻ ፡ በር ፡ ሌላ ፡ በራምስ ፡ 
C ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡ ወጣረሰንባ ፡ በር ፡ 
B ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡ በጣረስንባ ፡ በር ፡ ባላንበራስ ፡ 
P በር ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡ በጣረስምባ ፡ በር ፡

R አደሩ ፡ ወበምሽ ፡ በር ፡ አዛዥ ፡ ፍሥሐ ፡ ወበእቃቤት ፡ በር ፡ 
C አዛዦች ፡ ወበእቃቤት ፡ በር ፡ 
B አደሩ ፡ ወበአባሻ ፡ በር ፡ አዛዥ ፡ ፍሥሐ ፡ ወበዕቃቤት ፡ በር ፡ 
P አዛዥ ፡ ፍሥሐ ፡ ወበእቃቤት ፡ በር ፡

R በጅር ፡ ወንደ ፡ ማሞ ፡ ወበአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃያማኖት ፡ በር ፡ 
C በጅርወንድ ፡ ማሞ ፡ ወበአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃያማኖት ፡ በር ፡ 
B በጅሮንድ ፡ ማሞ ፡ ወበአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃያማኖት ፡ በር ፡ 
P በጅርወንድ ፡ ማሞ ፡ ወበአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃያማኖት ፡ በር ፡

R ወአልያኒሁ ፡ ወባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወበ[ሰ]ቀላ ፡ ወርቅ ፡ በር ፡ 
C ወዓልያኒሁ ፡ ለባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወበሰቀላ ፡ ወርቅ ፡ በር ፡ 
B ወዓልያኒሁ ፡ ለባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወበሰቀላ ፡ ወርቅ ፡ በር ፡ 
P ወዓልያኒሁ ፡ ለባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወበሰቀላ ፡ ወርቅ ፡ በር ፡

9 Lücke in B.

R ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበአደናግር ፡ በር ፡ ፊትአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡
C ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበአደናግር ፡ በር ፡ ፊታአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡
B ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበአደናግር ፡ በር ፡ ፊታአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡
P

R ወበኬላች ፡ በር ፡ ደጃዝማች ፡ አርከሌድስ ፡ ወበሐዲስ ፡ ግምብ ፡
C ወበኳሎች ፡ በር ፡ ደጃዝማች ፡ አርከሌድስ ፡ ወበሐዲስ ፡ ግንብ ፡
B በኳሎች ፡ በር ፡ ደጃዝማች ፡ አርከ ፡ ሌድስ ፡ ወበሐዲስ ፡ ግምብ ፡
P ደጃዝማች ፡ አርከሌዴስ ፡ ወበሐዲስ ፡ ግምብ ፡

R ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ፡ ምስለ ፡ ባለሻሎች ፡ ወበተዝካሮ ፡
C ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ፡ ምስለ ፡ ባለሻሎች ፡ ወበተዝካሮ ፡
B ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ፡ ምስለ ፡ ባለሻሎች ፡ ወበተዝካሮ ፡
P ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ኢያሱ ፡ ምስለ ፡ ባለሟሎች ፡ ወበተዝካሮ ፡

R በር ፡ ወበቀስተ ፡ ደመና ፡ ብላተንጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
C በር ፡ ወበቀስተ ፡ ደመና ፡ በር ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
B በር ፡ ወበቀስተ ፡ ደመና ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
P በር ፡ ወበቀሥተ ፡ ደመና ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡

R ምስለ ፡ ዘነጮት ፡ ልጆች ፡ [a)]በመደብ ፡ በር ፡ ቀኝአዝማች ፡
C
B ምስለ ፡ ዘንጭት ፡ ልጆች ፡ በደብ ፡ በር ፡ ቀኝአዝማች ፡
P ምስለ ፡ ጭት ፡ ልጆች ፡ ወበመደብ ፡ በር ፡ ቀኛዝማች ፡

R ሰነየ [a)]፡ ምስለ ፡ መርድ ፡ አዝማች ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፤ በደባል ፡
C በደባል ፡
B ሰዓየ ፡ ምስለ ፡ መርድ ፡ አዝማች ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፤ በደባል ፡
P ሠናይ ፡ ምስለ ፡ መርድ ፡ አዝማች ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፤ በደባል ፡

R ቤት ፡ ሊቃውንት ፡ ፡ ወጨዋ ፡ ልጆች ፡ ወእሉሰ ፡ መኳንንት ፡
C ቤት ፡ ሊቃውንት ፡ ፡ ወጨዋ ፡ ልጅ[9a)] ፡ ወእሉሰ ፡ መኳንንት ፡
B ቤት ፡ ወሊቃውንት ፡ ፡ ወጨዋ ፡ ልጆች ፡ እሉሰ ፡ መኳንንት ፡
P በር ፡ ሊቃውንት ፡ ምስለ ፡ ጭዋ ፡ ልጆች ፡ እሉሰ ፡ መኳንንት ፡

9a a)- a) in C hier.

R ምስለ ፡ ወዓልያኒሆሙ ፡ ወምስለ ፡ ባልደረባሆሙ ፡ ወምስለ ፡
C ምስለ ፡ ወዓልያኒሆሙ ፡ ወምስለ ፡ ባልደረባሆሙ ፡ ወምስለ ፡
B ምስለ ፡ ወዓልያኒሆሙ ፡ ወምስለ ፡ ባልደረባሆሙ ፡ ምስለ ፡
P ምስለ ፡ ወዓልያኒሆሙ ፡ ወምስለ ፡ ባልደረባሆሙ ፡ ወምስለ ፡

R ብዙኃ ፡ ነፍጠኛ ፡ ተደልው ፡ ለጸብእ ። ወታቦትኒ ፡ ታቦተ ፡
C ብዙኃን ፡ ነፍጠኞች ፡ ተደልው ፡ ለፀብዕ ። ወታቦትኒ ፡ ታቦተ ፡
B ብዙኃ ፡ ነፍጠኛ ፡ ተደልው ፡ ለፀብእ ። ወታቦትኒ ፡
P ብዙኃ ፡ ነፍጠኛ ፡ ተደልው ፡ ለፀብእ ። ወታቦትኒ ፡ ታቦተ ፡

R ጽዮን ፡ ዘግምጃ ፡ ቤት ፡ ወታቦተ ፡
C ጽዮን ፡ ዘግምጃ ፡ ቤት ፡ ወታቦተ ፡
B ዘግምጃ ፡ ቤት ፡ ጽዮን ፡ ወታቦተ ፡
P ኢየሱስ ፡ ወታቦተ ፡ ግምጃ ፡ ቤት ፡ ወታቦተ ፡ አቡነ ፡

R ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ምስማከ ፡ ነገሥት ፡ ወታቦተ ፡ ቅዱስ ፡
C ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ምስማከ ፡ ንጉሥ ፡ ወታቦተ ፡
B ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ምስማከ ፡ ነገሥት ፡ ወታቦተ ፡ ቅዱስ ፡
P ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ምስማከ ፡ ነገሥት ፡ ወታቦተ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ ምስለ ፡ ካህና[ቲ]ሆሙ ፡ ወሥእል ፡ ቤቶች ፡ እሉ ፡ ኵሎሙ ፡
C ጊዮርጊስ ፡ ምስለ ፡ ካህናቲሆሙ ፡ ወሥዕል ፡ ቤቶች ፡ እሉ ፡ ኵሎሙ ፡
B ገዮስ ፡ ምስለ ፡ ካህናቲሆሙ ፡ ወስዕል ፡ ቤቶች ፡ እሉ ፡ ኵሎሙ ፡
P ጊዮርጊስ ፡ ምስለ ፡ ካህናቲሆሙ ፡ ወሥዕል ፡ ቤቶች ፡ እሉ ፡ ኵሎሙ ፡

R ሀለው ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ወመንግሥት ። አመ ፡ ፲ወ፪ለታኅሣሥ ፡
C ሀለው ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ። አመ ፡ ፲ወ፪ለታኅሣሥ ፡
B ሀለው ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ወምስለ ፡ ንግሥት ። አመ ፡ ፲ወ፪ለታኅሣሥ ፡
P ሀለው ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ። አመ ፡ ፳ወ፪ለታኅሣሥ ፡

R በዕለተ ፡ እጉድ ፡ ተንሥአ ፡ ባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወአጽንአ ፡
C ዕለተ ፡ እሁድ ፡ ተንሥአ ፡ ባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወአጽንዓ ፡
B ዕለተ ፡ እሁድ ፡ ተንሥአ ፡ ባላንባራስ ፡ አደሩ ፡ ወአጽንአ ፡
P በእለተ ፡ እጉድ ፡ ተንሥአ ፡ ባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ወአጽንዓ ፡

R ለቅጽር ፡ በስት[?] ። ወይቤ ፡ ብላተን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
C ለቅፅር ፡ ባህለት ። ወይቤ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
B ለቅጽር ፡ ዘንህለት ። ወይቤ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡
P ለቅጽር ፡ ዘንሕለት ። ወይቤ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡

R ሠናየ ፡ ምክረ ፤ ናወፅእ ፡ መስኮተ ፡ በበአንቀጽ ፡
C ሠናየ ፡ ምክረ ፤ ናወጽእ ፡ መስኮተ ፡ በበአንቀጽ ፡
B ሠናይ ፡ ምክር ፤ ናወጽእ ፡ መስኮተ ፡ በበአንቀፀ ፡ ወበበቅጽሩ ፡
P ሠናየ ፡ ምክር ፤ ናውጽእ ፡ መስኮተ ፡ በበአንቀጽ ፡ ወበበቅጽሩ ፡

R ዘይከውን ፡ ለነፍጥ ፤ ወአውፅኡ ፡ መሳክወ ። ወበሳኒታ ፡
C ዘይከውን ፡ ለነፍጥ ፤ ወአውፅኡ ፡ መሳክወ ። ወበሳኒታሁ ፡
B ለነፍጥ ፤ ወአውጽኡ ፡ መሳክወ ። ወበሳኒታ ፡
P ለነፍጥ ፤ ወአውጽኡ ፡ መስኮተ ፡ ወመሳክወ ። ወበሳኒታ ፡

R ዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ ማይ ፤ ዘንጉሥኒ ፡
C ዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ አብኡ ፡ እክለ ፡ ወማየ ፤ ወንጉሥኒ ፡
B ዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ አብኡ ፡ ሲሳዮሙ ፡ ዕክለ ፡ ወማየ ፤ ንጉሥኒ ፡
P ዕለት ፡ ፡ ሲሳዮሙ ፡ አብኡ ፡ እክለ ፡ ወማየ ፤ ንጉሥኒ ፡

R ወንግሥትኒ ፡ ኀብኡ ፡ እክለ ፡ ቀሐ ፡ ወወኀብዎሙ ፡ ለሠራዊቶሙ ። ፡
C ወንግሥት ፡ አብኡ ፡ እክለ ፡ ቀሐ ፡ ወወኀብዎሙ ፡ ለሠራዊቶሙ ። ፡
B ወንግሥት ፡ አብዑ ፡ እክለ ፡ ቀሀ ፡ ወወሀቡ ፡ ለሠራዊቶሙ ። ፡
P ወንግሥት ፡ አብኡ ፡ እክለ ፡ ቅሐ ፡ ወወሀብዎሙ ፡ ለሠራዊቶሙ ። ፡

R ወገዘሙ ፡ አእፁቀ ፡ ዋርካ ፡ ዘሀለሙ ፡ በጥቃ ፡ አደባባይ ፡ ከመ ፡
C ወገዘሙ ፡ አዕፁቀ ፡ ዋርካ ፡ ዘሀለሙ ፡ በጥቃዓ ፡ አደባባይ ፡ ከመ ፡
B ወገዘሙ ፡ አዕፀቀ ፡ ወርካ ፡ ዘሀለሙ ፡ በአደባባይ ፡ ከመ ፡
P ወገዘሙ ፡ አዕጹቀ ፡ ዋርካ ፡ ዘሀለሙ ፡ በአደባባይ ፡ ከመ ፡

R ኢያጽልሉ ፡ አፅራር ፡ በጊዜ ፡ ቀትር ። ከመዝ ፡ ገብሩ ፤
C ኢያጽልሉ ፡ አፅራር ፡ በጊዜ ፡ ቀትር ፡ ወቀትል ።
B ኢያጽልሉ ፡ አጽራር ፡ በጊዜ ፡ ቀትል ።
P ኢያጽልሉ ፡ አፅራር ፡ በጊዜ ፡ ቀትል ።

R ወነሰቱ ፡ አብያተ ፡ ደዴ ፡ ዘሀሎ ፡ በቅጽሩ ፡
C ወነሰቱ ፡ አብያተ ፡ ዴዴ ፡ ዘሀሎ ፡ በቅጽር ፡ ወከመዝ ፡
B ወነሰቱ ፡ አብያተ ፡ ዴዴ ፡ ዘሀሎ ፡ በጥቃ ፡ ቅጽር ፡ ከመዝ ፡
P ወነሠቱ ፡ አብያተ ፡ ዴዴ ፡ ዘሀለው ፡ በጥቃ ፡ ቅጽር ፡ ከመዝ ፡

R ወተደለው ፡ ለቀትል ። ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ አጽንኡ ፡
C ገብሩ ፡ ወተደለው ፡ ለቀትል ። ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ አፅንዑ ፡
B ገብሩ ፡ ወተደለው ፡ ለቀትል ። ንግሥትሰ ፡ ወንግሥት ፡ አጽንዑ ፡
P ገብሩ ፡ ወተደለው ፡ ለቀትል ። ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ አምጽኡ ፡

R መሐላ ፡ በበጊዜሁ ፡ ምንትዋብኒ ፡ ለብሰት ፡ ልብሰ ፡ ኃዘን ፡
C ምኅላ ፡ በበጊዜሁ ፡ ምንትዋብኒ ፡ ለብሰት ፡ ልብሰ ፡ ኃዘን ፡
B ምህላ ፡ በበጊዜሁ ፡ ምንትዋብኒ ፡ ለብሰት ፡ ልብሰ ፡ ኀዘን ፡
P ምህላ ፡ በበጊዜ ፡ ምንትዋብኒ ፡ ለብሰት ፡ ልብሰ ፡ ኃዘን ፡

R ወአንቃዕደወት ፡ ኀበ ፡ ፈጣሪሃ ፡ ኢጥዕመት ፡
C ወአንቃዕደወት ፡ ኀበ ፡ ፈጣሪሃ ፡ እንዘ ፡ ኢትጥዕም ፡ እከለ ፡
B ወዓንቃዕደወት ፡ ኀበ ፡ ፈጣሪሃ ፡ ኢጥዕመት ፡ እክለ ፡
P ወአንቃዕደወት ፡ ኀበ ፡ ፈጣሪሃ ፡ ኢጠዓመት ፡ እክለ ፡

R ማየ ፡ ወኢዕክለ ፡ እስከ ፡ ትሬኢ ፡ ፍጻሜሁ ፡ ለነገር ። አማዕያንሰ ፡
C ወኢማየ ፡ እስከ ፡ ትሬኢ ፡ ፍጻሜሁ ፡ ለነገር ። አማዕያንሰ ፡
B ወማየ ፡ እስከ ፡ ትሬኢ ፡ ፍጻሜሁ ፡ ለነገር ። አማጽያንሰ ፡
P ወኢማየ ፡ እስከ ፡ ትሬኢ ፡ ፍጻሜሁ ፡ ለነገር ። አማዕያንሰ ፡

R አውረዱ ፡ እምወኀኒ ፡ ኀዝቅያስሃ ፡ ንጉሦሙ ፡ ወበጽሑ ፡ በብዝኃ ፡
C አውረዱ ፡ እምወኀኒ ፡ ሕዝቅያስሐ ፡ ንጉሦሙ ፡ ወበጽሑ ፡ በብዙኀ ፡
B አውረዱ ፡ እምወህኒ ፡ ሕዝቅያስሃ ፡ ንጉሦሙ ፡ ወበጽሑ ፡ በብዝኃ ፡
P አውረዱ ፡ እምወኀኒ ፡ ሕዝቅያስሰ ፡ ንጉሦሙ ፡ ወበጽሑ ፡ በብዙኀ ፡

R ሠራዊት ፡ ወትእቢት ፡ ወእምዝ ፡ እለ ፡ መልከኛ ፡ ማሞ ፡ ወረዱ ፡
C ሠራዊት ፡ በትዕቢት ፡ ወእምዝ ፡ ኧለ ፡ መልከኛ ፡ ማሞ ፡ ወረዱ ፡
B ሠራዊት ፡ ወትዕቢት ፡ ወእምዝ ፡ እለ ፡ መልከኛ ፡ ማሞ ፡ ወረዱ ፡
P ሠራዊት ፡ ወትዕቢት ፡ ወእምዝ ፡ እለ ፡ መልከኛ ፡ ማሞ ፡ ወረዱ ፡

R ውስተ ፡ ቀሐ ፡ ወሰበሩ ፡ ሳንቃሑ ፡ ለቀሐ ፡ ወአጥፍኡ ፡
C ውስተ ፡ ቀሐ ፡ ወሰበሩ ፡ ሳንቃሁ ፡ ለቀሐ ፡ ወአጥፍኡ ፡
B ውስተ ፡ ቀሀ ፡ ወአሰበሩ ፡ ሳንቃሁ ፡ ለቀሀ ፡ ወአጥፍዑ ፡
P ውስተ ፡ ቅሐ ፡ ወሰበሩ ፡ ሳንቃሁ ፡ ለቤተ ፡ ቅሐ ፡ ወአጥፍኡ ፡

R መስኖሁ ፡ ለማንኪት ። ወመጽኡ ፡ አማፅያን ፡
C መስኖሁ ፡ ለማንኳዞት ። ወመጽኡ ፡ አማፅያን ፡
B መስኖሁ ፡ ለማንኮት ። መጽኡ ፡ አማፅያን ፡
P መካነ ፡ መስኖሁ ፡ ለማንኪት ፡ ዓቢይ ። ወመጽኡ ፡ አማፅያን ፡

R በፍኖተ ፡ ንጉሥ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ቀሐ ፡ ወተሐውከት ፡
C በፍኖተ ፡ ንጉሥ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ቃሐ ፡ ወተሐውከት ፡
B በፍኖተ ፡ ንጉሥ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ጎንደር ፡ ወተሀውከት ፡
P በፍኖተ ፡ ንጉሥ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ ቅሐ ፡ ወተሐውከት ፡

R ጐንደር ። ወአመ፲ወ፯ለታሕሣሥ ፡ በእለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወረዱ ፡
C ጐንደር ። ወአመ፲ወ፯ለታኅሣሥ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወረዱ ፡
B ጎንደር ። ወአመ፲ወ፯ለታኅሣሥ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወረዱ ፡
P ጐንደር ። ወአመ፲ወ፯ለታኅሣሥ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወረዱ ፡

R መኳንንት ፡ ወወይዛዝር ፡ ወኩሉ ፡ ሕዝብ ፡ ወነሥኡ ፡ እደ ፡
C መኳንንት ፡ ወወይዛዝር ፡ ወኩሉ ፡ ሕዝብ ፡ ወነሥኡ ፡ እደ ፡
B መኳንንት ፡ ወወይዛዝር ፡ ወኩሉ ፡ ሕዝብ ፡ ወነሥኡ ፡ ዕደ ፡
P መኳንንት ፡ ወወይዛዝር ፡ ወኩሉ ፡ ሕዝብ ፡ ወነሥኡ ፡ እደ ፡

R ወወፅአ ፡ ንጉሠሙ ፡ ለአማፅያን ፡ እምቀሐ ፡ ዘቅዱስ ፡ ገብርኤል ፡
C ወወጽአ ፡ ንጉሠሙ ፡ ለአማፅያን ፡ እምቃሐ ፡ በቅዱስ ፡ ገብርኤል ፡
B ወአውጽኡ ፡ ንጉሠሙ ፡ ለአማጽያን ፡ እምቀሀ ፡ በቅዱስ ፡ ገብርኤል ፡
P ወወጽአ ፡ ንጉሠሙ ፡ ለአማፅያን ፡ እምቅሐ ፡ በቅዱስ ፡ ገብርኤል ፡

R እስመ ፡ አፍርሆ ፡ ዘውስተ ፡ መካበብያ ፡ ተቀብልዎ ፡
C እስመ ፡ አፍርሆ ፡ ነፍጥ ፤ ዘውስተ ፡ መካበቢያ ፡ ተቀብልዎ ፡
B እስመ ፡ አፍርሖሙ ፡ ነፍጥ ፤ ዘውስተ ፡ መካበቢያ ፡ ተቀብልዎ ፡
P እስመ ፡ አፍርሆ ፡ ነፍጥ ፡ በውስተ ፡ መካበቢያ ፤ ወተቀብልዎ ፡

R ካህናተ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ በማኅሌት ፡ ወመልአኮሙ ፡ ታዴዎስ ፡
C ካህናተ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ ወመልአኮሙ ፡ ቴውዳጦስ ፡
B ካህናተ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ በማኅሌት ፡ መልአኮሙ ፡ ቴውድጦስ ፡
P ካህናተ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ በማኅሌት ፡ ወመልአኮሙ ፡ ዮዳጦስ ፡

R እኂዞ ፡ ጸናጽለ ፡ ወዜናተ ፡ ቆመ ፡ ማአከሎሙ ፡ ወመጽኡ ፡
C እኂዞ ፡ ጸናጽለ ፡ ወዜናተ ፡ ቆመ ፡ ማአከሌሆሙ ፡ ወመጽኡ ፡
B እኂዞ ፡ ጸናጽለ ፡ ወዜናተ ፡ ወቆመ ፡ ማዕከሌሆሙ ፡ ወመጽኡ ፡
P እኂዞ ፡ ጸናጽል ፡ ወዜናተ ፡ ወቆመ ፡ ቅድሜሆሙ ፡ ወመጽኡ ፡

R አላውያን ፡ ማእከሎሙ ፡ በቀስተ ፡ ደመና ፡
C አለውያን ፡ በቀስተ ፡ ደመና ፡ ወበተዝካሮ ፡ በር ፡
B ዓለውያን ፡ በቀስተ ፡ ደመና ፡ ወተዝካሮ ፡ በር ፡
P ዓለውያን ፡ በቀሥተ ፡ ደመና ፡ ወበተዝካሮ ፡ በር ፡

R ወተራከቦሙ ፡ ብላተን ፡ ጌታ ፡ ወ[ልደ] ፡ ልዑል ፡ ወሞዖሙ ፡
C ወተራከቦሙ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወሞዖሙ ፡
B ወተራከቦሙ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወሞዖሙ ፡
P ወተራከቦሙ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወሞዖሙ ፡

R ለእለ ፡ ሀለፉ ፡ ውስተ ፡ አደናግር ፡ እለ ፡ ባላምባራስ ፡
C ወዘኃለፉ ፡ ውስተ ፡ አደናግር ፡ እለ ፡ ባላምባራስ ፡
B ወዘኃለፉ ፡ ውስተ ፡ አደናግር ፡ እለ ፡ ባላምባራስ ፡ አደሩ ፡
P ወዘኃለፉ ፡ ውስተ ፡ አደናግር ፡ እለ ፡ ባላምባራስ ፡ አደሩ ፡

R ወተቃተሉ ፡ ወሐሩ ፡ ኵሉ ፡ በአንቀጹ ።
C ሞዕዎሙ ፡ ወቀተልዎሙ ፡ ወተኃፍሩ ፡ ኵሎሙ ፡ በበአንቀፁ ።
B ሞዕዎሙ ፡ ወተቃተሉ ፡ ወተኃፍሩ ፡ ኵሎሙ ፡ በበአንቀፁ ።
P ወተቃተተሉ ፡ ወተሐፍሩ ፡ ኵሉ ፡ በበአንቀጹ ።

R ወወይዘሮ ፡ እንኳየሁሸኒ ፡ ኃደገት ፡ ልማደ ፡ አንስት ፡ ወቀነተት ፡
C ወይዘሮ ፡ እንኰየስ ፡ ኃደገት ፡ ልማደ ፡ አንስት ፡ ወቀነተት ፡
B ወይዘሮ ፡ እንኪሶ ፡ ኃደገት ፡ ልማደ ፡ አንሶት ፡ ወቀነተት ፡
P ወይዘሮ ፡ እንኰየስ ፡ ኃደገት ፡ ልማደ ፡ አንስት ፡ ወቀነተት ፡

R ኃይለ ፡ ወጽንዓ ፡ ወአጥብዓት ፡ ልባ ፡ ወአመ ፡
C ኃይለ ፡ ወዓፅንዓት ፡ ልበ ፡ ወራዙት ፡ ወአመ ፡
B ኃይለ ፡ ወአጽንዓት ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወአመ ፡
P ኃይለ ፡ ወአጽንዓት ፡ ልበ ፡ ሠራዊት ፡ ወአመ ፡

R ፲ወ፯ለዝወርኅ ፡ ተማከሩ ፡ አማፅያን ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡ ከመ ፡
C ፲ወ፯ለዝወርኅ ፡ ተማከሩ ፡ ዓማፅያን ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡ ከመ ፡
B ፲ወ፯ለዝወርሕ ፡ ተማከሩ ፡ ዓማጽያን ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡ ከመ ፡
P ፲ወ፯ለዝወርኅ ፡ ተማከሩ ፡ ዓማፅያን ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡

R የአኃዞሙ ፡ ቦሙ ፡ እከለ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡
C የአኀዙ ፡ ቦሙ ፡ እከለ ፡ ወማየ ፡ ለንጉሥ ፡ ወለንግሥት ፡
B የአኃዝዎሙ ፡ ፡ ዕከለ ፡ ወማየ ፡ በንግሥት ፡ ወንግሥት ፡
P የአኃዙ ፡ ቦሙ ፡ እከለ ፡ ወማየ ፡ በንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡

R አፅንኡ ፡ ጽልአ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፪በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ ፀንዓ ፡ ቀትል ፡
C ወአፅንዑ ፡ ጽልዓ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፪በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡
B ወአጽንዑ ፡ ጽልዓ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፪በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡
P ወአጽንዑ ፡ ጽልዓ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፪በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡

R ወደክመ ፡ መዝራዕት ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
C ወደክመ ፡ መዝራዕት ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
B ወደክመ ፡ መዝራዕት ፡ በበአንቀፁ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
P ወደክመ ፡ መዝራዕት ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡

R ቤት ፡ ወነሰቱ ፡ ምሕዋሪሁ ፡ ለቀስተ ፡ ደመና ፡
C በር ፡ ወነሰቱ ፡ ምሕዋሪሁ ፡ ለቀስተ ፡ ደመና ፡
B ቤት ፡ ወጸንዓ ፡ ቦሙ ፡ ወነሰቱ ፡ ምሕዋሪሁ ፡ ለቀስተ ፡ ደመና ፡
P በር ፡

R ወፀንዑ ፡ ኃያላቲሁ ፡ ለብላተን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወአመ ፡
C ወጸንዑ ፡ ኃያላኒሁ ፡ ለብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ አመ ፡
B ወጸንዑ ፡ ኃያላኒሁ ፡ ለብላቴን ፡ ጌታ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ አመ ፡
P

R ፯ሁ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ጸንአ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀፁ ፡ ወፈድፋደ ፡
C ፯ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ዓጽንዑ ፡ ቀትለ ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደ ፡
B ፯ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀፁ ፡ ወፈድፋደ ፡
P

R በአደናግር ፡ ወተዝካሮ ፡ ቤት ፡ ወጸንአ ፡ ቦሙ ፡ ጽምእ ፡ ብዙኅ ፡
C በአደናግር ፡ ወተዝካሮ ፡ በር ፡ ወጸንዓ ፡ ቦሙ ፡ ፅምእ ፡ ብዙኅ ፡
B በአደናግር ፡ ወተዝካሮ ፡ ቤት ፡ ወፀንዓ ፡ ቦሙ ፡ ጽምዕ ፡ ብዙኅ ፡
P ወጸንዓ ፡ ቦሙ ፡ ጽምዕ ፡ ብዙኃ ፡

R ለእለ ፡ ሀለው ፡ በአሻዋ ፡ ወበመካበብያ ፤ ወልደ ፡ ልዑልሰ ፡
C ለእለ ፡ ሀለው ፡ በአሸዋ ፡ ወበመካበቢያ ፤
B ለዕለ ፡ ሀለው ፡ በአሻዋ ፡ ወበመካበብያ ፤ ወልደ ፡ ልዑልሰ ፡
P ዕለተ ፡ ለእለ ፡ ሀለው ፡ በአሸዋ ፡ ወበመካበቢያ ፤

R ወባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ገብሩ ፡ ኵሎሙ ፡ ምሳሐ ፡ ለእለ ፡ ሀለው ፡
C ገብሩ ፡ ኵሎሙ ፡ ምሳሐ ፡ ለእለ ፡ ሀለው ፡
B ወባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ገብሩ ፡ ሎሙ ፡ ምሳሐ ፡ ለእለ ፡ ሀለው ፡
P

R ሠራዊት ፡ ወመኳንንት[9b]) ፡ በአሻዋ ። ወአማፅያንሰ ፡
C ሠራዊት ፡ ወመኳንንት ፡ በአሻዋ ። ወአማፅያንሰ ፡
B ሠራዊት ፡ ወመኳንንት ፡ በአሠዋ ፡ ወበመካበብያ ። አማጽያንሰ ፡
P አማፅያንሰ ፡

R ተንሢ ፡ ማሞ ፡ ወኤልያስ ፡ አብዝኑ ፡ ትእቢተ ፡ ወሀለፉ ፡
C ተንሢ ፡ ማሞ ፡ ወኤልያስ ፡ አብዝኑ ፡ ትእቢተ ፡ ወኃለፉ ፡
B አብዝሁ ፡
P ወተንሢ ፡ ማሞ ፡ አብዝኑ ፡

R እምአቅም ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡ ወአብዝኑ ፡ ተውኔተ ፡ ወማሕሌተ ፡
C እምቀይመ ፡ ምስለ ፡ ንጉሥሙ ፡ ወአብዝኑ ፡ ተውኔተ ፡ ወማኅሌተ ፡
B ፡ ተውኔተ ፡ ወማሕሌተ ፡
P ፡ ተውኔተ ፡ ወማኅሌተ ፡

9b in R doppelt.

R ምስለ ፡ ኃያላት ፡ እስጢፋና ፡ ወወየወየ ፡ ወካልእት ፡
C ምስለ ፡ ኃላይያት ፡ እስጢፋና ፡ ወወይየወየ ፡ ወካልዓት ፡
B ምስለ ፡ ኃላይያን ፡ ወምስለ ፡ እስጢፋና ፡ ወወይየወየ ፡ ወካልዓት ፡
P ምስለ ፡ ሐላይያት ፡

R ኃላይያት ፡ እለ ፡ ይቤላ ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ ሰውም ፡
C ኃላይያት ፡ እለ ፡ ይብላ ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ ሰውም ፡
B ኃላይያት ፡ እለ ፡ ይቤላ ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ አንተ ፡ ሰው ፡
P ፡ እለ ፡ ይቤላ ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ አንተ ፡ ሰው ፡ ሰውንም ፡

R የለ ፡ አሁን ፡ ግምቡን ፡ ጣሰው ። ወከመዝ ፡ ኮነ ፡ ነገሮሙ ፡
C የለ ፡ ሰው ፡ ግምቡን ፡ ጣሰው ። ከመዝ ፡ ኮነ ፡ ነገሮሙ ፡
B ግምቡን ፡ ጣሰው ። ከመዝ ፡ ኮነ ፡ ነገሮሙ ፡
P ግምቡንም ፡ ጣሰው ። ከመዝ ፡ ኮነ ፡ ነገሮሙ ፡

R ለንጉሥ ፡ ወለንግሥት ፡ አዕይንቲሆሙ ፡ አልዓሉ ፡
C ወነገሮመሰ ፡ ለንጉሥ ፡ ወለንግሥት ፡ አልዓሉ ፡
B ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ አልዓሉ ፡
P ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ አልዓሉ ፡

R ወአንሥኡ ፡ እደዊሆሙ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡
C አዕይንቲሆሙ ፡ ወአንሥኡ ፡ እደዊሆሙ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡
B ወአንሥኡ ፡ እደዊሆሙ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡
P አዕይንቲሆሙ ፡ ወአንሥኡ ፡ እደዊሆሙ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡

R እምላኮሙ ፡ እንዘ ፡ ይፀውሩ ፡ ኵርአተ ፡ ርእስ ፤ ወአውየው ፡ ሕዝብ ፡
C እምላኮሙ ፡ እንዘ ፡ ይፀውሩ ፡ ኵርአተ ፡ ርእሱ ፤ ወአውየው ፡ ሕዝብ ፡
B እምላኮሙ ፡ እንዘ ፡ ይፀውሩ ፡ ኵርዓተ ፡ ርእሱ ፤ ወየዓወይው ፡ ሕዝብ ፡
P እምላኮሙ ፡ እንዘ ፡ ይፀውሩ ፡ ኵርዓተ ፡ ርእሱ ፤ ወአውየው ፡ ሕዝብ ፡

R በአንቀጽ ፡ እምጽምአ ፡ ማይ ፡ ወእምረኃበ ፡ እክል ። አመ ፡
C በበአንቀጹ ፡ እምፅምዓ ፡ ማይ ፡ ወእምረኀብ ፡ ። አመ ፡
B በበአንቀፁ ፡ እምጽምዓ ፡ ማይ ፡ ወእምረኃበ ፡ እክል ። አመ ፡
P በበአንቀጹ ፡ እምጽምዓ ፡ ማይ ፡ ወእምረኃበ ፡ እክል ። አመ ፡

R ፀ̈ወ̈ ፡ ለዝ ፡ ወርሀ ፡ ዕለተ ፡ እሁድ ፡ ቀርቡ ፡ አማፅያን ፡ ወአላውያን ፡
C ፀ̈ወ̈ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ዕለተ ፡ እሁድ ፡ ቀርቡ ፡ አማፅያን ፡ ለአውዕዮ ፡
B ፀ̈ወ̈ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ዕለተ ፡ ዕጉድ ፡ ቀርቡ ፡ አማጽያን ፡ ለአውዕዮ ፡
P ፀ̈ወ̈ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ እለተ ፡ እጉድ ፡ ቀርቡ ፡ አማፅያን ፡ ለአውጽኦ ፡

R ፀ̈ን ፡ ተከል ፡ ወፈርሁ ፡ እስመ ፡ ፈርሁ ፡ ወዘንመ ፡ ቦሙ ፡
C ፀ̈ን ፡ ተከል ፡ በበአንቀጽ ፡ ወፈርጉ ፡ እስመ ፡ ዘንመ ፡ ቦሙ ፡
B ፀ̈ን ፡ ተከል ፡ ወፈርሁ ፡ እስመ ፡ ዘንመ ፡ ቦሙ ፡
P ፀ̈ን ፡ ተከል ፡ ወፈርሁ ፡ እስመ ፡ ዘንመ ፡ ቦሙ ፡

R አረር ፡ ወጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበዓንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
C ዓረር ፡ ወጸንአ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
B አረር ፡ ወጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀፁ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡
P አረር ፡ ወጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡

R ወአደናግር ፡ ወበምሴት ፡ ውእቱ ፡ ዕለት ፡ ውእየ ፡
C በር ፡ ወበአደናግር ፡ በር ፡ ወበምሴት ፡ ውእቱ ፡ ፡ ውዕየ ፡
B ቤት ፡ ወበአደናግር ፡ ወበምሴተ ፡ ውእቱ ፡ ዕለት ፡ ውእየ ፡
P በር ፡ ወበአደናግር ፡ ወበምሴተ ፡ ውእቱ ፡ እለት ፡ ውዕየ ፡

R ዘይትራ[ከ]ቡ ፡ ቦቱ ፡ ነገሥት ፡ ለውሂብ ፡ ወለነሢእ ፡
C አደራሽ ፡ ወዘይትራከቡ ፡ ቦቱ ፡ ነገሥት ፡ ለውሂብ ፡ ወለነሢእ ፡
B አደራሽ ፡ ዘይትረከቡ ፡ ቦቱ ፡ ነገሥት ፡ ለውሂብ ፡ ወለነሢዕ ፡
P አደራሽ ፡ ዘይትራከቡ ፡ ቦቱ ፡ ነገሥት ፡ ለውሂብ ፡ ወለነሢእ ፡

R ለዓልዕሎ ፡ ወለአኀሥሮ ፤ ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ጸንዓ ፡ ኃዘን ፡
C ወለዓልዕሎ ፡ ወለአኀሥሮ ፤ ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ጸንዓ ፡ ኃዘን ፡
B ለዓልዕሎ ፡ ወለአኀስሮ ፤ ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ፀንዓ ፡ ኃዘን ፡
P ለአልዕሎ ፡ ወለአኀሥሮ ፤ ወበእንተዝ ፡ ጸንዓ ፡

R ወሰቆቃው ፡ በውእቱ ፡ ሌሊት ፡ ወአውዓይዎ ፡
C ወሰቆቃው ፡ ወበውእቱ ፡ ሌሊት ፡ አውዓይዋ ፡
B ወሰቆቃው ፡ ወበውእቱ ፡ ሌሊት ፡ አውዓይዋ ፡
P ሰቈቃው ፡ ወኃዘን ፡ ወበውእቱ ፡ ሌሊት ፡ አውዓይዋ ፡

R ለመቅደሰ ፡ ሩፋኤል ፡ ዘሐነፃ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ወነሰቱ ፡ ሕንፃሃ ፡፡
C ለመቅደሰ ፡ ሩፋኤል ፡ ዘሐነፃ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ወነሠቱ ፡ ሕንፃሃ ፡፡
B ለመቅደሰ ፡ ሩፋኤል ፡ ዘሀነፃ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ወነሰቱ ፡ ሕንጸሀ ፡፡
P ለመቅደሰ ፡ ሩፋኤል ፡ ዘሐነጸ ፡ ንጉሥ ፡ በካፋ ፡ ወነሰተ ፡ ሕንጸሃ ፡፡

R ወአመ ፡ ፯ወ፫ ፡ ለዝ ፡ ወርሀ ፡ ፀንዓ ፡ ቀትል ፡ በዓንቀፁ ፡
C ወአመ ፡ ፯ወ፫ ፡ ለዝ ፡ ወርሀ ፡
B ወአመ ፡ ፯ወ፩ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀፁ ፡
P ወአመ ፡ ፯ወ፪ ፡ ለዝ ፡ ወርኅ ፡ ጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡

R ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ በር ፡ ወበአደናግር ፤ ወጸንዑ ፡
C
B ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ ቤት ፡ ወበአደናግር ፤ ወአጽንዑ ፡
P ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ በር ፡ ወበአደናግር ፤ በር ፤ ወአውዓዩ ፡

R ኃያላን ፡ ወፀውእዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ወወልደ ፡
C
B ኃይለ ፡ ወጸውእዎ ፡ ንጉሥ ፡ ንግሥት ፡ ለገብረ ፡
P ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወጸውዕዎ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ለገብረ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ ወፈነውዎ ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወተራከቡ ፡
C
B ጊዮርጊስ ፡ ወፈነውዎ ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወተራከቡ ፡
P ጊዮርጊስ ፡ ወፈነውዎ ፡ ኀበ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወተራከቡ ፡

R በፍርቃ ፡ በር ፡ ምስለ ፡ ጃዊ ፡ ዘኑኑ ፡ ከመ ፡ አርዝ ፡ ወጽንዑ ፡
C
B በፍርቃ ፡ በር ፡ ምስለ ፡ ጃዊ ፡ ዘኑሁ ፡ ከመ ፡ አርዝ ፡ ወጽንዑ ፡
P በፍርቃ ፡ በር ፡ ምስለ ፡ ጃዊ ፡ ዘኑኑ ፡ ከመ ፡ ዓርዝ ፡ ወጽንዑ ፡

R ከመ ፡ አውልእ ፡ ወይቤሎ ፡ አፍጥን ፡ መጺአ ፡
C
B ከመ ፡ አውልዕ ፡ ወይቤሎ ፡ አፍጥን ፡
P ከመ ፡ አውልዕ ፡ ወይቤሎ ፡ ገብረ ፡ ጊዮርጊስ ፡ አፍጥን ፡ ወጸዕ ፡

R ወበሠርክ ፡ ውአቱ ፡ ዕለት ፡
C
B ወአርኢ ፡ ትዕምርተ ፡ ምጽአትከ ፡ ወበሰርከ ፡ ውአቱ ፡ ዕለት ፡
P ወአርኢ ፡ ትእምርተ ፡ ምጽአትከ ፡ ወበሠርከ ፡ ውአቱ ፡ ዕለት ፡

R መጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሬዎች ፡ በዓቢይ ፡ ግርማ ፡ ወቀድሁ ፡ ማየ ።
C
B ወጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ በዓቢይ ፡ ግርማ ፡ ወቀድሁ ፡ ማየ ።
P ወጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ በዓቢይ ፡ ግርማ ፡ ወቀድሑ ፡ ማየ ።

R ወአመ ፡ ፳ወ፫ ፡ ለዝወርህ ፡ በዕለተ ፡ ሠሉሥ ፡ ፀንዓ ፡
C ዘውእቱ ፡ ዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ ጸንአ ፡
B ወአመ ፡ ፳ወ፫ ፡ ለዝወርህ ፡ ዘውእቱ ፡ ዕለተ ፡ ሠሉሥ ፡ ፀንዓ ፡
P ወአመ ፡ ፳ወ፪ ፡ ለዝወርኅ ፡ ዘውእቱ ፡ እለተ ፡ ሠሉስ ፡ ጸንዓ ፡

R ቀትል ፡ በበዓንቀጹ ፡ ወፈድ[ፋ]ደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ በር ፡ ወአደናግር ።
C ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ በር ፡ ወበአደናግር ።
B ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በተዝካሮ ፡ ቤት ፡ ወበአደናግር ።
P ቀትል ፡ በበአንቀጹ ፡ ወፈድፋደሰ ፡ በአደናግር ።

R ወአውየው ፡ ኵሉ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡ ወእንስሳ ፡ እስመ ፡ ኃጥኡ ፡
C ወአውየው ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ እስመ ፡ ኃጥኡ ፡
B ወውዕዩ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ እስመ ፡ ኃጥኡ ፡
P ወአውየው ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወኵሉ ፡ እንስሳ ፡ እስመ ፡ ኃጥኡ ፡

R ማየ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይሰትዩ ። ወበውእቱ ፡ ዕለት ፡ ተጋብኡ ፡ ካህናት ፡
C ማየ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይሰትዩ ። ወበውእቱ ፡ ዕለት ፡ ተጋብኡ ፡ ካህናት ፡
B ማየ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይሰትዩ ። ወበውእቱ ፡ ዕለት ፡ ተጋብኡ ፡ ካህናት ፡
P ማየ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይሰትዩ ። ወበውእቱ ፡ እለት ፡ ተጋብኡ ፡ ካህናት ፡

R ምስለ ፡ አቡን ፡ ወእጨጌ ፡ ወዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ወኀብሩ ፡
C ምስለ ፡ አቡን ፡ ወእጨጌ ፡ ወዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ገብሩ ፡ ፀብዓ ፡
B ምስለ ፡ አቡን ፡ ወእጨጌ ፡ ወዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ወብሩ ፡
P ምስለ ፡ አቡን ፡ ወእጨጌ ፡ ወአቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ወኀብሩ ፡ ይትማከሩ ፡

R ምስለ ፡ ዓማፅያን ።
C
B ወምስለ ፡ ዓማጽያን ።
P ምክረ ፡ ለገቢረ ፡ ሰላም ፡ ምስለ ፡ ዓማፅያን ። ወኢተክህሎሙ ።

R ወበምሴት ፡ ውእቱ ፡ ዕለት ፡ ነሥኡ ፡ ትእምርት ፡ እምአደባባይ ፡
C በምሴት ፡ ወበውእቱ ፡ ዕለት ፡ ነሥኡ ፡ ትእምርተ ፡ እምአድባረ ፡
B ወበምሴተ ፡ ውእቱ ፡ ዕለት ፡ ነሥኡ ፡ ትእምርተ ፡ እምአድባረ ፡
P ወበምሴተ ፡ ውእቱ ፡ ዕለት ፡ ነሥኡ ፡ ትእምርተ ፡ እምአድባረ ፡

R ፀባደ ፡ ወርእዩ ፡ ሰብአ ፡ አይን ፡ መልዕልተ ፡ ሰገነት ፡
C ፀዳ ፡ ወርእዩ ፡ ሰብአይን ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሰገነት ፡
B ፀዳ ፡ ወርእዩ ፡ ሰብአ ፡ ዓይን ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሰገነት ፡
P ፀዳ ፡ ወርእዩ ፡ ሰብአ ፡ ዓይን ፡ ወጺኦሙ ፡ መልዕልተ ፡ ሰገነት ፡

R ወአእምሩ ፡ ምፅአቶ ፡ ለጨማ ፡ ወለጃዊ ፡ ምስለ ፡ አዛዥ ፡
C ወአእምሩ ፡ ምጽአቶሙ ፡ ለሜጫ ፡ ወለጃዊ ፡ ምስለ ፡ አዛዥ ፡
B ወአእምሩ ፡ ምጽአቶሙ ፡ ለሜጫ ፡ ወለጃዊ ፡ ምስለ ፡ አዛዥ ፡
P ወአእምሩ ፡ እምርኑቅ ፡ ምጽአቶ ፡ ለሜጫ ፡ ወለጃዊ ፡ ምስለ ፡ አዛዥ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ ወደጃዝመች ፡ ወረኛ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ኵሉ ፡ ሠራዊት ፡
C ጊዮርጊስ ፡ ወደጃዝመች ፡ ወረኛ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ኵሉ ፡ ሠራዊት ፡
B ጊዮርጊስ ፡ ወደጃዝመች ፡ ወረኛ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡
P ጊዮርጊስ ፡ ወደጃዝመች ፡ ወረኛ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ኵሎሙ ፡ ሠራዊት ፡

R ወጸንኡ ፡ ለቀትል ፡ ወኵሉ ፡
C ወጸንዑ ፡ በቀትል ፡ ወኵሉ ፡ ሠራዊት ፡ ጽንዑ ፡ በቀትል ፡
B ወፀንዑ ፡ ለቀትል ፡
P ወጸንዑ ፡ ለቀትል ፡

R ጋሻ ፡ ጃግሬ ፡ ወበርበሩ ፡ ወበርቤቶ ፡(?)
C ወወጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበርበሩ ፡ ቤተ ፡ አማፅያን ፡ ወመጽኡ ፡
B ወወጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበርበሩ ፡ ቤተ ፡ አማፅያን ፡ ወወጽኡ ፡
P ወወጽኡ ፡ ጋሻ ፡ ጃግሮች ፡ ወበርበሩ ፡ ቤተ ፡ አማፅያን ፡

R ዓማፅያን ፡ ምስለ ፡
C ጽኑዓኒሆሙ ፡ ወአማፅያንሰ ፡ ድንገፁ ፡ ምስለ ፡
B ድንጉጻኒሆሙ ፡ ዓማጽያን ፡ ምስለ ፡
P ድንጉፃኒሆሙ ፡ ምስለ ፡

R ንጉሦሙ ፡ ወሐለፉ ፡ እንተ ፡ ቃሐ ። ወአመ ፡ ፀወፀ፯ለዝ ፡ ወርህ ፡
C ንጉሦሙ ፡ ወኃለፉ ፡ እንተ ፡ ቀሐ ። ወአመ ፡ ፀወፀ፯ለዝ ፡ ወርኅ ፡
B ንጉሦሙ ፡ ወኃለፉ ፡ እንተ ፡ ቀሀ ። ወአመ ፡ ፀወፀ፯ለዝ ፡ ወርኅ ፡
P ንጉሦሙ ፡ ወሐለፉ ፡ በቅሐ ። ወአመ ፡ ፀወፀ፯ለዝወርኅ ፡

R በበዓሉ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘውስተ ፡ ዕዴሁ ፡ መራሁተ ፡
C በዓሉ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘውስተ ፡ እዴሁ ፡ መራሁተ ፡
B በዓሉ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘውስተ ፡ እዴሁ ፡ መራሁተ ፡
P

R መንግሥት ፡ ተንሥኡ ፡ አማፅያን ፡ ወሀለፉ ፡ እስከ ፡ ፈንጠር ፤
C መንግሥት ፡ ተንሥኡ ፡ አማፅያን ፡ ወኃለፉ ፡ እስከ ፡ ፈንጠር ፤
B መንግሥት ፡ ተንሥኡ ፡ አማጽያን ፡ ወሐሩ ፡ ዕስከ ፡ ፈንጠር ፤
P ተንሥኡ ፡ አማፅያን ፡ ወሐሩ ፡ እስከ ፡ ፈንጠር ፤

R ደጃዝማች ፡ ወረኛሰ ፡ መጽአ ፡ እንዘ ፡ ይጥህር ፡ ከመ ፡
C ወደጅአዝማች ፡ ወረኛሰ ፡ መጽአ ፡ እንዘ ፡ ይጥኅር ፡ ከመ ፡
B ደጃዝማች ፡ ወረኛሰ ፡ መጽአ ፡ እንዘ ፡ ይጥሕር ፡ ከመ ፡
P በር ፤ ደጃዝማች ፡ ወረኛሰ ፡ መጽአ ፡ እንዘ ፡ ይጥሕር ፡ ከመ ፡

R አንበሳ ፡ ወበጽሐ ፡ ኃያላን ፡ ጃዊ ፡ ወአዛዥ ፡ ጊዮርጊስኒ ፡
C አንበሳ ፡ ወበጽሐ ፡ ኃያላን ፡ ጃዊ ፡ ወአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡
B አንበሻ ፡ ወበጽሐ ፡ ኃያላነ ፡ ጃዊ ፡ ወአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡
P አንበሳ ፡ መፍርህ ፡ ወበጽሐ ፡ ኃያላን ፡ ጃዊ ፡

R ምስለ ፡ መጫ ። ወቆሙ ፡ ደጃ ፡ ዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወአዛዥ ፡
C ወማእከለ ፡ ሜጫ ። ወቆሙ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወአዛዥ ፡
B ምስለ ፡ ሜጫ ። ወቆሙ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወአዛዥ ፡
P ወሜጫ ። ወተራከቡ ፡ ደጃ ዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወአዛዥ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ ማዕከለ ፡ ጃዊ ፡ ወመጨ ፡ ወጽኡ ፡ ወተናጭ ፡
C ጊዮርጊስ ፡ ወቆሙ ፡
B ጊዮርጊስ ፡ ማዕከለ ፡ ጃዊ ፡ ወሜጫ ፡
P ጊዮርጊስ ፡ ማዕከለ ፡ ጃዊ ፡ ወሜጫ ፡

R ወዐቀምዎ ፡ በየማን ፡ ወበፀጋም ፡
C ወአቀምዎሙ ለሕዝብ ፡ በየማን ፡ ወበጽግም፡
B ወአቀምዎሙ ፡ በየማን ፡ ወበፀጋም ፡ ለጃዊ ፡ ወለሜጫ ፡
P

R ወረሰይዎሙ ፡ ይትቃተሉ ፡ በእግር ፡
C ወረሰይዎሙ ፡ ከመ ፡ ይትቃተሉ ፡ በእግር ፡
B ወረሰይዎሙ ፡ ይትቃተሉ ፡ በእግር ፡
P ወረሰይዎሙ ፡ ይትቃተሉ ፡ በእግር ፡ ወአቀምዎሙ ፡ በየማን

R
C ወእለ ፡
B ወማእከለ ፡ ጃዊ ፡ ወሜጨ ፡ ወጽኡ ፡ ታናጨ ፡
P ወበጸጋም ፡ ለጃዊ ፡ ወለሜጫ ፡

R ወኤልያስኒ ፡ ጐራ ፡ ከዊኖሙ ፡ ወፋ ፡ ከዊኖ ፡ ወዘከመዝ ፡
C ወኤልያስሰ ፡ ጐራ ፡ ከዊኖሙ ፡ ወፋ ፡ ወበዘከመዝ ፡
B ወኤልያስ ፡ ጐራ ፡ ከዊኖሙ ፡ ጠፋ ፡ ወበዘከመዝ ፡
P

R ሥርዓተ ፡ ቀትል ፤ ቀርቡ ፡ ለጸብዕ ፡
C ሥርዓተ ፡ ቀትል ፤ ፡ ቦኡ ፡ ወቀርቡ ፡ ለቀትል ፡
B ሥርዓት ፤ እንተ ፡ ሰብእ ፡ ቀርቡ ፡ ለቀትል ፡
P

R ወተራከቡ ፡
C ወተራከብዎሙ ፡
B ወተራከብዎሙ ፡
P ወተራከብዎሙ ፡

R ጃዊ ፡ ወመጨ ፡ ለአማፅያን ፡ ዘፈንጠር ፡ ወኮንዎሙ ፡
C ጃዊ ፡ ወሜጫ ፡ ለአማፅያን ፡ በፈንጠር ፡ ወኮንዎሙ ፡
B ጃዊ ፡ ወሜጫ ፡ አማጽያን ፡ ለፈንጠር ፡ ወኮንዎሙ ፡
P ለአማፅያን ፡ በፈንጠር ፡ ወኮንዎሙ ፡

R ከመ ፡ እሳት ፡ ዘይበልዕ ፡ ብርዓ ፤ ዓማፅያንሰ ፡ ወሶበ ፡
C ከመ ፡ እሳት ፡ ዘይበልእ ፡ ብርዓ ፤ ዓማጽያንሰ ፡ ሶበ ፡
B ከመ ፡ እሳት ፡ ዘይበልዕ ፡ ብርዓ ፤ ዓማጽያንሰ ፡ ሶበ ፡
P ከመ ፡ እሳት ፡ ዘይበልዕ ፡ ብርዓ ፤ ዓማፅያንሰ ፡ ደንገፁ ፡ ሶበ ፡

R ርእይዎሙ ፡ ደንገፁ ፡ ወፈርሁ ። ወእም[ድ]ኅረዝ ፡ ሜጡ ፡ ገጹሙ ፡
C ርእይዎሙ ፡ ደንገፁ ፡ ወፈርሁ ። ወእምድኅረዝ ፡ ሜጡ ፡ ገፃሙ ፡
B ርእይዎሙ ፡ ደንገፁ ፡ ወፈርጉ ። ወእምድኅረዝ[a]) ፡ ሜጡ ፡ ገፃሙ ፡
P ርእይዎሙ ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ሜጡ ፡ ገጹሙ ፡

R አጽራር ፡ ወተዘርው ፡ ከመ ፡ ጊሜ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ድል ፡ ወኮነ ፡
C አጽራር ፡ ወተዘርው ፡ ከመ ፡ ጊሜ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ድል ፡ ዘኢኮነ ፡
B ወተዘርው ፡ ከመ ፡ ኪሜ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ድል ፡ ዘኢኮነ ፡
P አፅራር ፡ ወተዘርው ፡ ከመ ፡ ጊሜ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢየ ፡ ቀትለ ፡ ዘኢኮነ ፡

R ከማሁ ፡ እምቅድመዝ ፡ ዘኢኮነ ፡ ወኢይከውን ፡ እምድኅረዝ ፡
C ከማሁ ፡ እምፍጥረት ፡ ዓለም ፡ ወኢይከውን ፡ እምድኅረዝ ፡
B ከማሁ ፡ እምፍጥረት ፡ ዓለም ፡ ወኢይከውን ፡ እምድኅረዝ ፡
P ከማሁ ፡ እምፍጥርት ፡ ዓለም ፡ ወኢይከውንሂ ፡ እምድኅረዝ ፡

R ወገደፍዎ ፡ ለንጉሦሙ ፡ ወውኅዘ ፡ ደም ፡ ከመ ፡
C ገደፍዎሙ ፡ አማፅያንሰ ፡ ለንጉሥ ፡
B ወገደፍዎ ፡ ለንጉሦሙ ፡ ወውኅዘ ፡ ደም ፡ ከመ ፡
P አማ[ፅ]ያንሰ ፡ ገደፍዎ ፡ ለንጉሦሙ ፡ ወውኅዘ ፡ ደም ፡ ከመ ፡

R ማይ ፡ ወኮነ ፡ በድን ፡ ከመ ፡ ቈጽል ። ወእምድኅረዝ[9c]) ፡ ተንሥአ ፡
C ወተንሥአ ፡
B ማይ ፡ ወኮነ ፡ በድን ፡ ከመ ፡ ቈጽል[a]) ። ወእምድኅረዝ ፡ ተንሥአ ፡
P ማይ ፡ ወኮነ ፡ በድን ፡ ከመ ፡ ቈጽል ። ወእምድኅረዝ ፡ ተንሥአ ፡

9c R wiederholt in Version B a)-a).

R ኤልያስ ፡ ዘጐራ ፡ ወአኀዘ ፡ ለንጉሠ ፡ አማፅያን ፡
C ኤልያስ ፡ ዘጐራ ፡ ወአኃዘ ፡ ለንጉሠ ፡ ዓማጽያን ፡ እንዘ ፡
B ኤልያስ ፡ ዘጐራ ፡ ወአኃዘ ፡ ለንጉሠ ፡ አማጽያን ፡ እስመ ፡ ገደፍዎ ፡
P ኤልያስ ፡ ዘቋራ ፡ ወአኃዘ ፡ ንጉሠ ፡ አማፅያን ፡ እስመ ፡ ገደፍዎ ፡

R ወጐዩ ፡ ወተንሥኡ ፡ አመዴ ፡ ወወዓሊሁ ፡ አዛዥ ፡
C ይጐይይ ፡ ወተንሥአ ፡ አመዴ ፡ ስቡ ፡ ወዓሊሁ ፡ ለዛዥ ፡
B አማጽያን ፡ ወጐዩ ፡ ወተንሥአ ፡ አመዴ ፡ ሰምቡ ፡ ወአሊሁ ፡ ለአዛዥ ፡
P አማጽያን ፡ ወጐዩ ፡ ወተንሥአ ፡ አመዴ ፡ ወዓሊሁ ፡ ለአዛዥ ፡

R ጊዮርጊስ ፡ ዘውስተ ፡ ዕልገቱ ፡ መዕቅፍት ፡
C ጊዮርጊስ ፡ ዘውስተ ፡ ዕልገቱ ፡ ወቅብዓት ፡
B ጊዮርጊስ ፡ ዘውስተ ፡ እዴሁ ፡ አልገቱ ፡ ወቅብዕት ፡
P ጊዮርጊስ ፡ ዘውስተ ፡ እዴሁ ፡ ዕልገቱ ፡ ወዙናተ ፡ ዘቅብዕት ፡

R በደመ ፡ ፀር ፡ ዙናት ፡ ሐረ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ከመ ፡
C በደመ ፡ ፀር ፡ ዙናቱ ፡ ሐረ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ከመ ፡
B በደመ ፡ ፀር ፡ ዙናት ፡ ሐረ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ከመ ፡
P በደመ ፡ ፀር ፡ ሐረ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ከመ ፡

R ይዜኑ ፡ ሠናየ ፡ ወበጽሐ ፡ ኀበ ፡ ዓደባባይ ፡ ወይቤ ፡
C ይዜኑ ፡ ሠናየ ፡ ወበጽሐ ፡ ውስተ ፡ አደባባይ ፡ ወይቤ ፡
B ይዜኑ ፡ ዜና ፡ ሠናየ ፡ ወበጽሐ ፡ ውስተ ፡ አደባባይ ፡ ወይቤ ፡
P ይዜኑ ፡ ዜና ፡ ሠናየ ፡ ወበጽሐ ፡ ውስተ ፡ አደባባይ ፡ ወይቤ ፡

R አርኀው ፡ ሊተ ፡ አናቅጸ ፡ መንግሥት ፡ ዕባእ ፡ ወእግነይ ፡ ለኢያሱ ፡፡
C ዓርኀው ፡ ሊተ ፡ አናቅጸ ፡ መንግሥት ፡ እባእ ፡ ወእግነይ ፡ ለኢያሱ ፡፡
B አርኀው ፡ ሊተ ፡ አናቅፀ ፡ መንግሥት ፡ እባዕ ፡ ወእግነይ ፡ ለኢያሱ ፡፡
P አርኀው ፡ ሊተ ፡ አናቅጸ ፡ መንግሥት ፡ እባእ ፡ ወእግነይ ፡ ለኢያሱ ፡፡

R ወመጽአ ፡ ፊትአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡ ወአርኃወ ፡ ሎሙ ፡ ወቦኡ ፡
C ወመጽአ ፡ ፊትአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡ ወአርኀወ ፡ ሎቱ ፡ ወቦአ ፡
B ወመጽአ ፡ ፊትአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡ ወአርኃው ፡ ሎቱ ፡ ወቦአ ፡
P ወመጽአ ፡ ፊትአውራሪ ፡ ኤፍሬም ፡ ወአርኃወ ፡ ሎቱ ፡ ወቦአ ፡

R ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ወዜነዎሙ ፡ ኵሎ ፡ ዘኮነ ፡ ወተሰምዓ ፡
C ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ወዜነዎሙ ፡ ዘኮነ ፡ ወተሰምዓ ፡
B ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ወዜነዎሙ ፡ ኵሎ ፡ ዘኮነ ፡ ወተሰምዓ ፡
P ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ወዜነዎሙ ፡ ኵሎ ፡ ዘኮነ ፡ ወተሰምዓ ፡

R ፍሥሓ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ ቤተ ፡ መንግሥት ፡ ወደምፀት ፡
C ፍሥሐ ፡ በኀበ ፡ ኵሉ ፡ አብያተ ፡ መንግሥት ፡ ወደምፀት ፡
B ፍስሐ ፡ በኀበ ፡ ኵሉ ፡ አብያተ ፡ መንግሥት ፡ ወደምፀት ፡
P ፍሥሐ ፡ በኀበ ፡ ኵሉ ፡ አብያት ፡ ዘመንግሥት ፡

R ኵላ ፡ ሀገር ፡ ወተንሥኡ ፡ ዙፋን ፡ ቤቶች ፡ ወአስምዑ ፡ ድምፀ ፡
C ኵላ ፡ ሀገር ፡ ወተንሥኡ ፡ ዙፋን ፡ ቤቶች ፡ ወዓስምዑ ፡ ድምፀ ፡
B ኵላ ፡ ሀገር ፡ ወተንሥኡ ፡ ዙፋን ፡ ቤቶች ፡ ወአስምዑ ፡ ድምፀ ፡
P ወተንሥኡ ፡ ዘፋን ፡ ቤቶ ፡ ወአስምዑ ፡ ድምፀ ፡

R ነጋሪት ፡ ወአሐዙ ፡ ሰንደቀ ፡ ወመጽአ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡
C ነጋሪት ፡ ወአኃዙ ፡ ሰንደቀ ፡ ወመጽአ ፡ ደጅአዝማች ፡ ወረኛ ፡
B ነጋሪት ፡ ወአኃዙ ፡ ሰንደቀ ፡ ወአምጽአ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡
P ነጋሪት ፡ ወአኃዙ ፡ ሰንደቀ ፡ ወመጽአ ፡ ደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡

R ምስለ ፡ አዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወቦአ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡
C ምስለ ፡ አዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወቦአ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡
B ምስለ ፡ አዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወቦኡ ፡ ኀበ ፡ ንግሥት ፡ ወንጉሥ ፡
P ምስለ ፡ አዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወቦአ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡

R ወአብአ ፡ ለንጉሠ ፡ አማፅያን ፡ አምሐ ፡ ቅድመ ፡ እግዚኡ ። ።
C ወአብአ ፡ ለንጉሠ ፡ አማፅያን ፡ አምኃ ፡ ረሰዮ ፡ ቅድመ ፡ እግዚኡ ፡
B ወአብአ ፡ ለንጉሠ ፡ አማጽያን ፡ አምኃ ፡ ረሰዮ ፡ ቅድመ ፡ እግዚኡ ፡
P ወአብአ ፡ ለንጉሠ ፡ አማፅያን ፡ አምኃ ፡ ረሰዮ ፡ ቅድመ ፡ እግዚኡ ፡

R ወብዙኃን ፡ አርእስተ ፡ ኃያላን ፡ ወድቁ ፡ ዕልገትሰ ፡
C ንጉሥ ። ወብዙኃን ፡ አርእስተ ፡ ኃያላን ፡ ወድቁ ፡ ወዕልገትሰ ፡
B ንጉሥ ። ወብዙኃን ፡ አርእስተ ፡ ኃያላን ፡ ወድቁ ፡ እልገትሰ ፡
P ንጉሥ ። ወብዙኃን ፡ አርእስተ ፡ ኃያላን ፡ ዕልገትሰ ፡

R ኀበ ፡ ኖፃ ፡ ባሕር ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወተሰምዓ ፡ ድምፀ ፡
C ከመ ፡ ኖፃ ፡ ባሕር ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወተሰምዓ ፡ ድምፀ ፡
B ከመ ፡ ሐፃ ፡ ዘባሕር ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወተሰምዓ ፡ ድምፀ ፡
P ከመ ፡ ኖፃ ፡ ባሕር ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወተሰምዓ ፡ ድምፀ ፡

R ይባቤ ። ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡
C ይባቤ ። ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡
B ይባቤ ። ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡
P ይባቤ ። ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡

R አምላከ ፡ እስራኤል ፡ ዘተሣህለነ ፡ ወገብረ ፡ መድኃኒተ ፡ ለሕዝበ ፡
C አምላከ ፡ እስራኤል ፡ ዘተሣህለነ ፡ ወገብረ ፡ መድኃኒተ ፡ ለሕዝበ ፡
B አምላከ ፡ እስራኤል ፡ ዘተሣህለነ ፡ ወገብረ ፡ መድኃኒተ ፡ ለሕዝበ ፡
P አምላከ ፡ እስራኤል ፡ ዘተሣህለነ ፡ ወገብረ ፡ መድኃኒተ ፡ ለሕዝበ ፡

R ዚአሁ ፤ ምንትዋብኒ ፡ ትቤ ፡ እገኒ ፡ በአፉየ ፡
C ዚአሁ ፤ ምንትዋብኒ ፡ ትቤ ፡ እገኒ ፡ በአፉየ ፡
B ዚአሁ ፤ ምንትዋብኒ ፡ ትቤ ፡ እገኒ ፡ ለከ ፡ እገዚአ ፡ [10] በአፉየ ፡
P ዚአሁ ፤ ምንትዋብኒ ፡ ትቤ ፡ እገኒ ፡ በአፉየ ፡

R ለእግዚአብሔር ፡ ፈድፋደ ፡ ወእሴብሖ ፡ በማዕከለ ፡ ሕዝቡ ፡ እስመ ፡
C ለእግዚአብሔር ፡ ፈድፋደ ፡ ወእሴብሖ ፡ በማዕከለ ፡ ብዙኃ ፡ እስመ ፡
B ለእግዚአብሔር ፡ ፈድፋደ ፡ ወእሴብሖ ፡ በማዕከለ ፡ ብዙኃ ፡ እስመ ፡
P ለእግዚአብሔር ፡ ፈድፋደ ፡ ወእሴብሖ ፡ በማዕከለ ፡ ብዙኃ ፡ እስመ ፡

R ቆመ ፡ በየማነ ፡ ነዳይ ፡ ኢያሱ ። ወወይዘሮ ፡ ምንትዋብኒ ፡
C ቆመ ፡ በየማነ ፡ ኢያሱ ። ወይዘሮ ፡ እንኰየኒ ፡
B ቆመ ፡ በየማነ ፡ ኢያሱ ። ወይዘሮ ፡ አንኪስኒ ፡
P ቆመ ፡ በየማነ ፡ ወይዘሮ ፡ እንኰየስ ፡

R ሃለየት ፡ ወትቤ ፡ ፈረስ ፡ ወዘይቄዓኖ ፡
C ሐለየት ፡ ወትቤ ፡ ይተነከር ፡ እግዚአብሔር ፡ ፈረስ ፡ ወዘይቄዓኖ ፡
B ኃለየት ፡ ወትቤ ፡ ይተነከር ፡ እግዚአብሔር ፡ ወዘይጼዓኖ ፡
P ሐለየት ፡ ወትቤ ፡ ይተነከር ፡ እግዚአብሔር ፡ አፍራሰ ፡ ወመስተፅዕናነ ፡

10 እገኒ ፡ ለከ ፡ እገኒ ፡ ለከ ፡ ወእጼውእ ፡ ስመከ ፡ እገኒ ፡ add. B.

R ተቀትለ ፡ በፈንጣር ፤ ወካህናት ፡ ይቤሉ ፡ ንሴብሖ ፡
C [ተ]ቀትለ ፡ በፈንጠር ፤ ካህናትኒ ፡ ይቤሉ ፡ ንሴብሖ ፡
B [ተ]ቀትለ ፡ በፈንጠር ፤ ካህናትኒ ፡ ይቤሉ ፡ ንሴብሖ ፡
P ዘዘረወ ፡ ወቀተለ ፡ በፈንጦር ፤ ካህናትኒ ፡ ይቤሉ ፡ ንሴብሖ ፡

R ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሕ ፡ ዘተሰብሐ ፤ ዝኵሉ ፡ ዘኮነ ፡ በኃይለ ፡
C ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሕ ፡ ዘተሰብሐ ፤ ዝኵሉ ፡ ዘኮነ ፡ በኃይሉ ፡
B ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሕ ፡ ዘተሰብሐ ፤ ዝኵሉ ፡ ዘኮነ ፡ በኃይሉ ፡
P ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሕ ፡ ዘተሰብሐ ፤

R እግዚአብሔር ፡ ወበጸሎቱ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ።
C ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ።
B ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ።
P

R አምጽእዎ ፡ ለሕዝቅያስ ፡ ዘተመነየ ፡ መንግሥተ ፡ ወአቀምዎ ፡
C ወአምጽዕዎ ፡ ለሕዝበ ፡ ተደሰ ፡ ዘተመነየ ፡ መንግሥተ ፡ ወአቀምዎ ፡
B ወአምጽእዎ ፡ ለሕዝቅያስ ፡ ዘተመነየ ፡ መንግሥተ ፡ ወአቀምዎ ፡
P ወአምጽእዎ ፡ ለሕዝቅያስ ፡ ዘተመነየ ፡ መንግሥተ ፡ ወአቀምዎ ፡

R ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወሐተቶ ፡ በእንተ ፡ ምጽአቱ ፡ ወሰሚያሙ ፡ ነገሮ ፡
C ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወሐተትዎ ፡ ምጽአቱ ፡ ወተሰሚያሙ ፡ ነገሮ ፡
B ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወኃተትዎ ፡ ምጽአቶ ፡ ወተሰሚያሙ ፡ ነገሮ ፡
P ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወሐተትዎ ፡ ምጽአቶ ፡ ወተሰሚያሙ ፡ ነገሮ ፡

R አዛገሮች ፡ ወሊቃውንት ፡ ፈትሁ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍተሐ ፡ ሞት ።
C አዛገሮች ፡ ወሊቃውንቶች ፡ ፈትሐ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍተሐ ፡ ሞት ።
B አዛገሮች ፡ ወሊቃውንት ፡ ፈትሑ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍተሐ ፡ ሞት ።
P አዛገሮች ፡ ወሊቃውንት ፡ ፈትሑ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍተሐ ፡ ሞት ።

R ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ተራኅርኑ ፡ ሎቱ ፡ ወመሀርዎ ፡ ወአግብእዎ ፡
C ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ ተራኅርኑ ፡ ሎቱ ፡ ወመርኅዎ ፡ ወአግብእዎ ፡
B ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ ተራኅርሁ ፡ ሎቱ ፡ ወመሐርዎ ፡ ወአግብእዎ ፡
P ንጉሥሰ ፡ ወንግሥት ፡ ተራኅርኑ ፡ ሎቱ ፡ ወመሀርዎ ፡ ወአግብእዎ ፡

R ኀበ ፡ ዘቀዳሚ ፡ ህላዌሁ ፡ ወኀኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ለዝ ፡
C ኀበ ፡ ቀዳሚ ፡ ህላዌሁ ፡ ዘውእቱ ፡ ወኀኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ለዝ ፡
B ኀበ ፡ ዘቀዳሚ ፡ ህላዌሁ ፡ ዘውእቱ ፡ ወኀኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ለዝ ፡
P ኀበ ፡ ዘቀዳሚ ፡ ህላዊሁ ፡ ዘውእቱ ፡ ወኀኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ ፡

R ወርኅ ፡ በእለተ ፡ ዓርብ ፡ ኀድአ ፡ ወዝህነ ፡
C ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ ኀድአ ፡ ወዝኀነ ፡
B ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ አርብ ፡ ኀድዓ ፡ ወዛኀነ ፡ ኮነ ፡
P በዕለተ ፡ ዓርብ ፡ በወርኃ ፡ ታኅሣሥ ፡ ኀድዓ ፡ ወዝኀነ ፡

R መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ ወተረክበ ፡ ተንሢ ፡ ማሞ ፡ በወገራ ።
C መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ ወተረክ[በ] ፡ ተንሢ ፡ ማሞ ፡ በወገራ ።
B መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ ወተረክበ ፡ ተንሢ ፡ ማሞ ፡ በወገራ ።
P መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ ወተራከበ ፡ ተንሢ ፡ ማሞ ፡ በወገራ ።

R ወአኀዘ ፡ ሱራ ፡ ለወገራ ፡ ወሰሚያ ፡ ባላ[ም]ባራስ ፡
C ወአኀዘ ፡ ሱሬ ፡ ፡ ወሰሚያ ፡ ወፅአ ፡ ባላምባራስ ፡
B ወአኀዘ ፡ ሱሬ ፡ ዘወገራ ፡ ወሰሚያ ፡ ባላንባራስ ፡
P ወአኀዘ ፡ ሠሪ ፡ ዘወገራ ፡ ወሰሚያ ፡ ወጽአ ፡ ባላምባራስ ፡

R አደሩ ፡ ወአፀውያ ፡ ወመጽአ ፡ ወአቀሞ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡
C አደሩ ፡ ወአምጽአ ፡ ወአቀሞ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡
B አደሩ ፡ ወመጽአ ፡ ወቆመ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡
P አደሩ ፡ ወአምጽአ ፡ ወአቀሞ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡

R ወተፈትሐ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍትሐ ፡ ሞት ፤ ወአውጽእዎ ፡
C ወፈትሐ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍትሐ ፡ ሞት ፤ ወአውፅዕዎ ፡
B ወተፈትሐ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍትሐ ፡ ሞት ፤ ወአውጽእዎ ፡
P ወፈትሑ ፡ ላዕሌሁ ፡ ፍትሐ ፡ ሞት ፤ ወአውጽእዎ ፡ መስተራትዓተ ፡

R ከመ ፡ ይስቅልዎ ፡
C ከመ ፡ ይስቅልዎ ፡ መስተራትአነ ፡ ሐራ ፡ ወሰቀልዎ ፡
B ወሰቀልዎ ፡ መስተራትዓን ፡ ወሰቀልዎ ፡
P ሐራ ፡ ከመ ፡ ይቅትልዎ ፡ ወሰቀልዎ ፡

R ምሰለ ፡ ፋሲልለደስ ፡ ወልደ ፡ አብዮ ፡ አግኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ ፡ ለዝ ፡
C ምሰለ ፡ ፋሲል ፡ ወልደ ፡ አብዮ ፡ አግኒ ። ወአመ ፡ ፯ወ፯ ፡ ለዝ ፡
B ምሰለ ፡ ፋሲል ፡ ወልደ ፡ አበዮ ፡ አግኔ ። አመ ፡ ፯ወ፯ ፡ ለዝ ፡
P ምሰለ ፡ ፋሲል ፡ ወልደ ፡ አብዩ ፡ አግኒ ። አመ ፡ ፯ወ፯ ፡ ለዝ ፡

R ወርህ ፡ በዕለተ ፡ ቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡ አዕረፈ ፡ ኵሉ ፡ እምፃማ ፡
C ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ ቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡ አእረፉ ፡ እምኵሉ ፡ ፃማ ፡
B ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ ቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡ አዕረፈ ፡ እምኵሉ ፡ ፃማ ፡
P ወርኅ ፡

R እስመ ፡ ኃልቁ ፡ ዓማፅያን ፡ ወአዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ኵሉ ፡
C እስመ ፡ ኃልቁ ፡ ዓማፅያን ፡ ወአዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ኵሉ ፡
B እስመ ፡ ኃልቁ ፡ ዓማጽያን ፡ ወአዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ኵሉ ፡
P አዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ኵሉ ፡

R ይባእ ፡ ውስተ ፡ ቤቱ ። ወአመ ፡ ፯ወ፱ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
C ይባእ ፡ ውስተ ፡ ቤቱ ። ወአመ ፡ ፯ወ፱ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
B ይባዕ ፡ ውስተ ፡ ቤቱ ። ወአመ ፡ ፯ወ፱ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
P ይባዕ ፡ ውስተ ፡ ቤቱ ። አመ ፡ ፯ወ፱ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡

R ሰኑይ ፡ በዓለ ፡ ልደት ፡ ኀድአ ፡
C ሰኑይ ፡ በዓለ ፡ ልደተ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ኀድአ ፡
B ሰኑይ ፡ በዓለ ፡ ልደተ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኀድዓ ፡
P ሠኑይ ፡ በዓለ ፡ ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኀድዓ ፡

R መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ በበብሔሩ ። ወአመ ፡ ፪ ፡ ለጥር ፡
C መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ በበብሔሩ ። ወአመ ፡ ፪ ፡ ለጥር ፡
B መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ በበብሔሩ ። ወአመ ፡ ፪ ፡ ለጥር ፡
P መንግሥት ፡ ወኮነ ፡ ሰላም ፡ በበብሔሩ ። ወአመ ፡ ሠኑዩ ፡ ለጥር ፡

R በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ተረክቡ ፡ ንግሥት ፡ ወንጉሥ ፡ በሰቅሠቅ ፡
C በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ተራከቡ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ በሰቅሰቅ ፡
B በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ተራከቡ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ በሰቅሰቅ ፡
P በዕለተ ፡ ሐሙስ ፡ ተራከቡ ፡ ንጉሥ ፡ ወንግሥት ፡ በሰቅሠቅ ፡

R ወተሠይሙ ፡ መኳንንት ፡ እለ ፡ ተረክቡ ፡ በፈቃድ ፡ በበሚመቶሙ ፡
C ወተሠይሙ ፡ መኳንንት ፡ እለ ፡ ተረክቡ ፡ በፈቃድ ፡ ሚመቶሙኒ ፡
B ወተሠይሙ ፡ መኳንንት ፡ እለ ፡ ተረክቡ ፡ በፈቃድ ፡ ሲመቶሙኒ ፡
P ወተሠይሙ ፡ መኳንንት ፡ እለ ፡ ተረክቡ ፡ በፈቃድ ፡ ሚመቶሙኒ ፡

R ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ብላታ
C ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡
B ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡ በላቴን ፡ ጌታ ፤
P ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ኤፍሬም ፡

R ወልደ ፡ ልዑል ፡ በቢትወደድነት ፡ ወካልዓን ፡ ከመ ፡
C ወልደ ፡ ልዑል ፡ ብህትወደድነት ፡ ወካልዓን ፡ ከመ ፡
B እራስነት ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ወብህትወደድነት ፡ ካልዓን ፡ ከመ ፡
P ራስ ፡ ወልደ ፡ ልዑል ፡ ብሕትወደድ ፡ ካልዕ ፡ ከመ ፡

R ተውኅበሙ ፡ ተሠይሙ ። ወአመ ፡ ፲ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
C ተውህበሙ ፡ ተሠይሙ ። አመ ፡ ፲ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
B ተውህበሙ ፡ ተሠይሙ ። ወአመ ፡ ፳ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡
P ተውህበሙ ፡ ተሠይሙ ። አመ ፡ ፲ለዝ ፡ ወርኅ ፡ በዕለተ ፡

R ዓርብ ፡ ድራረ ፡ ጥምቀት ፡ ወፅአ ፡ ታቦተ ፡
C ዓርብ ፡ በድራረ ፡ ጥምቀት ፡ ወወፅአ ፡ ታቦተ ፡
B ዓርብ ፡ ኮነ ፡ ድራረ ፡ ጥምቀት ፡ ወወጽአ ፡ ታቦተ ፡
P ድራረ ፡ ዋዜማ ፡ ዘጥምቅት ፡ ወጽአ ፡ ታቦተ ፡

R እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወበድኅሬሁ ፡ ግራዝማች ፡
C እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በድኅሬሁ ፡ ግራዝማች ፡
B እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በድኅሬሁ ፡ ግራዝማች ፡
P እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በድኅሬሁ ፡ ግራዝማች ፡

R ብንያም ፡ ወባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ተመሲሎሙ ፡ መላእክተ ፡
C ብንያም ፡ ወባላምባራስ ፡ ተመሲሎሙ ፡ መላእክተ ፡
B ብንያም ፡ ወባላምባራስ ፡ ተመሲሎሙ ፡
P ብንያም ፡ ወባላምባራስ ፡ አደሩ ፡ ተመሲሎሙ ፡

R ሰማይ ፡ ወኃደሩ ፡ ወስተ ፡ ቃሐ ። ወአመ ፡ ፲ወ፩ ፡ በዓለ ፡ ጥምቀት ፡
C ሰማይ ፡ ወኃደሩ ፡ ወስተ ፡ ቃሐ ። አመ ፡ ፲ወ፩ ፡ ለበዓለ ፡ ጥምቀት ፡
B ሰማይ ፡ ውኃደሩ ፡ ወስተ ፡ ቀሐ ። አመ ፡ ፲ወ፩ ፡ በዓለ ፡ ጥምቀት ፡
P ሰማየ ፡ ወኃደሩ ፡ አመ ፡ ፲ወ፩ ፡ በዓለ ፡ ጥምቀት ፡

R ወረዱ ፡ መኳንንት ፡ ፡ ወፈጸሙ ፡ ሥርዓተ ፡
C ወወረዱ ፡ መኳንንት ፡ ፡ ወፈጸሙ ፡ ሥርዓተ ፡
B
P ወረዱ ፡ መኳንንት ፡ ውስተ ፡ ፈለገ ፡ ቅሐ ፡ ወገብሩ ፡ በዓለ ፡

R ጥምቀት ፤ ለደጃዝማች ፡ ወረኛ ፡ ወአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ አልበሶሙ ፡
C ጥምቀት ፤ ለደጃዝማች ፡ ወረኛኒ ፡ ወአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ አልበስዎሙ ፡
B ለደጃዝማች ፡ ወረኛኒ ፡ ወለአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ አልበስዎሙ ፡
P ጥምቀት ፤ ወረኛ ፡ ወለአዛዥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወአልበሶሙ ፡

R ንጉሥ ፡ ካባ ፡ ላንቃ ፡ ወወሀቦሙ ፡ አምባረ ፡ ወዝናረ ፡
C ረዋተ ፡ ካፖ ፡ ወወሀብዎሙ ፡ አምባረ ፡ ወዝናረ ፡
B ረዋተ ፡ ካፖ ፡ ወወሀብዎሙ ፡ አምባረ ፡ ወዝናረ ፡
P ዋሬተ ፡ ካፖ ፡ ወወሀብዎሙ ፡ አምባረ ፡ ወዝናረ ፡

R ዘወርቅ ፡ ምስለ ፡ አፋ ። ወተፈጸመ ፡ ታሪክ ፡
C ፡ ምስለ ፡ አፋ ። ዘወርቅ ። ወተፈጸመ ፡ ታሪክ ፡
B ፡ ምስለ ፡ አፉ ። ዘወርቅ ። ወተፈጸመ ፡ ታሪክ ፡
P ፡ ምስለ ፡ አፋ ። ዘወርቅ ። ተፈጸመ ፡ ታሪክ ፡ ዘተቃትሎ ፡

R በ፲ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ።
C በ፲ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ።
B በ፲ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ።
P በ፲ ፡ ዓመት ፡ እምዘነግሠ ፡ አያሱ ።

*Übersetzung: Die Geschichte des Königs Iyāsū, insbesondere die Kämpfe in seinem 3. Regierungsjahre*

Kapitel: An diesem Tage kam König Iyāsū zur Herrschaft, am 12. Maskarram[11], der Sohn unseres Königs Bakāffā; sein Thronname war Berhān Sagad. Am 25. Ḫedār[12] kam (auch) Prinzessin Mentewwāb zur Herrschaft, nach dem Willen Gottes — Preis sei Ihm — und nach dem Willen der Würdenträger, der hohen Richter und des Eçagē. Zuvor schon hatte König Bakāffā diese erwählt, weil er sie als Jungfrau fand (P: und sie von schönen Aussehen war) und hatte mit ihr diesen König Iyāsū gezeugt. Dessen Thronname war Berhān Sagad, ihr Thronname aber lautete Berhān Mōgasā. (Der König) verbrachte die Regenzeit, indem er Ämter vergab und entzog (CB: und dienstbereiten Würdenträgern ein Ehrenkleid verlieh), und er verbrachte den Winter in guter Gesundheit. Im 2. Jahre, dem Jahre des Johannes, vergab und entzog er die Ämter von hohen Würdenträgern. Im dritten Jahre seiner Herrschaft, im Jahre des Matthäus, am 24. Ḫedār hatte der Mond (die Farbe von) Blut (C: war am 24. Ḫedār der Monat des Prophetenfastens)[13].

Im Jahre 7225 nach Erschaffung der Welt, im 3. Jahre seiner Regierung, ist nun dieses Geschichtsbuch des Kaisers Iyāsū geschrieben.

Es lebte ein Mann im Lande Gabarmā[14] mit Namen Tanšē Māmmō[15], der Erste der Sünder und der Erbe (CBP: Führer) der Rebellen, der das Reich teilte (= Zwietracht säte), damit sich (die Leute) nicht (dem Könige) unterwürfen, und der das Volk aufwiegelte, denn er sagte ihm: »Gehet nach Hause! Wir haben nichts mit Iyāsū zu schaffen!«

Er ging durch die Städte des Reiches und kam bis zum Berge Waḫnī[16], um einen anderen Mann, den es nach Herrschaft verlangte, herunterzuholen.

11 20.9.1730.

12 2.12.1730.

13 1.12.1732. Der rote Mond gilt als Vorzeichen von Unglück, Kriegen und Weltuntergang; das gleiche Ereignis wird berichtet in den offiziellen Annalen des Iyāsū, Übers. S. 53.

14 Gabarmā ist der Name eines Distrikts im Süden von Goǧǧām, an der Grenze zu Dāmōt; vgl. Pereira, Cronica de Susneyos, III, S. 382. Es ist zugleich ein Personenname, Name einer Familie und eines Stammes; vgl. Béguinot, Cronaca, S. 73, Anm. 2; Annales Iyāsū II, Übers. S. 46.

15 Tanšē Māmmō bekleidete schon unter König Bakāffā hohe Staatsämter, darunter das des Beḥtwadad; vgl. Béguinot, Cronaca, S. 106-109. Unter Iyāsū II. war er Daǧǧāzmāč in Dāmōt, sowie Azzāž von Yebābā. Er gehörte zu der Gruppe amharischer Adliger, die sich gegen den Klan der mit Iyāsū II. herrschenden Kwārā aus Tigrē stellten. Der Name Māmmō soll Rebell bedeuten; er ist damit synonym zu dem ebenfalls häufigen Namen Waraññā. Die äthiopische Namensgebung ist noch nicht untersucht, doch fällt die große Zahl aggressiver, ja beleidigender Namen auf.

16 Waḫnī, ein Bergkloster östlich von Gondar, das Prinzen der Dynastie als Aufenthaltsort angewiesen wurde, um Thronstreitigkeiten zu vermeiden; zuvor hatte Ambā Gešan (bis

Dann kam er auch in die Hauptstadt, und während er das Schloß belagerte, verkündete er in seiner Anmaßung (CBP: mit lauter Stimme) folgendes: »So wie ich auf den Berg (Waḫnī) gekommen bin, genauso werde ich auch in den Königspalast kommen!« Am nächsten Tage riefen der König und die Königin den Abūna und den Eçagē, doch diese ließen sich mit dem Vorwand einer Krankheit entschuldigen. Weiterhin ließen sie Ēlyās[7] rufen, doch dieser sagte: »Ich komme nicht!« Belāttēngētā Walda Le'ūl[18] verschloß die Tore des Žān Takal[19], damit diejenigen, die gekommen waren, ihn nicht mehr verließen, und diejenigen, die davongegangen waren, nicht mehr hineinkämen. Er stärkte den Mut der Soldaten und festigte ihn zum Kampfe. Ēlyās aber und seine Gefolgsleute ließen nicht von ihrem Plane ab, um so das Maß ihrer Rebellion voll zu machen. Die Stellung dieser Rebellen (am Hofe) war folgendermaßen: Ēlyās war Bāšā[20]; Lāftō Gerā Azmāč[21]; Galāwdēwōs Azzāž[22]; Tēwōdrōs Ya-Ṣağ Azzāž[23] (P: Ṭağ

zu seiner Zerstörung durch Grañ) diese Funktion erfüllt. Vgl. Béguinot, Cronaca, S. 56, Anm. 3; T. Tamrat, Church and State, S. 275ff.; Guidi, La prigiona di Waḫnī.

17 Ēlyās war unter König Bakāffā Rās gewesen. Bemerkenswert ist im folgenden die abwartende Haltung der Führer des Klerus, die, vorsichtig taktierend, jede offene Parteinahme in dem Konflikt zu vermeiden suchen.

18 Walda Le'ūl ist der Bruder der Königin Mentewwāb.

19 Žān Takal ist einer der Türme des königlichen Palastes in Gondar (heute Palast des Fasilidas genannt). Zu den Örtlichkeiten, besonders den im folgenden genannten Toren des königlichen Gondar, vgl. Guida, S. 353ff; Guidi, Vocabolario, Sp. 758-762 s.v. Gondar, A. Monti della Corte: I Castelli di Gondar. Die heutigen Namen stimmen nicht mehr alle mit den in den Chroniken aus der Zeit Iyāsūs II. genannten überein; z.T. sind auch Örtlichkeiten nicht mehr erhalten oder stark verändert. Die historische Topographie Gondars und seiner Umgebung, erstellt aufgrund der Chroniken und Nachforschungen an Ort und Stelle, ist ein Desiderat. Als wichtigste Angaben für das folgende: Makkābabyā heißt der von einer Ringmauer umgebene Bezirk der königlichen Palaststadt in Gondar Die darin freien Plätze für Versammlungen etc. werden Ašawā (eig. Sandplatz; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 448) genannt. Drei Tore öffnen sich im Süden auf den Addabābāy (d.h. der große Platz vor der Ringmauer, der als Markt und als Proklamationsplatz diente; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 495): Žān-Takal-Tor, Ṭārāsembā-Tor und Makkābabyā-Tor, nach Guidi, Vocabolario; nur zwei von diesen tauchen in der hier vorliegenden Beschreibung auf, so daß u. U. Ṭārāsembā-Tor mit dem Makkābabyā-Tor identisch ist. An der Südostecke der Ringmauer befindet sich das Tazkārō-Tor, von dem eine »Qasta-Damanā« genannte überdeckte Laube zur außerhalb gelegenen Kirche Takla-Hāymānōt führte (vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 269, und Annales Iyāsū II., Übers. S. 32). Das später noch oft genannte Addanāger-Tor befindet sich etwa in der Mitte der Ostseite der Ringmauer.

20 Aus türk. Bāšā; er ist Kommandant der Gewehrschützen; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 332.

21 Kommandant des linken Heeresflügels, ein Generalsrang; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 610.

22 Neben der Bedeutung »Hausmeier, Hausvorsteher« ist Azzāž auch der Titel der vier (bzw. zwölf) höchsten Richter des Reiches, die z.T. am Hofe, z.T. mit Jurisdiktionsbezirken im Lande ihr Amt ausüben; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 486f.

23 Ṣağ oder Ṭağ ist der äthiopische Honigwein; die ursprüngliche Bedeutung des Amtes also Mundschenk, bzw. der mit der Zubereitung und Lagerung des Weins Beauftragte. Zur damaligen Funktion und zum Rang aller dieser Ämter, die zum größten Teil im Šer'ata

Malkaññā); Walda Gīyōrgīs Bağrōnd. Obwohl sie solche Ämter am Hofe des Königs Iyāsū einnahmen, empörten sich sich gegen ihn und taten ihm Unrecht. Ēlyās und Tanšē Māmmō vereinigten sich und kamen in die Hauptstadt. Ein Herold trat auf mit einer Proklamation und rief den Namen des Rebellen(-königs) aus mit den Worten: »Er ist König!«[24]. Am 13. Taḫšāš, dem Festtag Rūfā'ēls, des Schutzengels des Reiches[25], gab König Iyāsū dem Sāṭō und seinem Sohne Buččō Befehl und sie gingen zu den Mēčča[26] mit dem Auftrag: »Schnell (herbei)! (C: Sag' nicht:) Morgen früh oder heute abend (will ich gehen)! Denn mein Volk hat sich empört«. Weiterhin rief der König Habta Kīrōs und befahl ihm: »Gehe nach Gondar und Goğğām zu Dağğāzmač (C: Waraññā) und sage ihm: »Auf (P: mit deinem ganzen Heere)!« Dieser ging nach Goğğām (BP: zu Dağğāzmāč P: Waraññā und sprach zu ihm: »Auf!«). Alle Krieger und Würdenträger standen je auf ihr Tor verteilt bereit: Im Žān-Takal-Tor Belāttēngētā Ēfrēm, im Ṭārasembā-Tor Bālāmbārās Adarū; im Meša-Tor (?) (B: Abāšā-Tor) Azzāž Feššeḥā; im Eqābēt-Tor Bağrōnd Māmmō; im Abuna-Takla-Hāymānōt-Tor die Lehensleute des Bālāmbārās Adarū; im Saqalā-Warq-Tor die Fußsoldaten (Gāšağāgrē); im Addanāger-Tor Fītaurārī Ēfrēm; im Kēlāč-Tor (B: Kwālōčč-Tor) Dağğāzmāč Arkalēdes; im Ḥaddīs Gemb Kaiser Iyāsū mit seinen Gefährten; im Tazkārō-Tor und im Qastadamanā (C: -Tor) Belāttēngētā Walda Le'ūl mit den Söhnen von Naččōt; im Madab-Tor Qaññāzmāč Šanaya mit Mardāzmāč Walda Le'ūl; im Dabāl-Bēt die Richter. Die Lehenssoldaten und diese Fürsten mit ihren Gefolgsleuten und Dienern und vielen Gewehrschützen bereiteten sich zum Kampfe vor[27]. Das Tābōt, nämlich das Tābōt Ṣeyōn (P: Tābōt von Iyasūs) aus dem Gemğā-Bēt und

Mangešt genannt sind, müßte man das in den Chroniken Berichtete über Amtsinhaber und Amtsausübung chronologisch abgesetzt zusammenfassen; die Etymologien der Namen und die Angaben im Šer'ata Mangešt besagen oft wenig über die tatsächlichen Verhältnisse zu einer gegebenen Zeit.

24 Die ausführliche Fassung nennt hier schon den Namen des Rebellenkönigs, Ḥezqeyās; vgl. Guidi, Due nuovi, S. 388.

25 Samstag, den 20.12.1732. Die Schutzengel des Reiches haben gewechselt, je nach Dynastie und Herkunft der Könige. So waren die aus Schoa stammenden Könige der Familie Meneliks II. an den Erzengel Rāgū'ēl gebunden.

26 Zwei Angehörige des militärisch wichtigen Galla-Stammes der Mēčča; vgl. Guidi, Due nuovi, S. 389; Annales Iyāsū II, Text S. 69, Übers. S. 74.

27 Zu den Toren vgl. Anm. 9. Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, allgemeine Bezeichnungen wie »Addarāš« = Palast, Audienzzimmer, »Makkābabyā« = Umzäunung etc. von Eigennamen zu trennen. Vgl. auch Monti della Corte, Castelli, S. 20 Anm. Die im Palast versammelten Fürsten sind fast alle Angehörige der Kwārā-Sippe und nahe Verwandte des Königshauses; ihr wachsender Einfluß im Staate hatte ja zur Unzufriedenheit und schließlich zur Rebellion des amharischen Adels geführt. (Vgl. Bartnicki, Geschichte Äthiopiens, Bd. 1. S. 197-200). Bālāmbārās Adarū ist Neffe der Königinmutter Enkōyē, Azzāž Sanyē ist Gemahl der Enkōyē, Dağğāzmāč Arkalēdes ist der Bruder der Enkōyē.

das Tābōt von Abūna Takla Hāymānōt, die Stütze des Reiches, und das Tābōt des hl. Gīyōrgīs mit ihren Priestern und Kaplänen, diese alle waren beim König und der Königin.

Am 24. Taḫšāš, einem Sonntag[28], begann Bālāmbārās Adarū die Mauer zu befestigen, die eingestürzt war. Belāttēngētā Walda Le'ūl gab einen guten Rat: »Wir wollen Nischen in jedes Tor (C: und jeden Teil der Mauer) hauen, die für die Gewehre (als Schießscharten) dienen sollen!« Und man hieb die Nischen aus. Am folgenden Montag brachte man Nahrung und Wasser herbei; auch der König und die Königin brachten die Nahrungsvorräte des Qaḥa[29] und gaben sie den Kriegern. Man schnitt die Äste der Sykomore neben dem Addabābāy ab, damit die Feinde dadurch nicht (C: am Mittag und) im Kampfe Schatten fänden[30]. Das tat man und riß auch die Türhäuser[31] (?) nieder, die sich in der Mauer befanden. Das tat man und bereitete sich auf den Kampf vor. Der König und die Königin verstärkten ihre Bittgebete zur gegebenen Zeit; Mentewwāb legte Trauerkleider an und warf sich vor ihrem Schöpfer nieder (mit dem Gelübde), weder Speise noch Trank zu kosten, bis sie den (glücklichen) Ausgang der Sache sähe.

Die Rebellen brachten vom Waḫnī ihren König Ḥezqeyās und kamen mit viel Heervolk und Überheblichkeit. Die Leute des Malkañña Māmmō gingen zum Qaḥa hinunter und zerbrachen das Tor am Qaḥa und warfen die Bewässerungskanäle am (Schlosse) Mankīt zu[32]. Da kamen die Rebellen auf der Straße des Königs und kamen (in das Quartier) des Qaḥa. Gondar war im Aufruhr.

Am 17. Taḫšāš, Mittwoch, kamen die Fürsten und Prinzen und das ganze Volk herunter und hoben ihre Hände hoch (zur Begrüßung). Der König der Rebellen verließ Qaḥa durch (den Weg über) die Kirche des hl. Gabre'ēl, denn er fürchtete (C: Gewehrfeuer) aus dem Makkābabyā[33]. Es empfingen ihn die Priester des Ēwōṣṭātēwōs-Ordens mit Gesang und ihr Vorsteher Tādēwōs (C: Tēwōdōṭōs; P: Yōdāṭōs) stand unter ihnen, Sistrum und Lanze in der Hand. Die Rebellen gingen in der Menge in den Qastadamanā und in das Tazkārō-Tor. Dort traf Belāttēngētā Walda Le'ūl mit ihnen zusammen und besiegte sie. Diejenigen, die in den Addanāger gingen, (CB: besiegten) die Leute des Bālāmbārās Adarū, die jeder in sein

28 Es handelt sich um Sonntag den 14. Taḫšāš = 21.12.1732; R+P haben falsch den 24. Taḫšāš.

29 Qaḥa, ein Viertel im Norden von Gondar, benannt nach dem dort vorbeifließenden Bache; vgl. Guida, S. 358.

30 Sykomoren stehen noch heute auf diesem Platz.

31 Türhäuser = »abyāta dēdē«. Guidi, Due nuovi, S. 392 hat: »la casa di Dandē«.

32 Mankīt, eine Schloßanlage, erbaut von Iyāsū II. am Qaḥa; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 759, und Rüppell, Reise, II, S. 118.

33 Der Rebell nahm also einen Umweg im Westen durch Gondar.

Tor gingen [CBP: und man kämpfte miteinander und alle (Rebellen) in den verschiedenen Toren (zogen) mit Schande (ab)].

Prinzessin Enkōyē gab die Gewohnheit der Frauen auf und gürtete sich mit Waffen und festigte und stärkte ihren Mut (CBP: den Mut der Jugend)[34].

Am 18. dieses Monats beratschlagten die Rebellen mit ihrem König, wie man den König und die Königin von Nahrung und Wasser abschneiden könne, und sie verschlimmerten (so) die Not. Am Freitag den 19. tobte der Kampf und die Arme (der Krieger) erlahmten in den verschiedenen Toren, besonders aber im Tazkārō-Tor. Sie rissen den Gang des Qastadamanā ein, und die starken Krieger des Belāttēngētā Walda Le'ūl verstärkten den Kampf. Am 20. dieses Monats tobte der Kampf in den verschiedenen Toren, besonders aber im Addanāger und im Tazkārō-Tor; der Durst lastete sehr auf denen, die sich im Ašāwā und Makkābabyā befanden, doch Walda Le'ūl und Bālāmbārās Adarū ließen für Krieger und Fürsten im Ašāwā Speise zubereiten[35]. Die Rebellen Tanšē Māmmō und Ēlyās aber verloren in wachsendem Übermut mit ihrem König jedes Maß und ließen immer mehr Spottlieder singen mit den Sängerinnen Eṣṭīfānā und Wayawaya[36]; auch gab es andere Sängerinnen, die riefen: »Du bist ein Mann! Und du bist ein Mann! Jetzt ist dort niemand! Greift den Gemb (den Palast) an!« So stand es um sie; König und Königin aber erhoben ihre Augen und streckten ihre Hände zu Gott aus, ihrem Herrn, während sie (das Bild) Kwer'ata Re's trugen[37]. In den verschiedenen Toren klagten die Leute vor Hunger und Durst.

Am 21. dieses Monats, einem Sonntag[38], kamen die Rebellen heran, um den Žān Takal anzuzünden (C: an den verschiedenen Toren), doch bekamen sie Furcht, da die Bleikugeln auf sie niederregneten.

Der Kampf tobte an den verschiedenen Toren, besonders aber am Tazkārō-Tor und beim Addanāger. Am Abend dieses Tages verbrannte (CBP: der Addarāš), wo sich die Könige einzufinden pflegten zur Vergabe und Entzug, zur Erhöhung und Erniedrigung (in Ämtern und Würden). Die Trauer und das Wehklagen darüber war groß, und in dieser Nacht verbrannten sie auch die Kirche des hl. Rūfā'ēl, die König Bakāffā errichtet hatte, und rissen ihren Baɯ nieder.

34 Die Mutter der Mentewwāb; heute ist noch ein Tor im Westen des königlichen Palastbezirks nach ihr benannt.

35 18. Taḫšāš = Donnerstag, 25.12.1732; sowie die beiden folgenden Tage.

36 Die Namen der Sängerinnen (?) so auch bei Guidi, Due nuovi, S. 398 u. Anm. 2; oder sollte es sich um zwei Örtlichkeiten in Gondar handeln?

37 Eigentlich: das Schlagen des Hauptes; ein Ecce-homo-Bild, das den König ständig begleitete. Es befindet sich heute in Gondar.

38 Sonntag, den 28.12.1732.

Am 23. dieses Monats[39] tobte der Kampf in den verschiedenen Toren, besonders aber im Tazkārō-Tor und beim Addanāger. Die starken Krieger kämpften tüchtig, König und Königin aber riefen Gabra Gīyōrgīs und schickten ihn zu Dağğāzmāč Waraññā. Dieser traf in Ferqābar mit einem Mann von den Ğāwī zusammen, so hoch wie eine Zeder und so stark wie der wilde Ölbaum[40]. Er (Gabra Gīyōrgīs) sprach zu ihm: »Komme eilends und laß ein Zeichen (P: deines Kommens) sehen!« Am Abend dieses Tages rückten die Fußsoldaten mit großer respektgebietender (Macht) aus und schöpften Wasser[41].

Am 23. dieses Monats, Dienstag[42], tobte der Kampf in den verschiedenen Toren, besonders aber am Tazkārō-Tor und beim Addanāger. Alle Leute der Stadt und die Tiere klagten, denn sie hatten kein Wasser und (auch) nichts anderes zu trinken. An jenem Tage kamen die Priester mit dem Abūna und dem Eçagē zusammen, sowie dem ʿAqābē Sāʿat und machten gemeinsame Sache mit den Rebellen (C: und kämpften; P: um zu beratschlagen, wie man Frieden mit den Rebellen schließen könne; doch war ihnen dies nicht möglich). Am Abend dieses Tages ließ (das anrückende Heer) Zeichen auf den Bergen von Ṣaddā aufsteigen, und Späher auf dem Balkon (des Schlosses) sahen sie und wußten, daß die Mēççā und die Ğāwī aus der Ferne mit dem Azzāž Gīyōrgīs und dem Dağğāzmāč Waraññā anrückten[43]. Das ganze Heer (des Königs) freute sich und verstärkte den Kampf. Alle Krieger verstärkten den Kampf, die Fußsoldaten rückten aus und plünderten den Palast der Rebellen; sie rückten aus mit Macht, die Rebellen aber gerieten in Furcht und wichen mit ihrem König in (das Quartier) des Qaḥa zurück.

Am 24. dieses Monats, dem Feste des Abūna Takla Hāymānōt[44], in dessen Hand die Führung des Reiches liegt, machten sich die Rebellen auf und wichen bis Fanṭar zurück (P: zum Fanṭar-Tor zurück.) Dağğāzmāč

39 P+ Guidi, Due nuovi, hat besser: 22. Taḫšāš = 29.12.1732.

40 Ferqābar ist ein Ort nahe am Ṭānā-See in nordöstlicher Richtung; 12,12 N, 37,39 W; es liegt also auf der Marschroute der Ğāwī und Mēççā unter Azzāž Gīyōrgīs und Dağğāzmāč Waraññā, die aus Goğğām auf Gondar marschieren (vgl. Elementi, S. 120). Der Vergleich mit der Stärke des wilden Ölbaums ist gut gewählt; dies kann bestätigen, wer diese Pflanze auch nur als kleinen Busch einmal aus einem bebauten Felde reißen mußte!

41 Gondar hat in dem Bezirk seiner Mauern keine Quelle. Diesen strategischen Nachteil der Festung hatte schon Rüppell auf seinem Besuche dort gleich erkannt.

42 30.12.1732. Man beachte die Rolle des Klerus, der sich in einem unglücklichen Moment für die Rebellen entschied, und wie dies die Schreiber der verschiedenen Hss. zu verbergen suchen.

43 Das Zeichen der Ankunft waren die Rauchwolken der brennenden Stadt Ṣaddā, die das Heer beim Anmarsch auf Gondar angezündet hatte!

44 Mittwoch, 31.12.1732. Fanṭar, eine sonst nicht bekannte Örtlichkeit bei Gondar. Zwischen ihr und Gondar liegt Abōrā.

Waraññā rückte an, brüllend wie ein Löwe, und es kamen die kräftigen Ǧāwī und Azzāž Gīyōrgīs mit den Mēčča. Daǧǧāzmāč Waraññā und Azzāž Gīyōrgīs standen inmitten der Ǧāwī und Mēčča, sie rückten aus und stellten (das Heer) rechts und links auf und stellten es bereit für den Fußkampf. (B: Tānāččō und Elyas waren wie ...)[45].

Und so war ihre Kampfordnung. Sie kamen zum Kampfe näher und die Ǧāwī und Mēčča trafen auf die Rebellen in Fanṭar; sie waren für sie wie das Feuer, das das (dürre) Rohr verschlingt. Als die Rebellen sie sahen, erschraken sie und fürchteten sich; dann wandte sich der Feind (zur Flucht) und verschwand wie Nebel. Es war ein großer Sieg, wie es ihn seit Erschaffung der Welt noch nicht gegeben hatte und wie es ihn nachher nicht mehr geben wird. Die Rebellen ließen dann ihren König im Stich, und Blut wurde vergossen wie Wasser und die Leiber (der Gefallenen) lagen wie Blätter (am Boden). Ēlyās, der aus Gwārā (P: Qwārā), ergriff den König der Rebellen (C: auf der Flucht; B: da diese ihn verlassen hatten und flohen) und Amadē Sambū, der Gefolgsmann des Azzāž Gīyōrgīs, mit der Siegestrophäe in der Hand und der Lanze getränkt mit dem Blut des Feindes, lief zum König und der Königin, um die gute Nachricht zu übermitteln[46]. Er kam zum Addabābāy und rief: »Öffnet mir die Tore des Palastes, damit ich hineingehe und mich vor Iyāsū niederwerfe!« Fītaurārī Ēfrēm kam herbei und öffnete ihnen. Sie gingen (CBP: er ging) zum König und der Königin und erzählte ihnen alles, was vorgefallen war. Da war große Freude im ganzen Palaste zu hören, und die ganze Stadt erhob ihre Stimme (in Freude). Die Thronwachen ließen die Stimme der großen Trommel schallen und nahmen die Standarte. Daǧǧāzmāč Waraññā rückte mit Azzāž Gīyōrgīs heran und kam zum König und der Königin. Sie brachten den Rebellenkönig als Beutegabe und stellten ihn vor ihren Herrn, den König. Viele Häupter von starken Kriegern fielen (als Trophäe) und die Siegestrophäen waren so zahlreich wie der Sand des Meeres. Es herrschte große Freude und man hörte Jubelgeschrei. Der König Iyāsū sprach: »Gesegnet sei der Herr, der Gott Israels, der Gnade erwiesen und sein Volk errettet hat«. Mentewwāb sagte: »In Demut preise ich Dich, o Herr, ich preise Dich, ich preise Dich und rufe Deinen Namen; ich preise den Herrn durch meinen Mund über die Maßen und lobpreise ihn in der Menge! Denn er stand zur Rechten des niedrigen Iyāsū«. Die Prinzessin Enkōyē sang: »Bewundernswürdig ist der Herr! Pferd und Reiter wurden bei Fanṭar besiegt!«

45 Es folgt ein unklares Wort »Waf« = Vogel? auch Guidi, Due nuovi, S. 401, Anm. 2, wußte die Stelle nicht zu deuten.

46 Die Siegestrophäe ist das Geschlechtsteil des getöteten Feindes, äth. »'elgat«; vgl. Dillmann, Lexicon, Sp. 955.

Die Priester sprachen: »Wir loben den Herrn, den Preiswürdigen, der gepriesen ist!«

Dies alles, was geschehen ist, wurde bewirkt durch die Macht des Herrn und das Gebet zu Abūna Takla Hāymānōt«.

Dann brachte man Hezqeyās, der die Herrschaft begehrt hatte, und stellte ihn vor den König, der ihn nach den Gründen seines Kommens befragte. Nach Anhörung seines Falles sprachen die Azzāžōč und die Hofrichter über ihn das Todesurteil. König und Königin aber hatten Mitleid mit ihm und erbarmten sich seiner und ließen ihn zu seinem früheren Aufenthaltsort, Waḫnī, bringen.

Am 26. dieses Monats (P: im Monat Taḫšāš)[47] herrschten Ruhe und Frieden im Reich. Tanšē Māmmō wurde in Waggarā gefunden, und Surē ergriff ihn in Waggarā. Auf die Nachricht davon ging Bālāmbārās Adarū hin, holte ihn heraus, brachte ihn (nach Gondar) und stellte ihn vor den König. Dann wurde das Todesurteil über ihn verhängt, und die Scharfrichter führten ihn hinaus und steinigten ihn mit Fāsil, dem Sohne von Abyō Agnī.

Am 27. dieses Monats, einem Samstag, ruhte jedermann von der Mühe aus, denn die Rebellen waren vernichtet. Der König befahl, jedermann solle nach Hause gehen.

Am 29. dieses Monats, dem Montag, dem Feste der Geburt unseres Herrn Jesus Christus, fand das Reich Ruhe und es herrschte Frieden in jedem Lande.

Am 2. Ter, dem Donnerstag, fanden sich König und Königin am Saqsaq ein und setzten die Fürsten, die im Gehorsam gefunden worden waren, in ihre jeweiligen Ämter ein, und zwar den Belāttēngētā Ēfrēm als Belāttēngētā (B: als Rās) und Walda Le'ūl als Beḥtwadad; die übrigen wurden in die Ämter (wieder) eingesetzt, die ihnen schon verliehen waren[48].

Am 10. dieses Monats, Freitag, dem Vorabend des Ṭemqat-Festes, wurde das Tābōt unseres Herrn Jesus Christus hinausgetragen, und dahinter (marschierten) Gerāzmāč Benyām und Bālāmbārās Adarū, die himmlischen Engeln glichen, und blieben (im Quartier) des Qaḥa.

Am 11., dem Ṭemqatfest, stiegen die Fürsten (P: in den Qaḥa) und vollzogen die Zeremonie des Ṭemqatfestes. Der König bekleidete Dağğāzmāč

47 2.1.1733. Scharfrichter = »mastarāt'āna ḥarā« vgl. Dillmann, Lexicon, Sp. 291f.; Guidi, Due nuovi, S. 405, Anm. 2.

48 27. Taḫšāš = Samstag, 3.1.1733; 29. Taḫšāš = Montag, 5.1.1733 (im julianischen Datum entspricht es dem Datum unseres Weihnachtsfestes; vgl. Hammerschmidt, Äthiopien, S. 33); 2. Ṭer = 8.1.1733, Donnerstag. Der Saqsaq ist eine durchbrochene Wand aus Holz o.ä., hinter der König und Königin, den Blicken der Anwesenden verborgen, aber selbst mit Blick auf die Versammlung, die Audienz abhalten; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 166.

Waraññā und Azzāž Gīyōrgīs mit der Rawāta Kāppā (R : Kāppā Lanqā) und gab ihnen (als Zeichen der Anerkennung) ein Armband und einen Gürtel mit einer Schnalle aus Gold[49].

Vollendet ist die Geschichte von dem Kampfe im dritten Jahre des Königs Iyasu.

*Verzeichnis der benutzten Literatur*

Africa Orientale Italiana. Guida d'Italia della consociazione turistica italiana. Milano, 1938. Zit. : Guida.

Bartnicki, Andrzej und Joanna Mantel-Niećko : Geschichte Äthiopiens. 1.2. Berlin, 1978.

Annales regum Iyāsū II et Iyo'as. Ed. et interpr. est I. Guidi. Paris, (usw.), 1910-12. (= CSCO. Script. aeth. ser. 2. tom. 6.) Zit. : Annales Iyasu II.

Annales Iohannis I, Iyasu I, Bakaffa. Ed. et interpr. est I. Guidi. Paris (usw.), 1903. (= CSCO. Script. aeth. ser. 2. tom. 5.) Zit. : Annales Iyāsū I, Annales Bakāffā.

Basset, René : Études sur l'histoire d'Éthiopie. in : Journal Asiatique sér. 8. tom. 17. 1881. S. 315-434; tom. 18. 1881. S. 285-389. Separat-Abdruck : Paris, 1882.

Béguinot, Francesco : La cronaca abbreviata d'Abissinia. Roma, 1901.

Bolotov, V. V. : Zametki k kratkoj efiopskoj kronike. St. Peterburg, 1910. (= Pamjatniki efiopskoj pismennosti. 9.) Sep.-Abdruck aus Vizantiskij Vemennik. vol. 17. 1910. S. 247-270. (Im Anhang die Edition einer Fortsetzung der KC von Turaev).

Budge, E. A. W. : A history of Ethiopia. Nubia and Abyssina. 1.2. London, 1928.

Caquot, André : Les chroniques abrégées d'Éthiopie. in : Annales d'Éthiopie. 2. 1956/57. 187-192. Zit. : Caquot, chroniques.

Cerulli, Enrico : I manoscritti etiopici della Bibliothèque Royale di Bruxelles. in : Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei vol. 9. 1954. S. 516-521.

Conti Rossini, Carlo : Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia. in : Atti del primo congresso geografico Italiano. Genova, 1892. vol. 2. parte 1. S. 387-439.

Conti Rossini, Carlo : Tabelle comparative del calendario etiopico col calendario romano. Roma, 1948.

Dillmann, August : Lexicon linguae aethiopicae. Leipzig, 1865.

Elementi per la toponomastica etiopica. A cura di A. Bombaci (u.a.). Napoli, 1937.

Euringer, Sebastian : Die Geschichte von Nargâ. in : ZSem. 9. 1935. 281-311; 10. 1936. 105-162.

Foti, C. : La cronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhān di Gondar. in : Rassegna di studi etiopici 1. 1941. S. 87-123.

Gazetteer. Ethiopia, Eritrea and the Somalilands. Washington, 1960.

49 17.1.1733 Ṭemqatfest = 6. Januar julianischen Datums; das Fest entspricht unserem Epiphaniefest; vgl. Hammerschmidt, S. 33 u. 134. Die Kāppā (entspricht in etwa dem Pluviale) wird von Adligen und Priestern als Abzeichen ihrer Würde getragen, und in besonderer Ausführung vom König als Ehrung verliehen. »rāwāt« ist eine Kapuze, die auf dem Rücken über der Kāppā getragen wird; Kāppā Lānqā oder Lānqā ist ein besonderer Überwurf über dieser Kāppā. Vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 33; 131; 552; Hammerschmidt, Äthiopien, S. 129f., mit weiteren Literaturangaben.

Goldschmidt, Lazarus: Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main. Berlin, 1897.

Guidi, Ignazio: Due nuovi manoscritti della »cronaca abbreviata« di Abissinia. In: RRAL. ser. 6. vol. 2. 1926. S. 357-421.

Guidi, Ignazio: La prigiona di Waḫnī. = Contributi alla storia letteraria di Abissinia. 3. in: RRAL, ser. 5. vol. 31. 1922/23. S. 93-94.

Guidi, Ignazio: Il Šer'ata Mangešt. = Contributi alla storia letteraria di Abissinia. 1. in: RRAL. ser. 5. vol. 31. 1922/23. S. 65-89.

Guidi, Ignazio: Storia della letteratura etiopica. Roma, 1932.

Guidi, Ignazio: Vocabolario amarico-italiano. Roma, 1901. Nachdr., 1953.

Hammerschmidt, Ernst: Äthiopien. Wiesbaden, 1967.

Huntingford, G. W. B.: Indices to five Ethiopian chronicles. in: AION. N.S. 29. 1969. S. 281-316.

Monti della Corte, Alessandro: I Castelli di Gondar. Roma, 1938.

Perruchon, Jules: Notes pour l'histoire d'Éthiopie. 1-15. in: Rev. sém. d'epigr. et d'histoire ancienne. voll. 1.1893 - 9.1901.

Rüppell, Eduard: Reise in Abyssinien. vol. 1.2. Frankfurt am Main, 1838-40.

Strelcyn, Stefan: Catalogue des manuscrits éthiopiens de L'Accademia Nazionale dei Lincei. Fonds Conti Rossini ... Roma, 1976.

Tamrat, Tadesse: Church and State in Ethiopia. London, 1972.

Varenbergh, Joseph: Studien zur äthiopischen Reichsordnung (Šer'ata Mangešt). Phil. Diss. Straßburg, 1915. (auch in ZA. 30.1915/16.1-46.

MICHEL VAN ESBROECK

# L'homélie d'Eustathe d'Antioche en géorgien (CPG 3394)

Lorsque F. Cavallera publia l'homélie grecque d'Eustathe d'Antioche sur Lazare, Marthe et Marie, il se fia à l'attribution explicite du ms. grec unique de Leiden. Toutefois, dans une note, il admettait déjà des interpolations pour certains passages doctrinaux[1]. L. Saltet répondit par un relevé des expressions doctrinales anachroniques dans un échange polémique d'où l'authenticité de l'homélie sortit définitivement ébranlée[2]. Indépendamment, Ad. Jülicher avait de son côté observé le caractère post-chalcédonien de la doctrine et les bizarreries d'un style recherché[3]. De son côté, F. Zöpfl traduisit l'homélie en allemand et en dégagea le plan, tout en promettant une démonstration de l'inauthenticité, compte tenu de l'élimination des passages réputés interpolés[4]. R. V. Sellers pour sa part s'attache à dénier toute valeur à l'argument théologique principal de F. Cavallera : la parenté entre le fragment 13 (Spanneut 7) *de stelographia* et les passages sur le corps du Christ identifié au temple[5]. Toutefois cette démonstration pourrait elle aussi se situer dans des passages interpolés. Il n'en fallait pas tant pour que tous les ouvrages de base et M. Spanneut relèguent définitivement l'homélie parmi les *spuria* incurables[6].

Personne jusqu'ici n'a tenté de confronter le texte grec à la version géorgienne, puisée dans un ms. du X^e^ siècle, le codex athonite d'Iviron n° 11[7]. Une première lecture rapide nous avait déjà permis de constater

1 F. CAVALLERA, S. Eustathii episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica nunc primum e codice gronoviano edita... Paris 1905, p. 26-51 et note restrictive p. 51.

2 L. SALTET, Le schisme d'Antioche au IV^e^ siècle, dans Bulletin de littérature ecclésiastique, t. 8 (1906), p. 120-125. Id., Une prétendue homélie d'Eustathe, Ibid., p. 212-223.

3 Ad. JUELICHER, in ThLZ, t. 21 (1906), col. 682-85.

4 F. ZOEPFL, Die pseudo-eustathianische Homilie über Jo. 12,1-8. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Predigt, in Theologisch-praktische Monatsschrift, t. 27 (1916), p. 11-23. La note 5 promet une démonstration complète qui, à ma connaissance, n'a pas paru.

5 R. V. SELLERS, Eustathius of Antioch and his Place in Early History of Christian Doctrine, Cambridge 1928, p. 62-66.

6 M. SPANNEUT, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, Lille 1948, p. 86.

7 M. van ESBROECK, Les plus anciens homéliaires géorgiens, Louvain-la-Neuve 1975, p. 76.

que tous les passages supposés interpolés par F. Cavallera sont absents ou substantiellement modifiés dans un sens plus primitif à l'intérieur du texte géorgien. L. Saltet lui-même avait écrit : «Un seul espoir de sauvetage reste : c'est de montrer que les passages indiqués sont des interpolations»[8]. Aussi avons-nous déjà avancé l'hypothèse de l'authenticité de l'homélie eustathienne[9]. Celle-ci, déjà enregistrée dans la Clavis sous le n° 3394[10], doit s'accomoder de bien des nuances qui touchent à la nature fluctuante de la transmission de l'homilétique la plus ancienne, rarement recopiée fidèlement à travers les siècles de controverses. Plus que toute autre, l'homélie d'Eustathe, avec ses excursus christologiques, devait tenter les controversistes de la deuxième moitié du V^e^ siècle.

La première hypothèse et la plus naturelle est que la traduction géorgienne a été faite sur un texte grec attribué à Eustathe d'Antioche, dépourvu des quelques développements doctrinaux incriminés dans l'homélie grecque. Ce modèle moins ampoulé et plus direct justifie pleinement l'attribution si rare à Eustathe d'Antioche. Tombé entre les mains des partisans de Pierre le Foulon, ce modèle grec aurait été retouché en introduisant l'Un de la Trinité à point nommé, et en insistant sur l'unité de nature du Christ Dieu et homme. Mais la traduction géorgienne se serait faite sur un modèle non retouché. C'est cette homélie-là dont nous donnons ci-dessous le plan, le texte et la traduction.

L'hypothèse inverse est suggérée par les censures incontestables qui interviennent dans d'autres homélies du même recueil, pour tous les passages qui touchent à des expressions monophysites[11]. Le modèle grec du traducteur géorgien serait alors un texte épuré selon les besoins de l'orthodoxie, ou bien même pour les besoins de la politique doctrinale pacifiste de l'*Henotikon* de Zénon, qui a laissé des traces dans les vieilles traductions géorgiennes du même type[12]. On serait alors en droit de reprendre l'hypothèse de L. Saltet, d'un faux attribué à Eustathe pour revêtir du prestige catholique une doctrine orthodoxe, répondant à des falsificateurs antérieurs qui se seraient prévalu du même patronage[13]. Outre que, dans ce cas, les intentions du falsificateur et le milieu d'où il est issu ne paraissent guère aisés à déterminer, il reste que des additions de Pierre le Foulon restent probables, celles-ci ayant pu ensuite subir la censure dans le modèle de la traduction géorgienne. Cette hypothèse, plus compliquée, doit être envisagée.

8 L. Saltet, op. cit., p. 219-220.
9 *Les plus anciens homéliaires*, p. 285-287.
10 M. Geerard, Clavis patrum graecorum, t. 2 (Turnhout 1974), p. 253.
11 Un bel exemple dans l'homélie de Titus de Bostra, cf. OrChrP, t. 47 (1981), p. 263-264.
12 *Les plus anciens homéliaires*, p. 292-296.
13 L. Saltet, art. cit., p. 214.

Dans la comparaison des deux états du texte, il y a des arguments en faveur de chaque hypothèse. Ni l'une ni l'autre ne permet d'accéder avec sérénité au texte primitif. Les accidents de transmission sont nombreux de part et d'autre. Cependant, l'incertitude même de la tradition manuscrite redonne à l'attribution explicite toute sa valeur. En face de l'homélie géorgienne telle qu'elle nous est parvenue, aucune objection contre l'authenticité ne peut être invoquée.

Même en ce qui concerne le style alambiqué de l'homélie grecque, le genre littéraire propre à un panégyrique — la seule œuvre de ce type parmi les fragments eustathiens tirés de commentaires ou de traités —, autorise à y trouver un style différent et original. Le plan de la pièce géorgienne montre avant tout qu'il s'agit d'un panégyrique, et non d'une homélie christologique. Les passages devenus typiquement doctrinaux en grec se rencontrent là où l'orateur s'empresse de revenir à son sujet (7 fin et 16 début).

La plan de l'homélie répond au commentaire de Jn 12,1-8 (1)[14]. L'idée de base est celle d'un panégyrique classique : comment célébrer le dernier banquet du Christ. Normalement, on attendrait l'énumération épique de tous les personnages présents (2); ici un seul nom : Lazare (3), parce que le banquet est d'abord spirituel : les gens sont venus pour croire grâce à Lazare ressuscité (5-7). Le banquet est spirituel par la démonstration de la résurrection à travers Lazare (8-10) ainsi que par la confession de Marthe et le geste de Marie (11-15). Face à l'incrédulité des Juifs, l'éloge de la foi des trois frères et sœurs — démarche essentielle à la célébration du banquet — les place par *synkrisis* au dessus de toutes les figures de l'Ancien Testament (16-26). L'application à l'auditoire, invité à s'associer aux couronnes qui leur sont réservées, constitue l'exorde homilétique naturel (27-29).

Dans ce plan, les trois passages les plus christologiques se situent à la fin des excursus avant la reprise du sujet (7, 15 et 26). Au par. 5, l'annonce du renouvellement du Saint-Esprit introduit, sans nommer la pentecôte, tout naturellement le commentaire par le *feu* répandu sur la terre; l'équivalent grec parle à cet endroit de la consubstantialité de l'Esprit-Saint, rendant le passage au feu tout à fait incompréhensible. Les par. 13-15 développent la valeur de la confession de Marthe par la mise en parallèle avec celles de Pierre et Jean. Puis la pointe de l'excursus est l'onction, le nom de l'Oint, le Christ, non comme homme mais comme Dieu. Rien n'y dépasse la problématique des années 300-330.

La théologie de l'onction — un des points les plus typiques de l'homélie — voit dans le geste de Marie un accomplissement conscient et donc significatif

14 Ceci a été bien vu par F. Zoepfl, art. cit., p. 11. Le plan de Zoepfl est naturellement différent : témoignages christologiques de Lazare (2-10), Marthe (11-16) et Marie (17-26). Introduction et conclusion (1 et 27-28).

de l'onction de Bethel par Jacob (par. 19 et 26). Le sacrifice a lieu entre la divinité qui habite le temple vrai, le corps du Christ, et le geste spirituel conscient de Marie inspirée par l'Esprit : c'est ici qu'intervient la seule mention de la Trinité, au par. 26, comme antitype de la scène d'Abraham et des trois anges. De tous les passages grecs, le par. 26 est le seul a garder en géorgien quelques uns des adverbes qui ont entraîné la disqualification de l'homélie. Ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀσυγχύτως et ἀμεταβλήτως semblent avoir figuré dans le modèle grec de la traduction géorgienne; mais ces adverbes n'y qualifient nulle part, ni la nature divine du Christ, ni l'union dans le Christ de Dieu et de l'homme.

A cet égard le par. 16 est particulièrement éclairant : les expressions qui, en grec, servent à désigner la Trinité — fil incassable, etc. —, qualifient ici l'unité du témoignage des trois frères et sœurs. Il nous paraît inconcevable qu'un remanieur ait éliminé ici la Trinité au profit du triple témoignage de Lazare, Marthe et Marie.

Très curieuse est par ailleurs la création d'une quasi-citation de l'Écriture à partir d'une phrase qui, en grec, ne paraît pas avoir cette portée : 2 Tim. 4,8 ou Sap. 5,16 paraît sous-jacent au par. 28, certainement dans l'idée du traducteur géorgien qui reprend les mêmes expressions au début du par. 29. Cette constatation incline plutôt à l'hypothèse d'un remaniement profond du modèle grec.

Quelle que soit la portée difficilement mesurable des arguments en faveur d'un remaniement d'un modèle original conforme au grec, les constatations inverses ne manquent pas. L'ensemble de l'homélie géorgienne s'adresse à des adversaires qui sont éloignés de toute problématique raffinée : les opposants à la résurrection (7), la pluralité des hommes Christs (14) ou des anges (15), l'assimilation des adversaires aux archétypes juifs (16), le littéralisme agnostique (25).

Quelques rares indices permettent de supposer une traduction géorgienne de la couche la plus ancienne. Non seulement le ms. est déjà du X^e^ siècle, mais son répertoire contient les traductions de la couche homilétique la plus ancienne[15]. Une citation au moins est faite selon la traduction archaïque du ms. d'Adish pour Jn 10,38 (7), mais les versions mêlées sont fréquentes. Aucun vocable ne trahit une époque plus récente que le VI^e^ siècle.

Pour ne pas allonger indéfiniment l'énumération des différences, la traduction française portera en note les différences les plus notoires, et les coïncidences éventuelles avec les remarques de A. Jülicher ou de L. Saltet. Afin de faciliter les comparaisons, la division en paragraphes reste celle introduite par F. Cavallera. Les quelques singularités du manuscrit géorgien sont adjointes au textes géorgien en note.

15 *Les plus anciens homéliaires*, p. 60-61.

თქუმული წმიდისა ევსტათი ანტიოქელ მთავარ ებისკოპოსისაჲ და აღმსარებელისაჲ. ოდეს იგი ჯდა იესჳ სერსა მას და ლაზარე იყო თანამეინაკედ, რომელი იგი აღადგინა დათა მისთა მარიამის და მართაჲსთჳს.

**1.** აწ, საყუარელნო, რასა ესე გჳთხრობს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ სიხარულად მორწმუნეთა წინადაუდვათ, რაჲმეთუ ესე სიტყჳთ ვითარცა გჳრგჳნსა დაგუადგემს, და ჩუენცა წარვიძღუანოთ. და გუასწაოს იოვანე, ძემან ქუხილისამან, რომელსა ესწავა საიდუმლოჲ იგი დიდებული უფლისა გან, რაჲმეთუ იტყჳს ვითარმედ «უწინარეს ექუსისა დღისა ვნებისა მოვიდა იესჳ ბეთანიად სადა იგი ⟨იყო⟩ ლაზარე ⟨რომელი იგი⟩ აღადგი⟨ნა⟩[16] მკუდრეთით, და მოუმზადეს მას სერი. მართაჲ ჰმსახურდება და ლაზარე იყო*ერთი მეინაკეთაგანი». 51rb

**2.** ჭეშმარიტად თქუა მეტყუელმან და კეთილად: რომელი მცირედრე წინა საპყრობილესა ჯოჯოხეთისასა იყო, იგი განჰჳსნა და მკუდრეთით წარმოაჩინა. ამან მახარებელმან ყოველივე დაუტევა და ესე სახელისდებით მოიკსენა. არა თუ რომელნი იგი მუნ მისა უფროჲსნი იყვნეს მეინაკენი, და მათ ეგევითართა რას მოიკსენებდა, არამედ ძალსა მას აჩუებდა რომელი იგი ლაზარეს ზედა ექმნა უფალსა.

**3.** და რაჲმეთუ ჭეშმარიტად საქმჱ იგი მის მხოლოჲსაჲ იყო, რომელმან იგი დაკსნილი მკუდარი აღადგინა, ამის თჳს უგანცხადებულესადრე თქუა მახარებელმან ვითარ-

16 Les restitutions entre soufflets s'imposent d'après l'Écriture.

მედ «ერთი მეინაკეთაგანი იყო» ყოველთა შორის. მის
თჳს იყო სიტყუაჲ ესე, რაჲმეთუ მკუდრეთით აღადგინა.
ეჰა ბრწყინვალჱ იგი შუებაჲ, რაჲმეთუ ვითარცა ძღუენი
შუენიერი წინარეცაიდვა ლაზარე, და სულიერად მათ ყო-
ველთა წინაშე დაგებულ იყო, რომლისა თჳს მეინაკეთა
მათ მისი უფროჲს სწადოდა[17] ხილვაჲ ვიდრეღა წინადაგე-
ბულისა საჭამადისაჲ. ეჰა სულიერი იგი სერი, რომლისა
თჳს ჭამადთაჲ მათ არაჲ აქუნდა ეგოდენი სურვილი, ვი-
51va თარ იგი სა*კჳრველითა მით ხედვითა აღივსებოდეს.

**4.** რაჲმეთუ შუენოდა სახიერებასა მისსა, რომელსა ყო-
ველი დაბადებული შეუქმნიეს, ეგევითარი. სახლსა გლა-
ხაკისასა შევიდა, რაჲთამცა გლახაკნი მადლითა განამ-
დიდრნა. ვითარცა იგი კანას გალილეაჲსასა ქორწილ⟨სა⟩[18]
მას უშრომელი იგი სულნელი ღჳნოჲ მიჰმადლა მექორწი-
ლეთა მათ. არათუ ვითარცა მკუდრეთით აღდგომილსა
აქუნდა სული იგი მყრალობისაჲ, არამედ აქუნდა სულნე-
ლებაჲ მის გან, რომელმანცა აღადგინა იგი, და იყო მათ
ყოველთა შუენიერ, და არარაჲ აქუნდა მას ხრწნილებაჲ
მკუდრეთით აღდგომილებისაჲ, რომელსა იგი ყოველნი-
ვე განკჳრვებითა დიდითა შეხედვიდეს. ორკერძოვე
იზარდებოდეს იგინი ღმრთისა მიერითა მით
საკჳრველებითა.

**5.** და კუალად სტუმართ მოყუარებისა მის მათისა გან
ვითარ სიხარულით აჩუენებდეს რაჲმეთუ სარწმუნოებით
შეიწყნარეს იგი, ამის თჳს რაჲმეთუ იცოდეს და ჰრწმენა

17 Ms. სწადოდად.
18 Ms. ქორწილ.

ვითარმედ ყოველსავე შემძლებელ არს იგი. და მრავალ
გზის ესმინაცა მათ მის გან, ვითარმედ «ჩემი ჭამადი იგი
არს რაჲთა ვყო ნებაჲ მომავლინებელისა ჩემისა მამისაო».
და რაჲმეთუ ნებაჲ მამისაჲ და ძისაჲ არს კაცთა ცხორებაჲ
სულისა განახლებითა, რაჲმეთუ თქუა «ესე არს * ნებაჲ 51 vb
მამისა ჩემისა რაჲთა რომელი ხედვიდეს ძესა და ჰრწმენეს
მისი, აქუნდეს მას ცხორებაჲ საუკუნოჲ».

**6.** და რაჲმეთუ მას ჰნებავს ცხორებაჲ ჩუენი, თქუა
სხჳასაცა ვითარმედ «მოვედ მე მიფენად ცეცხლისა ქუეყა-
ნასა ზედა», მოწყალე, რომელსა ჰნებავს ცხორებაჲ ყო-
ველთაჲ, რომელმან თქუა «არა მნებავს სიკუდილი
ცოდვი⟨ლი⟩საჲ[19], არამედ მოქცევაჲ და ცხორებაჲ მისი»,
და რომელმან იგი თჳსითა ჴელითა შექმნა კაცი, და განწმი-
და რომელი იგი შეგინებულ იყო მაცთურისა გან. მოვიდა
მათ ზედა ცეცხლისაჲ ცეცხლი იგი გამნანათლებელი და
განმაცხოველებელი, ცეცხლი იგი ღმრთეებისა მცნობელი,
ცეცხლი ურწმუნოებისათა მათ ეკალთა დამწუველი, მან-
ქანებათა მათ და საცთურთა ეშმაკისათა დამჴსნელი, და
მორწმუნეთა განმაძლიერებელი. და ვითარცა იგი კაცი
გარდაჰჴდა მცნებათა ღმრთისათა, და შესცოდა, და სიკუ-
დილი თჳსით თავით მოიპოა, ეგრეთცა თჳსსა გონებასა
მოექცა, და მოეგონა თჳსი იგი შეცოდებაჲ, და აღსაარები-
თა და სინანულითა შეუვრდა ღმერთსა.

**7.** ესევე ცეცხლი გამობრწყინდა ჰურიათა თჳსცა
რაჲთამცა ცხონდეს, და ლაბარესიცა იგი აღდგინებაჲ
რაჲთამცა იხილეს * საკჳრველად და ჰრწმენა. და ურწმუ- 52 ra

19 Ms. ცოდვისაჲ.

ნოთა თჳს მარადის სასწაული ჯამს რაჲთამცა მიზეზ ექმნა
მათ საცხორებელად. ხოლო ჰურიანი იგი წინააღუდგებო-
დეს ყოველსა ჟამსა ჭეშმარიტსა მას, ამის თჳს ღმრთეები-
სა ძლიერებასა აჩუენებდა, რაჲთამცა იცნეს ჭეშმარიტი
იგი, რაჲმეთუ ეტყოდა მათ «უკუეთუ ჩემი არა გრწამს,
საქმენი ჩემნი გრწმენედ რაჲთა სცნათ და გულისჯმა ჰყოთ
რაჲმეთუ მამაჲ ჩემდა და მე მამისა», და კუალად თქუა
«რომელმან მიხილა მე იხილა მამაჲ ჩემი», და კუალად
თქუა «მე და მამაჲ ჩემი ერთ ვართ», და ერთობაჲ იგი
ნუკუე ერთსახედ, არამედ ერთპატიოსნებასა და
ერთძლიერებასა მას აუწყებდა. აწ კუალად მასვე სიტყუა-
სა მოვედით.

**8.** რაჲმეთუ «მზაუყვეს მას სერი და ლაზარე იყო ერთი
მეინაკეთა მისთაგანი». დიდი საკჳრველებაჲ გონიერთა
მათ თჳს აღდგინებაჲ მისი. ამის თჳს რაჲმეთუ აჩუენებდა
იგი მკუდართა აღდგომასა, ეგრეთვე მაცხოვარი აუწყებდა
მოწაფეთა თჳსთა ოდეს აღდგა მკუდრეთით, რაჲმეთუ
მოიღო მან და ჭამა წინაშე თუალთა მათთა ბუნებითა მით
52rb კაცებისათა. ეგრეთვე აწ * ბრძანებითა უფლისაჲთა იძლა
სიკუდილი, და მის თანა ჯერიჩინა ჭეშმარიტად სერსა მას
აღმადგინებელმან აღდგომილი, ჯდა და იხარებდა თიკაჲ
შემოქმედსა თანა, შეკრული განმჯსნელსა თანა ბნელისა
მის გან განერა, და ნათლისა მის თანა ინაკით ჯდა.

**9.** აწ გევედრებით შენ, ნეტარო იოვანე, გულისჯმამიყავ
ჩუენ დიდისა მის განსაკჳრველებისა, რაჲმეთუ ჩუენ თჳთ
ვერ შემძლებელ ვართ ცნობად. და იგი იტყჳს ეგრეთ არს
რაჲმეთუ «იყო ლაზარე ერთი მეინაკეთა განი»

იესუჲსთაჲ, ძუელი და ახალი, კაცი ახალი ამის თჳს
რაჲმეთუ მაცხოვარმან განხრწნილებისა გან განარინა,
აღადგინა და განაახლა ⟨იგი⟩, უკუეთუ «დედაკაცი ოდეს
შობნ აქუნ მას ურვაჲ რაჲმეთუ მოიწიეს ჟამი შობისაჲ, და
ოდეს შვის, დაავიწყდის ჭირი იგი სიხარულისა მის გან
რაჲმეთუ იშვა კაცი სოფელსა შინა».

**10.** ეგრეცა უფალმან ოდეს იგი იგულებოდა აღდგინე-
ბაჲ მისა, ცრემლოოდა მოწყალე იგი და სწყალობდა,
კაცობისაღა იგი ბუნებაჲ განიხრწნებოდა, და მათ თანა
შეერთო მწუხარებასა მას რომელნი იგი მის თანა მოს-
რულ იყვნეს საფლავად, გარნა შეჰრისხნა უხედველად
სიკუდილსა რომელსა * იგი ეპყრა, და უწოდა მას ძალითა 52 va
ღმრთეებისაჲთა. ყო საკჳრველი სასწაული, და რაჲმეთუ
სახედ აჩუენებდა ყოველთა აღდგომასა, ამის თჳსცა თანა-
მეინაკე იყო და მის თანა იხარებდა. აღმადგინებელმან[20]
ყოველივე გამოგჳჩინა საქმით, და გულისკმაგჳყო
რაჲმეთუ იგი არს «აღდგომაჲ და ცხორებაჲ ჩუენი». იტყჳს
წინაჲსწარმეტყუელი წინავე «ვიხარო მე ოდეს კეთილი
უყო მათ».

**11.** ამას ესე ვითარსა საკჳრველსა დღესასწაულსა,
პატიოსანნი იგი დედანი, მოწაფენი მაცხოვრისანი, დანი
იგი ლაზარესნი მსახურებდეს. ერთი იგი მათგანი სტუ-
მართმოყუარებდა, და ერთი იგი ღმრთისმსახურებასა შე-
სწირვიდა. რაჲმეთუ მართაჲ იყო სტუმართმოყუარე
ვითარცა აბრაჰამ, და გლახაკთმოყუარე ვითარცა იობ, და
ქრისტჱსმოყუარე აღსაარებით ვითარცა პეტრე, რაჲმეთუ

20 Ms. აღმ. ante და მის თანა იხარებდა.

სტუმართა თჳს ყოვლადვე კარი მისი ⟨აღ⟩ღებულ იყო. არა ეგრე ვითარცა ლოთ უცნობელად ანგელოზნი ისტუმრნა, არამედ ცნობითა კეთილითა და სულითა გულისკმისყოფისადთა ანგელოზთა შემოქმედი უფალი თჳსა სართჳლსა შეიწყნარა, და რადმეთუ მართა ესრეთ ესოდენთა მადლთა მიიწია.

52 vb **12.** ხოლო დამან * მისმან მარიამ «მოიღო სულნელი მრავალსასყიდლისად და სცხო ფერჴთა იესუდსთა, და თმითა თჳსითა წარჰჴოცნა, და სახლი იგი აღივსო სულნელებითა», მართა აღსაარებით, ხოლო მარიამ საქმით. მართად მეორე პეტრე რადმეთუ სულნელებად იგი მას ეცა მადლისად, ამის თჳსცა აღსაარებად იგი პეტრესი მოიიპოვა[21].

**13.** რადმეთუ ესმა მას «რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, დაღათუ მოკუდეს, ცხონდესვე», და იცნა ცხოვრების მომცემელი იგი ჭეშმარიტითა სარწმუნოებითა. ჴმა ყო და თქუა: «მრწამს უფალო, რადმეთუ შენ ხარ ძჱ ღმრთისად, მოსრული სოფლად», რადმეთუ შეჰგვანდა დედათაცა ცნობად და აღსაარებად შემოქმედისა. პირველ პეტრეს ღმრთივ ესწავა და აღიარა, მეორედ მართას გულისკმისყოფითავე, ⟨მესამედ იოვანეს⟩[22] ქრისტჱს წიგნსა მას რომელი დაიწერა მხოლოდშობილისა თჳს. ვითარცა იგი მუნ გასმიეს, პეტრე და მართად იტყჳან: «შენ ხარ ქრისტჱ ძჱ ღმრთისა ცხოველისად». ხოლო იოვანე: «პირველითგან იყო სიტყუად, და სიტყუად იგი იყო ღმრთისა თანა, და

21 Sic.
22 Supplevi ad sensum secundum graecum exemplar.

ღმრთი იყო სიტყუაჲ იგი, და სიტყუაჲ იგი კორციელ იქმნა, და დაემკჳდრა ჩუენ შორის».

**14.** აწ გულისჴმაყავთ, * საყუარელნო, ნათელი იგი ჭეშ- 53ra
მარიტი, და ვევლტოდით ბნელსა მას საცთურსა, და ვცნათ ვინ არს ნათელი იგი რაჲმეთუ მან თქუა «შენ ხაო ქრისტე», არა თუ სადაგად კაცად ხოლო ქრისტედ, არამედ ძედ ღმრთისა ცხოველისა; არა თუ ჰურიათა ებრ არცა მწვალებელთა ებრ, არამედ შენ ხარ ვითარცა იტყჳს «ერთი უფალი იესჳ ქრისტე ყოველთა ზედა კურთხეულ უკუნითი უკუნისამდე, ამენ». შენ მხოლოჲ ქრისტე და ძჳ მხოლოდშობილი ღმრთისა ცხოველისაჲ, რაჲმეთუ მახარებელი: «ვიხილეთ დიდებაჲ მისი, დიდებაჲ ვითარცა მხოლოდშობილისაჲ მამისა მიერ, სავსე მადლითა და ჭეშმარიტებითა».

**15.** შენ ხარ პირმშოჲ და მხოლოდშობილი, მხოლოჲ წმიდისა სულისა თანა, ერთპატივ, ერთძალ მშობელისა თანა გამოუთქმელად ღმრთისა მამისა. შენ ხარ ქრისტე, არა თუ ზეცისა ძალად რომელნი შენ შეგიქმნიან, არამედ ძჳ ღმრთისაჲ რაჲმეთუ იტყჳს: «არა თუ მოვლინებულმან არცა ანგელოზმან არცა მამშჳდებელმან, თქუა, ვითარცა ესაჲა[23] იტყჳს, არამედ მან თავადმან აცხოვნნა იგინი». და თქუა «შენ ხარ ქრისტე», არა თუ კაცი ქრისტე არამედ ქრისტე ღმერთი რომელი კაც იქმნა, არა თუ კაცი ღმეოთი იქმნა, არამედ სცხო თჳსსა მას ტაძარსა და თჳსით ნეფსით
* კორციელ იქმნა ღმრთეებითა მით, რაჲმეთუ თქუმულ 53rb
არს «ნელსაცხებელ გარდათხეულ არს სახელი შენი». და

23 Ms. ესეღა: *hoc etiam.*

«სულნელებასა მას ნელსაცხებელთა შენ თანა მიერბიოდით». შენ ხარ ქრისტე, რომელსა ყოველი დაბადებული თაყუანისგცემს მხოლოსა ღმერთსა და ძესა ღმრთისასა მამისა თანა.

**16.** კუალად სიტყუაჲ ესე მოვედით შუენიერთა მათ თჳს ძმათა თავად მათი სარწმუნოებაჲ, ესე სამნი შჳენიერნი და სარწმუნონი და კუალად მორწმუნენი ძმანი, რომელნი ერთსულ და ერთგონებაჲ იყვნეს და მოსწრაფად მსახურებდეს ქრისტესა. ეჰა სამნი ესე ერთსახენი ერთგონებანი იყვნეს, ჯაჩჳ განუხეთქელ არარაჲთ! ესენი სიყუარულისა გან მოძღურისა და ღმრთისა განუშორებელ. არცა ურწმუნოებამან ჰურიათა და ფარისეველთა მან და სადუკეველთა მედგრობა მან, არცა მღდელთა მათ შურმან, გარნა ვითარცა ერთვე დაემყნეს ზეთისხილსა მას სარწმუ<ნო>ებით. და იყვნეს მას ზედა ნაყოფიერ, და უცჳვნებელ ქრისტესა იცნობენ ღმერთსა ღმერთად, და კუალად განუყოფელად და შეურწყველად აღიარებდეს მას ღმერთად, და ძედ ქადაგებდეს ევმანუელად.

53va **17.** ჰრქუა მას მართა: «მრწამს, უფალო, რაჲმეთუ შენ ხარ ქრისტე, ძჲ ღმრთისა ცხოველისაჲ», * [რაჲმეთუ ეს]ევითარი[24] აქუნდა სარწმუნოებაჲ, ლაზარესცა და ამით სასოებითა დაეფლა, რაჲმეთუ ვიდრე სიკუდილადმდე მისა ევედრებოდეს მას დანი მისნი მაცხოვარსა, რომელი იგი ყოველსა ადგილსა არს, და ეტყოდეს: «უფალო, აჰა რომელი იგი გიყუარდა სნეულ არს». ხოლო მარიამ სარწმუნოებასა აჩუენებდა დისა მისისასა, და გამოაჩინებდა მისა მას სარწმუნოებასა ასწორებდა მის თჳსცა.

24 Partim leguntur primae litterae.

**18.** სულნელი იგი მო⟨ი⟩ღო და სცხო, არა თუ ლოდსა უსულოსა ტაძარსა შინა ღმრთისასა, ვითარცა იგი იაკობს რომელ უჩუენა ოდეს იგი ესავის გან ივლტოდა, არამედ რომელი ეშვა წმიდასა სულიერსა მას ტაძარსა ჯელითუქმნელსა, ღმერთსა ყოვლისა შემოქმედსა, სცხებდა. არა ხოლო თუ იაკობისსა მას ცხებასა ამსგავსებდა, არამედ სარწმუნოებით და საქმით უშჯობესღა მის მთავრისა მიმართ აჩუენებდა. ესე ჭეშმარიტსა მას შეაცხებდა და თაყუანისსცემდა.

**19.** დაღათუ იაკობისი იგი ცხებაჲ მრჩობლ იყო: პირველ ოდეს ძმასა თჳსსა ევლტოდა მოშურნესა, რომელი იგი უმზირდა მოკლვად, მეორედღა მოიქცა ოდეს იგი ეჩუენა დიდებაჲ ბეთლემს[25]. ხოლო არა ესოდენ ესწორა ასულსა მას სარწმუნოებისასა * თანა საქმით. არა თუ სხჳად რად 53vb
სცხებდა ლოდსა მას, გარნა ჭეშმარიტად აჩუენებდა ლოდსა მას საკიდურსა რომელ არს ქრისტე; არა ხოლო თუ წმიდასა მას სულიერსა ტაძარსა, არამედ რომელი იგი მას შინა დამკჳდრებულ იყო ღმრთეებაჲ, მას ხედვიდა სულითა და სცხებდა. აღიარებდა ხედვითა მით უხედველსა დიდებასა, გულისჯმაჰყოფდა შეხებითა მით ჯელთა მისთაჲთა, და იცნობდა ჯელთშეუხებელსა მას ღმრთისა სიტყუასა.

**20.** რაჲმეთუ მან დიდებულმან არასადა განაშორა თავით თჳსით მოშიშთა თჳსთა გან. არარაჲ მას ეგებებოდა დამბადლებაჲ იგი და ინაჯითჯდომაჲ, რაჲმეთუ შეუკა-

25 Sic manifeste pro ბეთელს, non Bethleem.

დრებელ იყო იგი და განუცადებელ. ამის თჳს კორცი იგი ჩუენ თჳს შეიმოსა, და ჩუენ თანა ჯერიჩინა მოსლვაჲ მეუფემან გლახაკთა თანა, შემოქმედმან შექმულთა თანა დიდისა მის საყუარულისა გან.

**21.** ხოლო იგინი სიტყუათა მისთა გან განკჳრვებულ იყვნეს, და სასწაულთა მისთა გან უფროის განათლდეს. და რომელნი იგი პირველ ეხილნეს მის გან სასწაულნი, მათ მოიგონებდეს და ღმერთად აღიარებდეს მას. და სიხარულითა უმეტესითა აღივსებოდეს იგინი. მკუდართა აღ-
54ra მადგინებელი * მოკუდავთა თანა იქცეოდა.

**22.** და ამით ყოვლითა განკჳრვებითა, შიშსა თანა საყუარელი შეზავეს, და ერთგულებით დიდითა მით სურვილითა ჰმსახურებდეს სრულსა ღმერთსა და სრულსა კაცებითა, რაჲმეთუ იგი სტუმართმოყუარებასა აჩუენებდა და ჰმსახურებდა ღირს ყოფისა და შესლვისა მისისა თჳს, და ერთი იგი სულნელებასა მას საკურთხეველსა მას და ცხოველსა მას ტაძარსა სცხებდა. და არათუ უდებებით რაჲ არამედ დიდითა სწრაფითა და სურვილითა ამბორს უყოფდა ფერჯთა, და თმითა თჳსითა წარჰჯოცდა წმიდასა მას და დიდებულსა. პატივად და გჳრგჳნად დაიგმიდა თავსა თჳსსა, არა თუ ჭურჭელთა გან ოქროჲსათა და ვეცხლისათა განხრწნადთა გჳრგჳნთა დაიგმიდა, არამედ ბრწყინვალეთა მათ ღმრთისათა.

**23.** და ვითარცა მოსე თქუა ვითარმედ «ყოველი რომელი შეეხოს საკურთხეველსა განწმიდნეს», რავდენ ესე რომელ თჳთ უფალსა შეეხო? რომლითამე სიტყჳთა ვთქუათ ამათ ძმათა ერთგონებაჲ? რაჲმეთუ ყოველთა საქე-

ბელთა ამათი ესე საქმჱ სძლევს. * გეყოფის და კმა არს 54rb
შენდა, მართა, ქრისტესი იგი აღსაარებაჲ გჳრგჳნად და
საქადულად შენდა! კმა არს შენდა, ლაზარე, მეგობარად
ქრისტესა წოდებად, და სიქადულად უფროჲს ხოლო
გეყოფის მარიამ, რაჲმეთუ «კეთილი ნაწილი გამოირჩიე
რომელი არა მიგეღოს».

**24.** მარიამ ყუდრებით მიყუარ ფუტკარი იგი, შუენიერი
თჳთგონიერი, რომელი იგი ველთა მათ ზედა ღმრთისათა
ფრინვიდა, რომელი იგი მიიცვალა ადგილსა მას
მშჳდობისასა. რაჲმეთუ «სადაცა ნიავი წჳლილი, მუნვე
უფალი», ვითარცა იტყჳს ელია, ვინაჲ გამოვიდეს წყაროჲ
ცხორებისა ღმრთისა მაცნობელი, ვითარცა წერილ არს
«მოიცალეთ და გულისჯმაყავთ რაჲმეთუ მე ვარ ღმერთი».
მარიამ უბიწოჲ იგი ტრედი, რომელი აფრინდა და
მშჳდობისასა მას ადგილსა დაჯდა, რაჲმეთუ ღირს იქმნა
სასუფეველსა, და ამის თჳსცა ნეტარებაჲ იგი ესმა ღმრთი-
სა გან, და შეუხებელსა მას რომელსა შეემოსა ჯორცი ესე
ჩუენი, მისა მიახლებად ღირს იქმნა დაცხებად ზეცისა მის.

**25.** ამის ესევითარისა სასწაულისა თჳს, შევიეთმე
იშურვეს ჭეშმარიტებისა მბრძოლთა, და მორწმუნეთა
მათ ეტყოდეს ვითარმედ ნუ ჰგონებთო რაჲმეთუ წერილ
არს: * «არა ვინ იხილოს პირი ჩემი და ცხონდეს». ჰე, 54va
უგულისჯმოო, ეგრეთ არს არამედ შენსავე შჯულსა წე-
რილ არს რაჲმეთუ თქუა იაკობ ვითარმედ «ვიხილე მე
ღმერთი პირისპირ და ცხონდა სული ჩემი». რაჲმეთუ
ცხორებაჲ კაცისაჲ არს ხილვაჲ ღმრთისაჲ. ხოლო მე შენსა
არა შეურაცხ ვჰყოფ, არცა ჩემი უწამებელ ვყო სიტყუაჲ.

საუნჯესა მას ღმრთეებისასა ვერ შესაძლებელ არს ხილვაჲ და გამოთქუმაჲ. ხოლო ოდეს მას ჰნებავს, ადვილ არს კაცისა ოდეს იგი მისთა მათ ღირსთა ეჩუენის, ვითარცა ჰნებავნ ვითარცა წერილ არს: «მე ჩუენებანი განმრავლენ და ჴელითა წინაჲსწარმეტყველთაჲთა მივემსგავსე».

**26.** იხილა ღმერთი იაკობ და არა ტყუვა, გარნა იხილა ვითარცა სათნო უჩნდა. რაჲმეთუ იცის ღმერთმან ჩუენებაჲ ვითარცა ჰნებავს, და ვისა მიმართ ინების. ეგრევე ⟨იხილა⟩[26] მარიამ გარდამატებული იგი დიდებაჲ ღმრთისაჲ ჴორციელებით, გარნა უქცეველად წმიდასა მას და თაყუანისსაცემელსა ტაძარსა შეწირა სულნელებაჲ იგი, ესე არს შეწირვაჲ თავისა თჳსისაჲ, რაჲმეთუ განუყოფელ არს და გარდაუქცეველ წმიდისა სამებისა მიმართ მისი იგი აღსაარებაჲ.

54vb **27.** ხოლო შენ, საყუარელო, ნუ გიკჳრნ, გესმოდის თუ რაჲ უცხოთა მიერ ჭეშმარიტებისა გან, რაჲმეთუ ძმანი არიან ბრმისა და მიმცემელისა იუდაჲსნი, რომელი იგი აბრალებდა ზაკუვით სერსა მას ზედა მარიამის ღმრთის მსახურებასა მას. გარნა ამის თჳს რაჲ მსაჯულმან მან ჭეშმარიტმან ამხილა იუდას ვითარცა მპარავსა, ხოლო მისი იგი შეიწირა ვითარცა ღმრთისმოყუარისა სათნოებაჲ. აწ ისმინე მახარებელისაჲ რომელსა ეტყჳს «რაიმე[27] აცადეთ მაგას რაჲმეთუ საქმჱ კეთილი ქმნა ჩემ თჳს, ამის თჳს აღჳთქუამ მაგას საუკუნესა ჴსენებასა, სადაცა იქადაგებოდეს სახარებაჲ ესე ჩემი ყოველსა ადგილსა».

26 Supplevi *vidit*.

27 Ms. უფალი *Domine*, ubi abbreviatio veresimiliter corrupit textum.

**28.** ღირსებაჲ რომელი დაითესა მარიამ კეთილისა მის ნაყოფისა წადიერითა გონებითა ისწრაფა წერილისა მის აღსრულებაჲ, რაჲმეთუ «მასწორა და დამადგა მე გჳრგჳნი ღმრთისა მადლმან». და ასწავა მას წინაჲსწარმეტყუელთა გალობაჲ. ესმინა მას სოლომონისი იგი ქებასა შინა რომელსა იტყჳს: «ვიდრემდის მიყრდნობილ ხარ ვიდრემდე მეუფესა მას ინაჯედგა, მოსცა ნარდმან სულნელებაჲ», და
გულისჯმაყო მან სიტყუაჲ იგი მეუფისაჲ * და მონისაჲ მის, 55ra
მეუფისა მიმართ მეუფეთაჲსა და უფლისა უფალთაჲსა.

**29.** და რომელი იგი იცნობდა და ესწავა და ესწრაფა წერილისა გან, ამან საქმით აღასრულა. და ვითარცა მან პატივი იგი თავისა თჳსისა თჳს მოიგო ჭეშმარიტი წამებაჲ მაცხოვრისა გან, ამიერით ჩუენცა ყოველნი ვემსგავსნეთ მას, რაჲთა მას მხოლოსა ჭეშმარიტსა ცნობილ თაყუანისჳსცემდეთ ღმერთსა, რომელი იგი მამისა გან იშვა გამოუთქმელად, და აღსასრულსა ჟამთასა წმიდისა გან ქალწულისა კორციელ იქმნა ვითარცა მან მხოლომან იცის, და მის გან მიგუეცინ ჩუენ ცხორებაჲ და წყალობაჲ საუკუნე, რაჲმეთუ მისი არს დიდებაჲ მამისა თანა სულით წმიდითურთ, აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.

Discours de saint Eustathe archevêque d'Antioche et confesseur, lorsque Jésus s'assit au banquet et que Lazare était un des commensaux, et sur ses sœurs Marie et Marthe.

1. Maintenant, bien-aimés, ce que nous dit l'Église de Dieu, nous le proposons avec joie aux croyants, car par la parole il nous est offert comme une couronne et nous seront guidés. Et Jean, le Fils du Tonnerre, nous

enseignera, lui qui a appris du Seigneur ce glorieux mystère[28], car il dit que «Six jours avant la Passion, Jésus vint à Béthanie, où il avait ressuscité Lazare d'entre les morts, et on lui prépara un festin, et Lazare était l'un des commensaux» (Jn 12,1).

2. Le locuteur a parlé vrai et bien, celui qui auparavant était encore dans la prison des enfers[29], il l'a délivré et l'a fait paraître de parmi les morts. Cet évangéliste laisse tout cela, et le rappelle en donnant le nom. (Il laissa) non seulement ceux qui étaient là attablés en plus de lui[30], et ne rappela rien de ce genre, mais il montrait la puissance qu'avait opérée le Seigneur sur Lazare.

3. Et qu'en vérité il s'agît de l'action de lui seul qui avait ressuscité le mort délivré, l'évangéliste s'en explique au plus clair[31] : «il était l'un des commensaux» parmi tous. Cette parole le concerne parce qu'il le ressuscita d'entre les morts. O les délices éclatants! car Lazare était offert au moins comme un cadeau superbe[32], et spirituellement, il était présent à tous, et c'est pourquoi sa vue plaisait davantage aux commensaux que la nourriture présentée[33]. O le festin spirituel[34]! c'est pourquoi ils avaient moins le désir de la nourriture qu'ils ne se rassasiaient du spectacle miraculeux.

4. Car cela convenait à sa bienveillance qui a créé toute créature[35]. Il entra dans la maison du pauvre pour enrichir les pauvres de sa grâce, tout comme à Cana de Galilée aux noces il donna un vin non élaboré et spirituel aux participants de la noce. Comme ressuscité, il n'avait pas une âme pourrie, mais il avait le parfum de celui qui l'avait ressuscité, et il était beau entre tous[36], et il n'avait aucune corruption (issue) de la résurrection d'entre les morts, ce que tous observaient[37] avec grand émerveillement, et de part et d'autre ils croissaient dans l'admiration de Dieu.

28 Jülicher, col. 683, protestait contre l'expression alambiquée 26,9 : τὰ ἄρρητα μυστήρια εἰς τὴν παμφόρον τῆς σοφίας χωρίου τῆς καρδίας τοῦ Κυρίου ἀρυσάμενος, laquelle disparaît en géorgien.

29 Omission de 27,5-7.

30 Omission de 27,9-10 ἐκ προσώπων ἐνδόξων συνδιατρίβαις καὶ συνεστιάσεσι κατακαλλῦναι τὸν εὐαγγελιζόμενον.

31 28,3 : ἀφαντασίαστον τὸ θαῦμα δημοσιεύει τῇ οἰκουμένῃ.

32 Jülicher 683 récusait πρώϊμον ξένιον, que le géorgien a sans doute lu ὥριμον.

33 L'expression ὁ τῇ φθορᾷ τραπεζοποιηθείς récusée par Jülicher 683, disparaît.

34 Les exclamations géorgiennes traduisent τὸ παράδοξον; le troisième paradoxe, 28,6-9 est éliminé.

35 Chute de la pesante phrase 28,11-12 καὶ ἐκ θελήματος ὡς πηγῆς ἀεννάου ἀναβλύζοντι τὰ ἀγαθά ...

36 Chute de la glose δημιουργός ... ἀναπλάσας, comme Jülicher 683 l'avait déjà supposé.

37 Le géorgien a lu avec Jülicher 683 κατακριβαζομένοις, et non καταβιβαζομένοις.

5. Et à nouveau ils faisaient joyeusement montre de leur hospitalité[38], car ils le reçurent avec foi, parce qu'ils savaient. Et ils crurent qu'il était capable de tout[39], et ils avaient aussi entendu plus d'une fois de lui que «ma nourriture est de faire la volonté du Père qui m'a envoyé» (Jn 4,31), et que la volonté du Père et du Fils est le salut des hommes par le renouvellement de l'Esprit[40], car il dit : «Telle est la volonté de mon Père que celui qui verra le Fils et croira en lui, aura la vie éternelle» (Jn 6,40).

6. Et qu'il veuille notre salut, il le dit ailleurs : «Je suis venu répandre le feu sur la terre» (Lc 12,49). Le miséricordieux, qui veut le salut de tous[41] et qui a dit : «Je ne veux pas la mort du pécheur, mais sa conversion et son salut» (Ez. 33,11), et celui qui de sa main a façonné l'homme et a purifié celui qui avait été souillé par le tentateur[42], est venu sur eux, feu de feu, illuminant et vivifiant, feu faisant connaître la divinité, feu dévorant les ronces de l'incrédulité, libérateur des embûches et des tentations du démon et fortificateur des croyants[43]. Et tout comme l'homme a déchu des préceptes de Dieu, a péché et s'est acquis à lui-même la mort, ainsi il a retrouvé sa connaissance, il a connu son propre péché, et par la confession et la pénitence s'est jeté aux pieds de Dieu.

7. Ce même feu a brûlé aussi pour les Juifs afin qu'ils vivent, et la résurrection de Lazare aussi afin qu'ils voient le miracle et croient. Et pour les incroyants, le miracle est toujours nécessaire pour qu'il devienne cause de leur salut. Mais les Juifs s'opposaient tout le temps à la vérité. C'est pourquoi il manifestait la puissance de la divinité, afin qu'ils sachent la vérité, car il leur disait : «Si vous ne me croyez pas, croyez en mes œuvres afin que vous sachiez et que vous comprenez que le Père est à moi et moi au Père» (Jn 10,38)[44]. Et encore il dit : «Celui qui me voit voit le Père» (Jn 14,19), et encore il dit «Moi et mon Père nous sommes un» (Jn 10, 30). Et cette union il l'enseignait non comme forme unique[45], mais comme un honneur et une puissance uniques. Maintenant revenons au même discours.

38 29,8-12 est syncopé dans cette phrase.

39 Le texte grec corrompu serait peut-être 30,1 ὅτι τοῦτο μάλιστα ἔφη δυναθῆναι τὸν θεῖον ὀφθαλμὸν καὶ τὸν εὐεργετούμενον σωτῆρα ...

40 Elimination du premier passage théologique incriminé par L. Saltet Σωτηρία μὲν τῶν ἀνθρώπων ὑπάρχει ἡ εἰς αὐτὸν τὸν ἀεὶ συνδοξαζόμενον τῷ Πατρί καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἐν ὑψίστοις πίστις.

41 Omission de 30,11 ὁ διψῶν τὸ διψᾶσθαι, ὁ καὶ ἑαυτοῦ ὀμόσας ...

42 Disparition de la phrase sur le libre arbitre incriminée par L. Saltet, p. 121 pour 31,2-6 ἀναζωπυρῆσαι τὸ αὐτεξούσιον αὐτὴν ᾧ ἐτιμήθη παρ' αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς ...

43 Disparition de 31,8-10 καὶ τῶν παρὰ φύσιν ... καὶ κατὰ φύσιν ἑκουσίως.

44 Chute de la glose doctrinale 32,9-10 : ὡς ἀπαύγασμα ἡλίου ἐν ἡλίῳ καὶ ὡς ἥλιος ἐν ἀκτῖνι ἀμερίστως καὶ ἀπαραλλάκτως διὰ τὸ ὁμοούσιον καὶ αὐτοσθενές ...

45 Les mots grecs sous-jacents au géorgien devraient être ἰσότυπον, ἰσότιμον, ἰσοδύναμον. La comparaison καθάπερ ἐν τῷ κάρπῳ τὸ δένρον ἐπιγινώσκεται ... disparaît aussi.

8. Car «ils lui préparaient un festin, et Lazare était un de ses commensaux» (Jn 12,2). Pour les hommes sensés, sa résurrection est un grand miracle parce qu'il révélait[46] la résurrection des morts. Ainsi le sauveur enseignait pareillement ses disciples lorsqu'il ressuscita d'entre les morts, car il prit et mangea devant leurs yeux selon la nature des hommes. Ainsi maintenant aussi, sur l'ordre du Seigneur, la mort[47] est vaincue, et avec cela celui qui ressuscite a vraiment voulu au festin le ressuscité. L'argile reposait et se réjouissait avec le potier, le délivré avec le libérateur a été sauvé de la ténèbre, et il était attablé avec la lumière[48].

9. Maintenant, nous te le demandons, ô bienheureux Jean[49], fais-nous comprendre ce grand miracle[50], car nous ne sommes pas capable de le comprendre par nous-mêmes. Et il dit : «Il en fut ainsi que Lazare était l'un des commensaux de Jésus» (Jn 12,2). L'homme ancien et nouveau, nouveau parce que le Sauveur l'a sauvé de la corruption, l'a ressuscité et renouvelé[51] : car «lorsque la femme enfante, elle a de la peine parce que le temps de la parturition est arrivé, et quand elle enfante, elle oublie le tourment à cause de la joie parce qu'elle a enfanté un homme dans le monde» (Jn 16,21).

10. Ainsi le Seigneur, lorsqu'il voulait sa résurrection, pleurait, miséricordieux, et avait pitié. La nature de l'homme était corrompue, et il s'unissait à la peine de ceux qui étaient venus avec lui au tombeau[52], mais il reprit avec colère la mort invisible qui l'avait saisit, et il l'appela par la force de sa divinité[53]. Il fit[54] un miracle admirable, et parce qu'il préfigurait la résurrection de tous, pour cela aussi il était commensal et se réjouissait avec eux. Celui qui ressuscite nous a tout révélé par les actes, et nous a fait comprendre que lui est «notre résurrection et notre vie» (Jn 11,25). Le prophète dit à l'avance : «Je me réjouirai quand je leur ferai du bien» (Jer. 32,41).

11. Dans une célébration aussi admirable, les vénérables femmes, disciples du Sauveur, les sœurs de Lazare, rendaient service. L'une d'elles remplissait les devoirs de l'hospitalité, l'autre vaquait au culte de la divinité. Car Marthe était hôtesse comme Abraham et amie des pauvres comme Job, et amie

46 Supprime ici 33,5 ἀφαντασιάστου, de saveur anti-aphthartodocète.
47 Le grec porte, au lieu de la mort, 33,9 φύσεως και θανάτου νόμον.
48 Chute de 26 mots de 33,13 à 34,3.
49 Supprime l'épithète 34,4 ἡ θεία κεφαλή.
50 Chute des mots ronflants 34,5 τὸ ἄχανες βάθος τοῦ θαύματος.
51 Disparition de 34,8-11, soit 22 mots sur la coutume juive de fêter l'enfantement.
52 Ce complément circonstantiel manque en grec.
53 Le grec écrit ici τῆς οἰκείας δυνάμεως à la place de la divinité.
54 La brillante suggestion de Jülicher 35,6 κυηθέντι et 35,8 ἀπεκύησε est ici controuvée.

du Christ par la confession tout comme Pierre, car sa porte était entièrement ouverte aux étrangers. Non pas comme Loth qui reçut les anges à son insu, elle au contraire reçut sous son toit avec bonne conscience et compréhension spirituelle le créateur des anges, le Seigneur, car telle était la grâce qui échut à Marthe.

12. Cependant sa sœur Marie «saisit un parfum de haut prix et en oignit les pieds de Jésus, et les essuya avec ses cheveux, et la maison fut remplie du parfum» (Jn 12,3); Marthe par sa confession, mais Marie par son action. Marthe est un second Pierre car le parfum de la grâce lui fut donné, et c'est pour cela que la confession de Pierre lui advint.

13. Car quand elle entendit : «Celui qui croira en moi, même s'il meurt, vivra» (Jn 11,25), elle reconnut le dispensateur de la vie par sa foi véritable. Elle parla et dit : «Je crois, Seigneur, que tu es le Fils de Dieu, venu dans le monde» (Jn 11,27), car il conduisait les femmes ainsi à la connaissance et à la confession du créateur. Pierre le premier divinement confessa, Marthe en deuxième lieu, par son intelligence, ⟨et en troisième lieu Jean⟩[55] dans le livre qu'il écrivit sur le Monogène. Comme vous l'avez entendu ici, Pierre et Marthe disent «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant» (Matth. 16,16 et Jn 11,27); cependant Jean : «Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu (Jn 1,1-2), et le Verbe se fit chair, et il a habité parmi nous» (Jn 1,14).

14. Maintenant comprenez, bien-aimés, la lumière véritable, et nous fuirons la ténèbre de la tentation, et nous saurons quelle est cette lumière[56]. Car lui a dit «Tu es le Christ»[57], non comme n'importe quel Christ[58] comme homme, mais pour le Fils du Dieu vivant; non à la manière des Juifs ni comme les hérétiques, mais tu es comme il dit : «Un seul Seigneur Jésus Christ au dessus de tout, béni dans les siècles des siècles, amen!» (1 Cor 8,6) Tu es le seul Christ et le Fils Monogène du Dieu Vivant, car l'évangéliste (dit) : «Nous avons vu sa gloire, gloire comme du Monogène du Père, plein de grâce et de vérité» (Jn 1,14).

15. Tu es le premier et le monogène, seul avec le Saint Esprit, dans un unique honneur et dans une unique puissance[59] avec le Générateur, issu

55 37,10-11, des trois adverbes θεοδιδάκτως, θεομυήτως, θεοφρόνως seul le premier est traduit. Le nom de Jean a disparu en géorgien, rendant le texte incompréhensible.

56 «Et nous saurons ...» est absent du grec.

57 Addition doctrinale en grec 38,4-5 ὁ Λόγος γενόμενος σὰρξ ἄτρεπτος δι' ἡμᾶς, ὁ μόνος υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ὁ γενόμενος σάρξ, R. V. Sellers a contesté le passage p. 62, note 5.

58 La dittographie signalée par Jülicher col. 683 en 38,8 est justifiée par le texte grec.

59 Troisième passage incriminé par L. Saltet : 39,1-3 où ὁμοούσιος appliqué à l'Esprit disparaît.

de manière indicible de Dieu le Père[60]. Tu es le Christ, non pas comme les puissances du ciel[61] que tu a créées, mais Fils de Dieu, car il dit : «Ni celui qui est envoyé, ni un ange, ni un pacificateur[62], dit-il, comme le dit Isaïe, mais lui-même les sauvera» (Is. 33,32 et 63,9)[63]. Et il dit : «Tu es le Fils, non pas un homme Christ, mais le Christ Dieu qui devint homme, non que l'homme devint Dieu, mais il a oint son temple et est devenu lui-même charnel par sa divinité[64], car il est dit : «Ton nom est un parfum répandu» (Cant. 1,4), et «courrons avec toi dans le parfum des onctions» (Cant. 1,4). Tu es le Christ, qu'adore toute créature, le Dieu unique et le Fils de Dieu avec le Père[65].

16. Revenons encore au discours, la foi de chacun des bons frères et sœurs. Ces trois frères et sœurs, bons, fidèles et parfaits croyants, qui étaient un d'esprit et de pensée, et servaient le Christ avec zèle[66] ! O ces trois étaient d'une forme et d'une pensée uniques, fils que rien ne peut casser ! Ils (étaient) inséparables de l'amour de leur maître et Dieu. Ni l'incrédulité des Juifs et des pharisiens, ni la méchanceté des Saduccéens, ni la jalousie des prêtres (ne les eût séparés), car ils étaient entés d'un coup sur l'olivier par la foi (Rom. 11,24), et il y fructifiaient, et ils reconnaissaient sans interruption le Christ comme Dieu vers Dieu, et encore ils le confessaient sans division ni confusion comme Dieu[67] et le proclamaient Fils Emmanuel.

17. Marthe lui dit : «Je crois que tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant !» (Jn 11,27), car elle avait une telle foi tout comme Lazare qui fut enseveli avec cet espoir, car jusqu'à sa mort ses sœurs supplièrent en sa faveur le Sauveur qui est en tout lieu, et elles disaient : «Seigneur, voici que celui que tu aimais est malade (Jn 11,3). Cependant Marie montrait et révélait la foi à sa sœur, et elle l'égalait par sa confiance en lui.

60 Chute de ἄναρχος καὶ συναΐδιος Θεῷ Πατρί pour le Fils.

61 Chute de 39,5 ἀοράτων καὶ λειτουργικῶν.

62 Titre ajouté, même au texte de l'Écriture.

63 39,8 répète ici ὥστε οὐκ εἰσὶν οἱ ἄγγελοι χριστοί.

64 Le géorgien traduit οἰκείαν lu οἰκίαν par le temple : comparer avec 39,9-11 : θεὸς ἐνανθρωπήσας, οὐκ ἄνθρωπος ἀποθεωθείς, ἀλλὰ χρίσας τὴν οἰκίαν καὶ ἑκούσιον σάρκωσιν τῇ οἰκείᾳ θεότητι.

65 Quatrième passage incriminé par L. Saltet. 40,2 ajoute l'Esprit et deux titres divins : εἷς Κύριος και Θεός, ὡς Υἱός, ὡς εἷς Δεσπότης σὺν Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

66 Cinquième passage incriminé, en 40,5 ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, qui disparaît en géorgien. Formule proche de Pierre le Foulon.

67 Sixième passage incriminé, en 40,11-12 les adverbes «chalcédoniens» sont présents en géorgien aussi, mais ils ne s'appliquent pas à l'union de l'homme et de Dieu dans le Christ, mais à la divinité seule : ἄσειστοι καὶ ἀτίνακτοι Θεὸν γνωρίζοντες τὸν Χριστὸν θεὸν καὶ ἄνθρωπον ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως ὁμολογοῦντες τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν.

18. Elle prit le parfum et oignit. Elle donnait l'onction, non pas au rocher inanimé dans le temple de Dieu, comme il apparut à Jacob lorsqu'il prit la fuite loin d'Esaü, mais au temple spirituel non fait de la main de l'homme, mis au monde par Dieu le créateur de tout[68]. Elle ne se rendait pas semblable à l'onction de Jacob[62], mais par la foi et l'acte elle se déclarait mieux au maître. C'est lui le véritable qu'elle oignait et adorait[70].

19. D'ailleurs l'onction de Jacob était double : d'abord lorsqu'il fuyait son frère jaloux, qui cherchait à le tuer, ensuite quant il retourna lorsque lui apparut la gloire à Bethel[71]. Mais la fille de la foi n'est pas parvenu à un tel niveau par son acte. Non seulement elle oignait une pierre différente, mais elle révélait vraiment la pierre d'angle qui est le Christ ; elle voyait par l'esprit et oignait non seulement le temple spirituel saint, mais la divinité qui y habite[72]. Elle confessait dans le visible la gloire invisible, elle comprenait par le toucher de ses mains et connaissait le verbe de Dieu intouchable.

20. Car le glorieux n'a jamais séparé de lui ceux qui le craignent ; l'humilité et la mise à table ne le touchait aucunément, car il était inexpugnable et inattaquable. C'est pourquoi il a pris chair pour nous, et avec nous, le roi a voulu se rendre avec les pauvres, le créateur avec sa créature à cause de son grand amour[73].

21. Eux cependant étaient émerveillés de ses paroles, et étaient illuminés davantage de ses miracles, et les premiers miracles de lui qui furent observés, ils les acceptaient[74] et le confessaient comme Dieu, et ils étaient remplis d'une grâce surabondante. Celui qui ressuscite les morts fréquentait les mortels.

22. Et avec toute cette admiration, ils mélangeaient l'amour et la crainte, et d'un seul cœur et d'un seul amour ils le servaient, Dieu parfait et parfait

68 Autre passage incriminé par L. Saltet, voici ce qui fait pendant au géorgien depuis «au temple spirituel ...» : 41,11-12 : ἀλλὰ τὸν ἐκ τῆς Θεοτόκου παρθένου ἐνωθέντα ἔμψυχον ναόν, τῷ ἀκτίστῳ καὶ δημιούργῳ τῶν ἁπάντων θεῷ.

69 Chute de 41,13 : ἐν τοῖς οὕτω οἰκειότητος ὡς ἀψεύδης θυγάτηρ.

70 Chute de 42,1-2 sur la figure et la vérité.

71 Le géorgien a transformé Bethel en Bethleem !

72 Passage contesté en grec par R. V. Sellers, p. 63, note 5 : 42,9-11 développe à la fois le temple spirituel incréé, et son union au créateur : οὐ μόνον τὸν ἅγιον καὶ ἔμψυχον καὶ θεόκτιστον τοῦ ἀκτίστου καὶ ἀϊδίου θεοῦ ναὸν ἐψηλάφα και ἤλειφεν, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐν αὐτῷ ἀμερίστως ὄντα Θεὸν σὺν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ προσκυνοῦσα, ἕνα Κύριον ἀδιαίρετον ὡμολόγει.

73 Ce paragraphe est fortement condensé en géorgien.

74 Chute de 43,12-44,2 : 27 mots disparaissent qui considèrent le premier miracle comme la guérison de l'hémoroïsse. On y retrouve le style du par. 1 :44,1 τὸν ἀνεμποδίστως ἐνεργοῦντα καὶ ἐμβλύζοντα ἐκ τοῦ ἰδίου θησαυροῦ τὰς ἐπικουρίας.

par l'humanité[75]. Car elle montrait son hospitalité et servait pour sa dignité et son entrée, et l'autre oignait le parfum sur l'autel et le temple vivant. Non que ce fut quelque chose en passant, car c'est avec un grand zèle et amour qu'elle lui embrassa les pieds et qu'elle les essuya de ses cheveux, le saint glorieux venant à elle. Elle plaçait sur elle-même l'honneur et la couronne, non qu'elle plaçât une des couronnes d'orfèvrerie d'or et d'argent périssables[76], mais celle qui resplendit de Dieu.

23. Et comme Moïse a dit que «Celui qui touche le tabernacle sera sanctifié» (Ex. 39,37), qu'en sera-t-il de celui qui a touché le Seigneur lui-même? Avec quels mots dirons-nous l'unanimité de ces frères et sœurs? Car leur action dépasse toute louange. Il te sied et te suffit, ô Marthe, la confession du Christ pour ta couronne de gloire! Il te suffit, ô Lazare, d'avoir été appelé l'ami du Christ. Et une louange plus grande t'échoit, ô Marie, «car tu as choisi la meilleure part qui ne te sera pas ôtée» (Lc 10,42).

24. Marie, l'abeille amante du calme, la belle consiente d'elle-même[77], qui volait sur les champs de la divinité, qui s'en est allée au lieu de la paix, car «Là où la brise est légère, là est le Seigneur» (3 R 19,2), comme dit Élie. Quelle source jaillit enseignant le salut de Dieu, comme il est écrit «Réfléchissez et comprenez que je suis le Seigneur» (Ps. 45,11). Marie, la colombe immaculée, qui volait[78] et s'est posée au lieu de la paix, car elle est devenue digne du royaume, et à cause de cela, elle a entendu de Dieu la béatitude, et elle a été rendue digne d'approcher l'intouchable qui a revêtu pour nous la chair, et de donner l'onction du ciel.

25. A. cause de ce miracle si grand, quelques uns des adversaires de la vérité ont été jaloux[79], et les croyants disaient : «Ne comprenez-vous pas ce qu'il est dit : 'Personne ne verra mon visage et vivra'» (Ex. 33,20). Oui, ô inintelligent, il en est ainsi, mais dans ta loi également il est écrit que Jacob a dit : «J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée» (Gen. 32,30), car la vie de l'homme est la vue de Dieu[80]. Mais je ne veux

75 Septième passage incriminé par L. Saltet, 44,6-7 : τοῦ ἑνὸς καὶ αὐτοῦ ἑνώσει Θεοῦ τελείου ἀνθρώπου. En géorgien, la perfection de l'homme n'est pas explicitement référée à l'union divine.

76 45,1 évoque seulement l'aspect transitoire de la matière : οὐκ ἐξ ὑλῆς φθαρτῆς καὶ γεώδους συγκείμενον.

77 L'expression grecque est très éloignée du géorgien 46,1 ἡ μέτοικος καὶ μετανάστις ἀπὸ τοῦ πεφυρμένου βίου on est tenté de restituer quelque chose comme ἡ μέτοχος ἡ καλλίστη τοῦ οἰκείου βίου.

78 46,6-47,1, chute de 54 mots.

79 Le texte grec généralise avec la figure de Judas 47,4 : ὁ ἐν τυφλώσει Ἰουδαῖος.

80 Il y a ici sûrement le jeu de mots hébreu : 'iš ra' 'el, l'homme voit Dieu, Jacob-Israel, le grec ayant perdu ici le génitif «de Dieu».

pas te mépriser, ni laisser ma parole sans témoignage. Dans le trésor[81] de la divinité il n'est pas possible de voir et d'expliquer. Mais lorsqu'il le veut, c'est facile à l'homme lorsqu'il apparaît à ceux qui sont dignes de lui, comme il le veut comme il est écrit : «Je multiplierai les révélations et je me rendrai pareil par les prophètes» (Osée 12,10).

26. Jacob vit Dieu et il n'a pas menti, mais il l'a vu comme il lui a plu, car Dieu apparaît comme il le veut[82], et à qui il veut. Ainsi Marie a vu la gloire de Dieu sans addition dans la chair, mais sans mutation elle a sacrifié le parfum au saint et admirable temple, c'est-à-dire le sacrifice de lui-même, car sa confession est indivisible et immutable vis-à-vis de la sainte Trinité[83].

27. Toi cependant, bien-aimé, ne t'étonne pas quand tu apprends quelque chose de la part des étrangers à la vérité, car ils sont des frères de l'aveugle Judas le traître, qui a accusé subrepticement au festin le service divin de Marie. Mais pour cela le juge juste l'a confondu comme voleur, alors qu'elle sacrifiait au bon plaisir de l'amour divin. Maintenant rappelle-toi l'évangéliste à qui il est dit : «Pourquoi l'importuner ici, car elle a fait une bonne œuvre pour moi[84]. C'est pourquoi je lui promets une mémoire éternelle partout où on prêchera cet évangile qui est mien, en tout lieu» (Matth. 26,13).

28. La dignité qui avait été semée en Marie, par sa pensée désireuse d'un fruit excellent, se mua rapidement en accomplissement de l'Écriture, car «la grâce m'a prévenue et m'a préparé la couronne» (cf. 2 Tim. 4,8)[85]. Et elle a appris la louange des prophètes. Elle entendit le mot de Salomon dans le Cantique qui dit : «Jusqu'à ce que tu reposes, jusqu'à ce que le roi soit attablé près de toi, le nard a donné son parfum» (Cant. 1,11). Et elle a compris la parole du roi et de la servante au roi des rois et au Seigneur des Seigneurs.

29. Et ce qu'elle savait, qu'elle apprit et qui se mua rapidement à partir de l'Écriture, elle l'accomplit en acte. Et comme elle a reçu pour elle-même

81 Le grec 47,9 dit οὐσίας, et non trésor.

82 Chute de 48,3-5.

83 Huitième passage incriminé par L. Saltet : les quatre adverbes chalcédoniens sont employés en géorgien également, mais chacun d'eux s'applique différemment en sorte que leur portée ne rejoint jamais les nombreuses caractéristiques théologiques tardives du texte grec 48,6-7 : Οὕτω καὶ Μαρία εἶδεν Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα ἀτρέπτως καὶ ἐπὶ τὸν ἅγιον καὶ συμπροσκύνητον αὐτοῦ ναὸν σπονδὴν εὐωδίας ἔσπεισεν, τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτὸν ἐφ᾽ ἑαυτῷ, ἀμέριστος γὰρ ἡ ἕνωσις καὶ ἀσύγχυτον τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον καὶ ἀδιαίρετος ἡ εἰς τὸν ἕνα τῆς Τριάδος Κύριον Ἰησοῦν Χριστον ὁμολογία. Voir introduction ci-dessus p. 192.

84 Chute de 49,6-8.

85 Cette citation n'était probablement pas dans le modèle qui écrit : 49,12-50,1 προκατελείφθη ὑπὸ τῆς καταστεφούσης θείας χάριτος.

l'honneur, le vrai témoignage de la part du Sauveur, de là aussi nous tous nous l'imiterons, afin que nous l'adorions, le seul Dieu vraiment connu, qui est né du Père de manière indicible et à l'achèvement des temps de la sainte Vierge[86]. Que de lui nous viennent le salut et la miséricorde éternelle, car à lui est la gloire avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

86 A un mot près, tous les termes du géorgien sont présents dans la doxologie beaucoup plus développée, neuvième passage incriminé par L. Saltet: 50,9-12: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν γινώσκειν καὶ προσκυνοῦντας Κύριον, πρὸ αἰώνων συναϊδίως τε καὶ συνανάρχως ἀφραστῶς τε καὶ ἀρρεύστως ἐκ Πατρὸς τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῆς ἀκτίστου οὐσίας γεννηθέντα, καὶ ἐπ᾽ ἐσχάτων ἐκ τῆς ἀχράντου παρθένου ἀμεταβλήτως καὶ ἀσυγχύτως ὑπὲρ ἔννοιαν καὶ λόγον σαρκωθέντα.

KHALIL SAMIR, S.J.

# Un auteur chaldéen oublié : Abraham Simon Šekwānā (1849-1931)

Dans un article récent, le P. Buṭrus Ḥaddād décrivait rapidement cinq manuscrits syriaques acquis par la jeune Académie de la Langue Syriaque de Bagdad[1]. Nous avons présenté et annoté ici-même cet article, dans une brève étude sur la revue de l'Académie[2].

Or, l'auteur nous apprend que le troisième des cinq manuscrits est une *Explication de la Liturgie* (*šarḥ al-ḥidam al-kanasiyyah*), composée par le prêtre Awrāhā Šekwānā[3], mort en 1931. Il composa cet ouvrage en 1901, et transcrivit le manuscrit à Alqoš en 1925, alors qu'il était âgé de 76 ans[4].

Le P. Ḥaddād ne nous disant rien sur cet auteur, nous avons cherché à l'identifier, à l'aide des divers manuels de littérature syriaque à notre disposition, notamment ceux de Baumstark[5], de Barṣaum[6], d'Albert Abūnā[7] et de Rudolf Macuch[8]. Nous avons consulté aussi le manuel de Graf[9]. Aucune de ces références ne nous fournissant la moindre notice sur notre auteur, nous avons eu recours aux catalogues de manuscrits syriaques, dans lesquels nous avons pu glaner quelques éléments d'une biographie[10].

1 Cf. Buṭrus ḤADDĀD, *Ḫams maḫṭūṭāt suryāniyyah fī maktabat al-Maǧma'*, in *Journal of the Syriac Academy* 2 (1976), p. 383-387 [cité dorénavant : HADDAD].

2 Cf. Khalil SAMIR, *Le « Journal of the Syriac Academy » et les études syro-arabes*, in OrChr 66 (1982), p. 218-230. Voir le paragraphe 5, p. 222-223 [cité dorénavant : SAMIR].

3 Le nom est prononcé *Š^e^kwānā*; il signifie «fourmi» en soureth.

4 Cf. HADDAD, p. 384; et SAMIR, p. 223.

5 Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn 1922).

6 Afrām I BARṢAUM, *Al-Lu'lu' al-Manṯūr fī tārīḫ al-'ulūm wa-l-ādāb as-suryāniyyah* (Ḥomṣ 1943 = Alep 1956; Bagdad 1976).

7 Albēr ABŪNĀ, *Adab al-Luġah al-Ārāmiyyah* (Beyrouth 1971) [cité dorénavant : ABŪNĀ].

8 Rudolf MACUCH, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin-New York 1976) [cité dorénavant : MACUCH].

9 Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., coll. *Studi e Testi* (Cité du Vatican) 118 (1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) et 172 (1953).

10 Nous avons consulté en particulier les catalogues de Birmingham (d'A. Mingana), de Cambridge (de W. Wright), de Londres (de W. Wright et G. Margoliouth) et de Paris (de H. Zotenberg). Comme on pouvait s'y attendre, c'est seulement dans le fonds Mingana de Birmingham que nous avons trouvé mention de notre auteur, les autres catalogues décrivant des fonds trop anciens pour notre auteur. Il est probable que d'autres attestations

Nous présentons ici le maigre fruit de nos recherches, d'une manière schématique. Notre but unique est d'attirer l'attention des chercheurs sur un auteur (mineur) oublié, et de stimuler de plus compétents que nous à compléter cette esquisse.

* * *

1. Abraham (ou Awrāhā, en prononciation chaldéenne), fils du prêtre Simon, de Beth Šᵉkwānā, est né à Alqoš en 1849, d'une famille chaldéenne [11].

2. En 1870, à l'âge de 21 ans, il compose un petit traité en syriaque, qu'il intitule : *La cause des psaumes de Ṣaprā*. Ce traité est conservé dans le *Mingana syriaque 52*, fol. 219ᵛ-221ʳ [12].

3. Entre 1895 et 1899, au temps du patriarche chaldéen ʿAbdīšōʿ [13], il copia le commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de saint Jean, conservé aujourd'hui dans le *Mingana syriaque 52*. C'est un gros manuscrit de 221 feuillets [14].

4. En 1897, il fit copier l'encyclopédie scientifique intitulée *La Cause des causes*, ainsi que trois petits traités d'astronomie, pour son jeune fils Isḥāq. Le copiste, Joseph fils de Thomas de la famille Abūnā, acheva le travail à Alqoš le 20 février 1897. Ce manuscrit est aujourd'hui le *Mingana syriaque 581*, qui comprend 221 feuillets. Aux fol. 3ᵛ et 105ʳ, se trouve le cachet du prêtre Abraham, en syriaque et en arabe [15].

5. En 1901, il copia le *Traité de l'Incarnation* de Jean Bar Zuʿbī, ainsi que quelques petits traités théologiques. C'est actuellement le *Mingana syriaque 50*, manuscrit de 171 feuillets, qu'il acheva le 12 janvier 1901 [16].

6. En 1901 encore, il acheva la rédaction de son *Explication de la Liturgie*, ainsi qu'un *petit traité d'astronomie* [17]. Ces deux œuvres sont conservées dans

sur Abraham Šekwānā se trouvent dans des manuscrits syriaques récents non encore catalogués.

11 Voir le *Mingana syriaque 52*; cf. Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Vol. I : Syriac and Garshūni Manuscripts (Cambridge 1933) [cité dorénavant : MINGANA, *Catalogue* I], col. 149. Et voir le troisième manuscrit de l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad; cf. HADDAD, p. 384; et SAMIR, p. 223.

12 Cf. MINGANA, *Catalogue* I, col. 149.

13 ʿAbdīšūʿ V Ḫayyāṭ, né à Mossoul en 1828, fut élu patriarche le 28 octobre 1894 et confirmé par Léon XIII le 28 mars 1895. Il mourut le 6 novembre 1899. Voir GCAL, tome 4 (1951), p. 111-112; ABŪNĀ, p. 542-544; MACUCH, p. 400-402 (ces deux dernières références ignorent la GCAL, pourtant beaucoup plus complète sur certains points). On trouvera dans ces trois ouvrages la bibliographie plus ancienne.

14 Sur ce manuscrit de 280 × 202 mm, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 149.

15 Sur ce manuscrit de 288 × 198 mm, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 1102-1104.

16 Sur ce manuscrit de 220 × 170 mm, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 143-144.

17 Il serait intéressant de comparer le texte du petit traité d'astronomie composé par Abraham en 1901, avec ceux des traités d'astronomie contenus dans le *Mingana syriaque 581* qu'Abraham fit copier en 1897 (cf. plus haut, au § 4). Il est probable qu'Abraham s'en soit inspiré.

un manuscrit autographe, datant de 1925, actuellement conservé à l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad[18].

7. En 1903, il compose quelques vers sur les *ʿuniyāṯā* des Nocturnes. Il les ajoutera, après ceux de Bar Mšīḥāyā, dans un manuscrit copié par lui en 1907. On les trouve dans le *Mingana syriaque 47*, au folio 263r[19]

8. Il semble bien que le prêtre Abraham Šᵉkwānā soit le copiste du *Berlin Oriental folio 3126*, l'unique manuscrit connu contenant la soi-disant «Chronique d'Arbèles»[20]. Nous affirmons ceci au témoignage du P. Fiey, qui écrit : «Mes recherches semblent indiquer avec assez de certitude que la copie de Berlin, l'unique manuscrit jamais mentionné [de la Chronique d'Arbèles], fut écrite par le prêtre Abraham Chakwana d'Alqoche et «traitée» par lui dans le four à pain (*tannūr*) de sa maison, tout cela à la demande de Mingana»[21]. On sait que ce fut là une des grandes supercheries du début du siècle, qui induisit beaucoup d'orientalistes en erreur. Il faudrait en tout cas comparer le manuscrit de Berlin avec les quatre manuscrits copiés sûrement par lui et que nous mentionnons dans dans cette notice[22]. Etant donné que ce manuscrit a été acquis par la Preussischen Staatsbibliothek de Berlin le 21 octobre 1907, il est probable que notre copiste l'ait copié vers 1906.

9. En 1907, il copie le recueil des Synodes de l'Église syro-orientale, gros manuscrit de 268 feuillets, conservé actuellement dans le *Mingana syriaque 47*[23].

10. En 1925, à l'âge de 76 ans (comme il le dit lui-même), il copie l'*Explication de la Liturgie* ainsi que le *petit traité d'astronomie*, composés tous les deux en 1901. C'est l'actuel manuscrit de l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad, comprenant 131 feuillets[24].

11. À une date inconnue, notre auteur acquiert un manuscrit des Prophètes, d'après la version de la Pšiṭṭā. C'est l'actuel *Mingana syriaque 98*, manuscrit de 262 feuillets, daté d'octobre 1455 A.D. Son cachet est apposé au folio 124 recto[25].

12. En 1931, meurt le prêtre Abraham Šᵉkwānā[26].

18 Sur ce manuscrit, voir HADDAD, p. 384; et SAMIR, p. 223.

19 Sur ce manuscrit de 282 × 203 mm, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 121-133; nos *ʿuniyāṯā* y sont mentionnés à la col. 132.

20 Sur ce manuscrit, voir en particulier Julius ASSFALG, *Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126*, in OrChr 50 (1966), p. 19-36.

21 Jean-Maurice FIEY, *Auteur et date de la chronique d'Arbèles*, in OrSy 12 (1967), p. 265-302, ici p. 281-282.

22 Il s'agit du manuscrit de l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad (voir plus loin, § 10), et des trois manuscrits du fonds *Mingana : syriaque 47*, *syriaque 50* et *syriaque 52*.

23 Sur ce manuscrit, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 121-133, notamment col. 125-126. Colophon et notice au fol. 109v.

24 Sur ce manuscrit, voir HADDAD, p. 384; et SAMIR, p. 223.

25 Sur ce manuscrit, voir MINGANA, *Catalogue* I, col. 245.

26 Cette indication est fournie par HADDAD, p. 384.

KHALIL SAMIR, S.J.

# Le «Journal of the Syriac Academy» et les études syro-arabes

Le 25 juin 1974, le Conseil de la Révolution de la République d'Irak décidait la création de l'*Académie de la Langue Syriaque*. Aussitôt, les membres de l'Académie décident de publier une revue. C'est ainsi qu'est né, en 1975, le *Journal of the Syriac Academy*[1].

Nous avons présenté en son temps le premier volume de ce *Journal*[2]. Nous présentons ici les volumes 2 et 3, des années 1976 et 1977. Ils totalisent 920 pages, presque toutes en arabe[3]. Depuis lors, l'Académie Syriaque s'est fondue dans l'Académie Irakienne (*al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿIrāqī*), et nous ne savons si la revue continue de paraître de manière indépendante.

Nous n'avons analysé et critiqué ici que 9 articles. Ce choix ne présume pas de l'importance de l'article en lui-même, mais indique plutôt nos centres d'intérêt. Les autres articles sont seulement signalés, avec leur titre arabe et une traduction. Ils traitent le plus souvent de philologie syriaque, ou sont traduits des langues européennes.

## *1. Les anciens monastères de Bagdad*[4]

M. Gurguis ʿAwwād est bien connu des orientalistes pour ses nombreuses publications et le caractère scientifique de ses contributions. De plus, en ce qui concerne l'histoire des monastères, il avait lui-même édité et annoté, en 1951 et 1966, le *Kitāb ad-Diyārāt* d'aš-Šābustī.

1 En plus des abréviations courantes dans la revue, nous utilisons ici les suivantes :

| | | |
|---|---|---|
| Abūnā | = | Albert Abūnā, *Adab al-Luġah al-Ārāmiyyah* (Beyrouth, 1970-1971). |
| Barṣaum | = | Afrām I Barṣaum, *Al-Luʾluʾ al-Manṯūr fī tāriḫ al-ʿulūm wa-l-ādāb as-suryāniyyah* [= *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*, par S.B. Mar Ignatius Aphram I Barsaum], 3e éd., Bagdad 1976. |
| JSA | = | Journal of the Syriac Academy (Bagdad, 1975 svv.) |
| Macuch | = | Rudolf Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin-New York, de Gruyter, 1976). |

2 Voir notre compte rendu dans OrChrPer 42 (1976), p. 559.

3 Voir JSA 2 (1976), 480 pages; et JSA 3 (1977), 440 pages.

4 Gurguis ʿAwwād, *Diyārāt Bagdād al-qadīmah*, in JSA 2 (1976), p. 47-74; 3 (1977), p. 79-122.

Cette longue étude (72 pages) comprend une introduction, trois parties et la conclusion.

Dans l'*introduction* (p. 47-56), on notera particulièrement l'inventaire des sources arabes et syriaques traitant des monastères d'Irak (p. 50-54).

La *première partie* (p. 56-71) étudie les six monastères de la rive *est* de l'Euphrate. Ce sont les monastères suivants :

1) Dayr Darmālis (p. 56-59)
2) Dayr ar-Rūm (p. 59-62)
3) Dayr az-Zandaward (p. 62-65)
4) Dayr Samālū (p. 65-68)
5) Dayr al-ʿĀṣiyah (p. 69)
6) Dayr Qūṭā (p. 69-71)

La *deuxième partie* (p. 71-74) étudie quatre monastères dont la situation géographique est imprécise :

1) Dayr Bāšahrā (p. 71-72)
2) Dayr az-Zarīqiyyah (p. 73)
3) Dayr Quqī (p. 73-74)
4) Dayr Mār Dāniyāl an-Nabī (p. 74)

La *troisième partie* (p. 79-121) étudie les treize monastères de la rive *ouest* de l'Euphrate, à savoir :

1) Dayr Ašmūnī (p. 80-85)
2) Dayr Bustān al-Qass (p. 86)
3) Dayr aṯ-Ṯaʿālib (p. 87-93), appelé aussi Dayr al-Qubāb
4) Dayr al-Ǧāṯūlīq (p. 93-100), appelé aussi Dayr al-Baqqāl, ou encore Dayr Kalīl-Īšūʿ
5) Dayr al-Ǧarǧūṯ (p. 101)
6) Dayr Dartā (p. 101-104)
7) Dayr Darzīǧān (p. 104)
8) Dayr Sābir (p. (105-106)
9) Dayr al-ʿAḏārā (p. 107-108)
10) Dayr Mār Fiṯyūn (p. 109-113), appelé aussi ad-Dayr al-ʿAtīq, ou encore Dayr Qarn aṣ-ṣirāh
11) Dayr Madyān (p. 114-117)
12) Dayr Mar Ǧirǧis (p. 118-119)
13) ʿUmr Ṣalībā (p. 120-121), appelé aussi Dayr aṣ-Ṣalīb

En *conclusion* (p. 122), l'auteur met en relief l'importance des monastères de Bagdad dans la vie culturelle irakienne, tant des musulmans que des chrétiens.

Cette étude est, à notre connaissance, la plus complète et la plus scientifique qui existe pour l'instant. L'auteur a pris soin d'indiquer, pour chaque monastère, toutes les références aux sources; puis il a retracé l'histoire du monastère. Sa documentation est impressionnante et a l'énorme avantage d'être aussi très précise. On pourra discuter telle ou telle localisation; mais on a du moins un dossier en mains pour chaque monastère.

Regrettons cependant que l'auteur n'ait jamais donné la vocalisation de ces noms propres. Pour qui n'est pas familier avec l'onomastique irakienne, il ne sera pas facile de lire correctement ces noms.

*2. Inventaire des lexiques syriaques*[5]

Dans le premier volume de la revue[6], le P. Yūsuf Ḥabbī avait dressé l'inventaire des grammaires syriaques. Ici, ce sont les lexiques syriaques qui sont inventoriés, qu'ils soient composés par des orientaux ou par des orientalistes, qu'il s'agisse de la langue classique ou des dialectes modernes. Au total 132 lexiques sont signalés et classés en six sections :

1) Auteurs orientaux (p. 77-89) : 28 œuvres, sans parler des manuscrits signalés mais non encore identifiés;
2) Auteurs orientalistes (p. 89-93) : 36 œuvres
3) Lexiques du sūreṯ (p. 93-94) : 11 œuvres
4) Lexiques araméens (p. 94-95) : 8 œuvres
5) Lexiques de la Bible araméenne ou syriaque (p. 95-97) : 16 œuvres
6) Études sur le vocabulaire syriaque (p. 97-100) : 33 œuvres anciennes et modernes.

On notera aussi qu'aux pages 101-104 se trouvent des *Addenda et corrigenda* à l'article précédent concernant les grammaires syriaques.

*3. Le lexique syro-arabe d'Élie de Nisibe*[7]

En 1973, Isḥāq ʿĪskū avait présenté, dans la revue des Syriens orthodoxes de Damas, un manuscrit lui appartenant[8]. Il revient ici sur ce manuscrit, pour le décrire en détail.

En réalité, il s'agit du lexique syro-arabe d'Élie de Nisibe, connu habituellement sous le nom de *Kitāb at-Turǧumān/fī taʿlīm luġat as-Suryān*

5 Yūsuf Ḥabbī, *Muʿǧamāt al-luġah as-suryāniyyah*, in JSA 2 (1976), p. 75-104.
6 Yūsuf Ḥabbī, *Qawāʿid al-luġah as-suryāniyyah ʿabr al-ʿuṣūr*, in JSA 1 (1975), p. 47-77.
7 Isḥāq ʿĪskū, *Al-Muršid*, in JSA 2 (1976), p. 295-322; 3 (1977), p. 351-362.
8 Voir *al-Maǧallah al-Baṭriyarkiyyah* 11 (Damas 1973), p. 31-35.

(titre probablement tardif). Pour un motif qui nous échappe, l'auteur intitule l'ouvrage *al-Muršid*, titre qui ne provient même pas de son manuscrit; par là, il crée une confusion avec les nombreux ouvrages intitulés *al-Muršid*[9].

Après avoir décrit et analysé son manuscrit, l'auteur en a identifié le texte dans le volume 3 du *Journal*. Il n'a malheureusement pas consulté les manuels classiques notamment la *Geschichte der syrischen Literatur* d'Anton Baumstark[10], ou la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* de Georg Graf[11]. Cela est bien regrettable, car ces ouvrages lui auraient évité bien des discours inutiles et lui auraient fourni des renseignements nouveaux.

Cependant, malgré ses graves défauts, l'étude a quelque utilité. D'une part, elle fournit (p. 298-318) l'index des 30 *ta'līm*-s avec leurs nombreux chapitres[12]. D'autre part, elle indique plusieurs manuscrits orientaux, inconnus de Baumstark et de Graf.

Rappelons enfin que cet ouvrage a été publié et traduit en latin en 1636, par Thomas Obicini da Novara.

### 4. *Inscriptions syriaques et karšūnīs d'Irak*[13]

Cette étude imposante (162 pages), qui mériterait d'être publiée en un fascicule indépendant, étudie les inscriptions syriaques et arabes (écrites en karšūnī) que l'on trouve dans les églises et couvents d'Irak. De plus, l'auteur a pris soin de noter aussi toutes les inscriptions en caractères arabes que l'on trouve dans ces lieux, et de les ajouter en appendice à chaque paragraphe.

Après une introduction (vol. 2, p. 105-111) sur le but, la méthode, etc., l'auteur traite son sujet en deux parties :

A. Inscriptions des églises de Mossoul (vol. 2, p. 112-186);

B. Inscriptions des monastères chaldéens (vol. 3, p. 165-254).

Une troisième partie est annoncée, qui rassemblera les inscriptions des monastères des Syriens.

Chaque inscription syriaque est suivie de sa traduction arabe. En note, l'auteur signale les études antérieures parues sur telle ou telle inscription, et annote légèrement le texte. Au total, nous trouvons ici 179 inscriptions

9 Voir GRAF, tome 5 (1953), p. 186, col. 2.

10 Voir BAUMSTARK, p. 287-288, note 9.

11 Voir GRAF, tome 2 (1947), p. 187-188, N° 12.

12 Cependant, pour comprendre quelque chose à cette partie, il faut lire les deux pages en vis-à-vis, comme ne formant qu'une seule page en deux colonnes.

13 Buṭrus ḤADDĀD, *Al-Kitābāt as-suryāniyyah fī l-'Irāq*, in JSA 2 (1976), p. 105-186; 3 (1977), p. 165-254.

(souvent assez longues), fidèlement transcrites, traduites et annotées, avec parfois des reproductions photographiques ou des croquis.

Pour faciliter la tâche aux arabisants, nous donnons ici l'inventaire de toutes les inscriptions *arabes*, qu'elles soient écrites en *karšūnī* ou en arabe.

1. Inscriptions en *karšūnī* : les numéros 9, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 23, 25, 26, 29, 32, 43, 51, 60, 62, 63, 64, 66, 82, 83, 85, 87, 90, 93, 94, 115.
2. Inscriptions arabes (dont certaines remontent au 13e siècle) : elles sont insérées aux numéros suivants : 3 (4 inscriptions), 10, 14, 33, 39, 40, 43, 45, 48 (2 inscriptions), 58 (2 inscriptions), 59 (2 inscriptions), 67, 71, 78 (2 inscriptions), 79 (2 inscriptions), 80, 83, 90, 92 (2 inscriptions), 93 et 141. En tout, 30 inscriptions en caractères arabes.

On notera que les inscriptions en langue arabe sont beaucoup plus nombreuses dans les églises que dans les monastères. En effet, on trouve 52 inscriptions arabes dans les églises (24 en *karšūnī* et 28 en arabe), et seulement 5 (dont 3 en *karšūnī*) dans les monastères. En revanche, nous avons 68 inscriptions syriaques dans les églises et 84 dans les monastères. Ceci ne surprendra pas, les monastères étant dans les zones plus syriacisées.

La valeur historique de cette documentation n'échappera pas au chercheur. Grâce à elle, on peut souvent reconstituer non seulement l'histoire d'un monastère ou d'une église, mais aussi un peu l'histoire de la communauté chrétienne de telle région : ses bienfaiteurs, ses évêques, ses défunts, etc.

Aux inscriptions qu'on peut lire aujourd'hui, l'auteur a eu la bonne idée d'ajouter toutes celles qui ont été signalées par les voyageurs des siècles passés, et qui ont aujourd'hui disparu. En somme, c'est un *Corpus Inscriptionum Syriacarum et Arabicarum Christianarum* de l'Irak que nous présente ici l'auteur.

Souhaitons-lui de mener à bien l'œuvre commencée, et surtout de nous fournir les index indispensables à la consultation de ce Corpus.

### 5. *Cinq manuscrits syriaques de l'Académie Syriaque*[14]

Le P. Buṭrus Ḥaddād décrit ici 5 manuscrits syriaques acquis par l'Académie de la Langue Syriaque de Bagdad. Ce sont :

1. Le Vocabulaire syriaque d'Abū l-Ḥasan Ibn Bahlūl (deuxième moitié du 10e siècle), accompagné de gloses en arabe, et daté de 1893. Rubens Duval a édité et annoté le texte en trois gros volumes (Paris 1886-1903)[15].

14 Buṭrus Ḥaddād, *Ḫams maḫṭūṭāt suryāniyyah fī maktabat al-Maǧmaʿ*, in JSA 2 (1976), p. 383-387.

15 Sur ce fameux dictionnaire, voir notamment Baumstark, p. 241-242; Graf, tome 2 (1947),

2. Traité anonyme sur l'Incarnation et le Retour du Christ, sur la résurrection générale et le jugement dernier. Non identifié. Copié par Tūmā Bayṯūn[16] en 1897.

3. Explication de la Liturgie chaldéenne, par le prêtre Awrāhā (= Abraham) Šakwānā (mort en 1931). Ouvrage composé en 1901. Copie autographe, transcrite à Alqoš en 1925, alors que l'auteur avait 76 ans[17]. Marque de possession du prêtre Naǧīb Kakkō.

4. Livre de l'aimant (*al-maġnāṭīs*) composé par le patriarche chaldéen Yūsuf II Ma'rūf (1667-1713)[18]. Le manuscrit a perdu les derniers folios, et semble être du 19e siècle[19]. Il a appartenu au prêtre Naǧīb Kakkō, puis à Hurmiz Ra'īs al-Alqūšī en 1926. L'ouvrage syriaque a été imprimé en 1910 en Inde[20]. Ajoutons que cet ouvrage n'est qu'une traduction de l'arabe[21].

5. Recueil de 14 textes, en syriaque et arabe, transcrit par Tūmā Ibn Bahnām Bayṯūn entre 1886 et 1895[22]. Contient plusieurs traités de Bar Hebraeus et d'Ibn al-Ma'danī (mort en 1263), ainsi que diverses grammaires et quelques poèmes. L'auteur analyse le recueil, donnant généralement l'*incipit* des diverses pièces.

p. 157, N° 3b (qui ajoute cinq manuscrits à ceux mentionnés par BAUMSTARK); et ABŪNĀ, p. 407-408 (qui ne mentionne cependant pas GRAF).

16 Il ne s'agit pas d'une erreur de transcription arabe pour Pethion, comme si l'on avait بيثون pour بثيون. Nous l'avions d'abord pensé, mais le nom est attesté plusieurs fois ainsi, en caractères syriaques (où le doute n'est pas possible). Voir plus loin, à la note 22.

17 Sur cet auteur, voir Khalil SAMIR, *Un auteur chaldéen oublié: Abraham Simon Šakwānā (1849-1931)*, in OrChr 66 (1982), p. 215-217.

18 Sur ce patriarche chaldéen, voir GRAF, tome 4 (1951), p. 100-104; ABŪNĀ, p. 531-533; et MACUCH, p. 42-44. Noter cependant que les deux dernières références ignorent GRAF, particulièrement important ici.

19 On connaît trois autres manuscrits de ce texte, appartenant tous les trois à la collection Mingana du Woodbrooke Settlement (Selly Oak, Birmingham). Ce sont: *Mingana syriaque 487* (écrit vers 1820), *syriaque 490* (copié en 1810) et *syriaque 491* (copié en 1876). À noter qu'ABŪNĀ (p. 532) ne signale aucun manuscrit, tandis que MACICH (p. 43, note 144) n'en signale que deux.

20 Renseignement fourni d'après ABŪNĀ (p. 532, ligne 7), repris dans MACUCH (p. 43, lignes 2-3).

21 Cet ouvrage a été traduit de l'arabe en syriaque par le patriarche Joseph II lui-même. L'original arabe s'intitule: *al-Mu'allim al-adīb li-l-masīḥī al-mustafīd*. L'auteur ajoute qu'il a suivi en l'écrivant les traces de Clément d'Alexandrie (sans doute fait-il allusion au *Pédagogue*). Le texte arabe est contenu dans le *Mingana arabe chrétien 49* (numéro 66 du catalogue) et est daté de 1715. L'ouvrage comprend deux parties, divisées en 8 et 26 chapitres. Le manuscrit N° 48 de Mārdīn, daté de 1820 et intitulé *Livre du diamant*, pourrait contenir aussi notre texte arabe. Voir GRAF, tome 4 (1951), p. 103, N° 4.

22 Ce copiste, qui copia aussi le manuscrit numéro 2 de l'Académie Syriaque (daté de 1897), a achevé le 20 janvier 1896 un petit manuscrit de 52 feuillets, comprenant les *Pupilles* de Bar Hebraeus (œuvre philosophique), ainsi que trois traité de lexicographie. C'est le *Mingana syriaque 339* (décrit au tome 1 du catalogue, col. 625-626). Son nom complet est: Tūmā Ibn Bahnām *Ibn* Bayṯūn; les formes attestées par Buṭrus Ḥaddād (aux paragraphes 2 et 5) sont probablement des simplifications dues à l'auteur de l'article.

*6. L'édition princeps du Nouveau Testament syriaque*[23]

Mgr Zakkā ʿĪwāṣ décrit ici l'édition princeps du Nouveau Testament syriaque, selon la *Pšiṭtā*, publiée à Vienne (en Autriche) en 1555. Cette édition fut réalisée grâce aux soins du prêtre Mūsā fils du prêtre Isḥāq aṣ-Ṣawrī (aṣ-Ṣawr étant une petite ville, près de Mārdīn)[24], en collaboration avec l'orientaliste Johann Albrecht Widmanstetter[25].

D'après les furtives allusions que nous avons trouvées chez le patriarche Ephrem Ier Barṣaum, ce Mūsā serait devenu *muṭrān*, aurait été excellent calligraphe, aurait exercé ses talents à partir de 1542 et serait mort en 1587. Son nom complet est : al-muṭrān Mūsā Ibn al-qass Isḥāq al-Qālūqī aṣ-Ṣawrī[26].

*7. Notice de Bar Hebraeus sur Denys de Tell Maḥré*[27]

Mgr Zakkā ʿĪwāṣ présente ici brièvement (p. 45-47) Denys de Tell Maḥré. Puis il reproduit photographiquement (p. 51-61) la notice que Bar Hebraeus consacre à Denys dans son *Chronicon Ecclesiasticum*, d'après un manuscrit syriaque lui appartenant et qui daterait de la fin du 15e siècle ou du début du 16e siècle. Enfin, il traduit en arabe la notice syriaque, accompagnée de 43 notes (p. 62-77).

Si la traduction arabe n'aidera pas nécessairement les syriacisants européens, l'annotation en revanche éclairera bien des points obscurs.

23 Zakkā ʿĪwāṣ, *Awwal kitāb ṭubiʿ bi-s-suryāniyyah*, in JSA 2 (1976), p. 389-394.

24 Nous n'avons pas trouvé mention de ce prêtre dans les histoires de la littérature syriaque de BAUMSTARK, d'ABŪNĀ ou de MACUCH. Il est cependant mentionné en passant, à plusieurs reprises, dans BARṢAUM (voir plus loin, à la note 26).

25 Il n'a pas été facile d'identifier cet orientaliste. En effet, Mgr Zakkā ʿĪwāṣ, qui emprunte probablement ses informations à BARṢAUM (3e éd., p. 473 § 1), écrit son nom : يوحنا بدمانستاديوس (= Yūḥannā BDM'NST'DYWS).

26 Voir BARṢAUM (3e éd.), p. 273 § 2 (à propos d'un manuscrit du IXe siècle que Mūsā aṣ-Ṣawrī aurait emporté avec lui en Occident); p. 461 note 4 (sur la calligraphie de Mūsā aṣ-Ṣawrī, mort en 1587); p. 473 § 1 (sur l'édition du Nouveau Testament de 1555); p. 494, N° 223 (sur Mūsā comme copiste, où est donné pour la première fois le nom complet, ainsi que les dates de notre métropolite). Pour les deux premières éditions de BARṢAUM, voir à l'index sous *Mūsā aṣ-Ṣawrī* (qui ne fournit cependant que les trois premières références).

27 Zakkā ʿĪwāṣ, *Al-Baṭriyark Diyūnīsiyūs at-Talmaḥrī (†845)*, in JSA 3 (1977), p. 45-77.

*8. Étude sur Isḥāq Ibn Ḥunayn (830-910)*[28]

Le P. Yūsuf Ḥabbī nous fournit une bonne étude sur le fils du fameux médecin et traducteur Ḥunayn Ibn Isḥāq (mort en 873), qui fut lui-même médecin, philosophe, traducteur et historien de la médecine. Dans une première partie (p. 123-136), l'auteur étudie la vie d'Isḥāq. Dans la seconde (p. 136-146), l'auteur inventorie les œuvres d'Isḥāq : 30 traductions, 10 commentaires ou résumés, et 19 compositions propres. En tout, 59 œuvres.

Cette seconde partie est particulièrement intéressante. Car l'auteur s'est efforcé de signaler, pour chacune des 59 œuvres, les éditions existantes ou les manuscrits qui nous les transmettent.

Cependant, nous aurions souhaité trouver, pour chaque œuvre, la référence à la *Geschichte des arabischen Schrifttums* de Fuat Sezgin, mentionnée seulement à la fin, en note 95 (*GAS* III, p. 267-268). Il aurait fallu signaler en outre :

a) au volume III, les pages 26, 48, 49, 54, 62, 64, 79, 104, 106, 112, 115, 121, 122, 126, 129, 136, 137, 143, 150, 157, 252, 262, 270, 279 et 351 ;
b) au volume IV, les pages 312, 313 et 344 ;
c) au volume V, les pages 82, 88, 90, 91, 95, 96, 97, 101, 103, 104, 105, 116, 117, 128, 144, 145, 161, 162, 176, 272-273 et 400 ;
d) au volume VI (qui n'était pas paru alors), les pages 67, 89, 168 et surtout 171.

Un exemple montrera le profit que l'auteur aurait tiré de cette consultation. A la page 140 (N° 21), Yūsuf Ḥabbī signale un seul manuscrit des *Mu'tayāt* (les δεδόμενα) d'Euclide, le *Manchester John Rylands 348* (d'après le numéro du catalogue, correspondant en réalité au numéro 447 de la cote). S'il avait consulté la *GAS* au volume V (p. 116 et 140), il aurait trouvé une liste de 27 manuscrits, ainsi que l'indication de deux éditions : l'une à Téhéran en 1304 A.H. (= 1886-1887), et l'autre à Ḥaydarabād en 1939.

*9. 'Ubaydallāh Ibn Buḫtīšū' († 1058) et le Manāfi' al-Ḥayawān*[29]

L'auteur présente la vie du fameux médecin chrétien de Bagdad, 'Ubaydallāh Ibn Buḫtīšū' (mort en 1058), avant-dernier rejeton d'une famille célèbre (p. 331-335). Puis il donne une liste de ses œuvres, en citant douze (p. 335-

28 Yūsuf Ḥabbī, *Isḥāq Ibn Ḥunayn*, in JSA 3 (1977), p. 123-146.
29 'Abd ar-Raqīb Yūsuf, *Aṭ-Ṭabīb 'Ubaydallāh Ibn Buḫtīšū' wa-kitābuhu Manāfi' al-Ḥayawān*, in JSA 3 (1977), p. 331-349 + 4 planches.

336). Enfin, il étudie le *Manāfiʿ al-Ḥayawān* (p. 337-347). Il ajoute en appendice une bonne bibliographie (p. 348-349).

La section sur la vie de l'auteur est bien documentée. La liste des œuvres de ʿUbaydallāh, en revanche, est trop succincte. Il faudrait ajouter notamment le *Taḥrīm Dafn al-Aḥyāʾ*[30], qui est un commentaire du *De prohibenda sepultura* du Pseudo-Galien. La bibliographie est bonne pour la littérature musulmane classique (arabe, persane et turque), mais inexistante pour les langues occidentales.

Le cœur de l'étude concerne le *Manāfiʿ al-Ḥayawān*, ouvrage mentionné par Ibn Abī Uṣaybiʿah sous le titre de *Tabāʾiʿ al-Ḥayawān wa-ḫawāṣṣuhā wa-manāfiʿ aʿḍāʾihā*. Dans le manuscrit de l'Institut des Manuscrits de la Ligue Arabe, au Caire, numéro 351/1/12, l'ouvrage porte le titre suivant : *ʿAqd al-ǧimān / fī ṭabāʾiʿ wa-manāfiʿ al-ḥayawān wa-l-insān*.

En fait, l'auteur étudie ici la version persane de cet ouvrage, faite par ʿAbd al-Hādī Ibn Muḥammad al-Marāġī en 697/1297-98 ou en 699/1299-1300. La bibliothèque Pierpont Morgan de New York possède un manuscrit (numéro 500) persan des *Manāfiʿ al-Ḥayawān*, copié par le traducteur lui-même, et contenant 100 ou 102 miniatures. Ce manuscrit a été plusieurs fois étudié du point de vue artistique. L'auteur publie ici huit reproductions de ce mangifique manuscrit, et l'étudie surtout du point de vue artistique. Les miniatures sont dues à plusieurs artistes. Certaines appartiennent à l'École mongole, influencée par l'art chinois ; d'autres appartiennent à l'École de Bagdad.

On trouvera aussi une présentation du contenu même des *Manāfiʿ al-Ḥayawān* et de son importance (p. 346-347). D'après ʿAbdarraqīb Yūsuf, après le *Kitāb al-Ḥayawān* de Ǧāḥiẓ (mort en 868), c'est le premier ouvrage scientifique sur les animaux, fait à la manière des Grecs. L'affirmation nous semble un peu exagérée. Il faudrait mentionner d'autres œuvres, par exemple le *Kitāb Manāfiʿ al-Ḥayawān* d'un autre chrétien fameux, ʿĪsā Ibn ʿAlī (ou ʿAlī Ibn ʿĪsā), qui vivait au temps d'al-Muʿtamid (870-892) et dont nous possédons plusieurs manuscrits dont un du 13e siècle[31].

30 Sur cet ouvrage de ʿUbaydallāh, voir GALS I, p. 886, lignes 5-6 ; et Manfred ULLMANN, *Die Medizin im Islam* (Leyde, Brill, 1970), p. 110-111.

31 Cf. Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, tome 3 (Leyden, Brill, 1970), p. 377. Sezgin y signale cinq manuscrits, dont le *Şehit Ali Paşa 2096* de la Süleymaniye Kütüphanesi d'Istanboul, qui daterait du XIIIe siècle. À ces cinq manuscrits il faudrait ajouter trois autres signalés par le Père Cheikho en 1924 : l'un à Vienne, l'autre à l'Escorial, et le dernier à la Bodléienne d'Oxford (mais il faudrait s'assurer que les renseignements de Cheikho sont exacts). Cf. Louis CHEIKHO, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens* depuis l'Islam (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1924), p. 149, N° 558 [l'ouvrage est en arabe].

Rappelons que Graf ne fait qu'une allusion furtive à cette œuvre de ʿUbaydallāh, dans son histoire de la littérature arabe chrétienne[32].

*10. Langue et écriture syriaques*

Nous rassemblons sous ce titre la série d'études publiées par Mgr Andarāwus Ṣanā et intitulée : *Bayn al-ʿarabiyyah wa-s-suryāniyyah.*

Le premier article, parue dans le volume premier de la revue[33], était intitulé : *Iktišāf al-abǧadiyyah* (= Découverte de l'alphabet). L'auteur y exposait notamment les diverses théories sur l'origine de l'alphabet (origine égyptienne, ou mésopotamienne, ou sinaïtique, etc.) et les critiquait; puis exposait les divers types d'alphabets sémitiques et leurs relations. Le tout avec beaucoup d'objectivité, accompagnant son étude d'une honnête bibliographie tant en arabe qu'en français ou anglais, et fournissant une douzaine de reproductions.

Le deuxième article est intitulé : *Al-Luġah al-ārāmiyyah* (= la langue araméenne)[34]. L'auteur rappelle d'abord (p. 6-10) l'importance de la diffusion de l'araméen dans le monde ancien, et sa division en quatre branches (p. 10-12) : araméen de Zingirli, de l'empire achéménide, d'Eléphantine, et de la Bible. Puis il présente les caractéristiques de l'araméen occidental (p. 13-19) qu'il divise en quatre types : judéo-araméen, araméen christo-palestinien, araméen nabatéen, et araméen palmyréen. Enfin il étudie les divers types d'araméen oriental (p. 19-28) : d'Osrhoène, du Talmud babylonien, mandéite, et néo-araméen ou soureth. Les pages 30-31 fournissent une bonne bibliographie en arabe, français et anglais.

Le troisième article est intitulé : *Nušūʾ al-ḫaṭṭ as-suryānī* (= Naissance de l'écriture syriaque)[35]. La première partie, assez rapide (p. 6-16) présente les divers types (et les diverses étapes) de l'écriture araméenne. La deuxième partie (p. 17-42) étudie les formes et le développement de l'écriture syriaque. L'étude est intéressante et largement documentée avec des spécimens empruntés aux inscriptions ou aux manuscrits. Elle s'achève ici encore (p. 43-44) par une bibliographie en trois langues. L'auteur annonce une suite à ce troisième article.

32 Cf. Graf, tome 2 (1947), p. 111-112.
33 Voir JSA 1 (1975), p. 127-166.
34 Voir JSA 2 (1976), p. 5-30.
35 Voir JSA 3 (1977), p. 5-44.

*11. Lexique moderne arabe-syriaque-anglais*[36]

Un des buts de la création de l'Académie de la Langue Syriaque était la mise à jour de la langue syriaque. Dans ce but, était créée la «Commision des termes techniques, du dictionnaire, de la traduction et de la création d'œuvres originales» (*Laǧnat al-muṣṭalaḥāt wa-l-qāmūs wa-t-tarǧamah wa-t-ta'līf*). Le Père Banyamīn Ḥaddād, secrétaire de la commission, présente rapidement le travail de la commission[37], et Mgr Zakkā 'Īwāṣ (président de la commission) ajoute une introduction à ce lexique (p. 443-44).

Le lexique offre environ 450 termes techniques, en trois langues : arabe, syriaque et anglais. Ces termes sont classés sous huit têtes de chapitres : la politique (p. 445-451), les partis (p. 452-454), les termes militaires (p. 454-458), les ministères (p. 458-459), l'économie (p. 460-463), les sports (p. 463-464), la justice (p. 464-465) et les instruments et outils (p. 465-467). Dans chacune de ces sections, les mots sont classés d'après l'*arabe*, en suivant l'ordre purement alphabétique des mots (et non pas des racines).

*12. Autres études intéressant l'orientalisme*

Outre les onze études analysées plus haut, nous signalons une douzaine d'autres qui peuvent intéresser les orientalistes.

12. Joshua Blau, *The origins of open and closed* e *in Proto-Syriac*[38], traduit en arabe par 'Arfah Muṣṭafā[39].
13. Banyamīn M. Ḥaddād, *Ra'y fī naš'at al-arqām wa-taṭawwurihā*[40] = Une opinion sur la naissance et le développement des chiffres.
14. *Ḫilāfat Abī Ǧa'far al-Manṣūr wa-tašyīd Baġdād li-Mīḫā'īl al-kabīr*, traduit du syriaque par Yūḥanān Ǧūlāġ[41] = Le califat d'Abū Ǧa'far al-Manṣūr [755-775] et la construction de Bagdad. C'est une traduction arabe, largement annotée, d'un passage de la *Chronique* de Michel le Syrien (édition Chabot, p. 473-474).

36 Voir JSA 2 (1976), p. 443-467.

37 Voir Banyamīn Ḥaddād, *Ḫulāṣah bi-a'māl laǧnat al-muṣṭalaḥāt wa-l-qāmūs wa-t-tarǧamah wa-t-ta'līf*, in JSA 2 (1976), p. 440-442.

38 Le titre anglais indiqué dans la table des matières (JAS 2, 1976, p. 478) est : *Opinion about «Yot» in the ancient Syriac*. C'est évidemment une erreur. Le titre exact est indiqué accidentellement à la page 200. L'article original est paru dans le BSOAS 32 (1969), p. 1-9. Le traducteur a consciencieusement indiqué (p. 217-219) les équivalents arabes des termes techniques anglais.

39 Voir JSA 2 (1976), p. 187-220.

40 Voir JSA 2 (1976), p. 221-276.

41 Voir JSA 2 (1976), p. 286-294. Signalons que le texte syriaque, agréablement transcrit à la main en caractère *estranghelo*, est imprimé aux pages 277-285.

15. Louis Leloir, *La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius*[42], traduction (simplifiée) par Albert Abūnā[43].
16. Gregorius Būlus Bahnām, *Āfāq ǧadīdah fī dirāsāt al-luġah al-ārāmiyya al-bābiliyyah istinādan ilā n-naṣṣ al-ārāmī li-Ḥikmat Aḥīqār wa-baqiyyat al-waṯā'iq al-ārāmiyyah al-muktašafah*[44] = Nouvelles perspectives pour l'étude de l'araméen babylonien, sur la base du texte araméen de la *Sagesse* d'Aḥīqār et des autres documents araméens découverts.
17. Buṭrus Ḥaddād, *Al-Ābā' as-suryān fī mu'tamar Oxford as-sābi' li-dirāsat ābā' al-kanīsah*[45] = Les Pères syriaques au septième congrès d'études patristiques d'Oxford.
18. Buṭrus Yūsif, *Taṭyānus*[46]. L'auteur étudie la vie et les œuvres perdues ou conservées de Tatien (p. 147-152), et notamment le Diatessaron, ses traductions et sa valeur (p. 152-164).
19. Zuhayr Aḥmad al-Qaysī, *An-Naẓariyyah aṯ-ṯunā'iyyah bayn al-'arabiyyah wa-s-suryāniyyah*[47] = La théorie bilitère en arabe et syriaque.
20. Werner Strothmann, *Die Anfänge der syrischen Studien in Europa*[48], traduit en arabe par 'Arfah Muṣṭafā[49].
21. Benyamīn Ḥaddād, *Bayn as-suryāniyyah wa-l-mandā'iyyah*[50] = Syriaque et mandéen.
22. Sebastian Brock, *Greek into Syriac and Syriac into Greek*[51]. Texte anglais original d'une conférence prononcée pour les Hibernian Hellenists en Irlande, et pour la Byzantine Society à Oxford.
23. Edward Y. Odisho, *The phonological system of a neo-aramaic*[52]. Texte anglais original, résumant une thèse présentée à l'université de Leeds (Grande-Bretagne) et intitulée : *Phonology and Phonetics of Neo-Aramaic, as spoken by the Assyrians in Irak*.

42 Le titre original n'est pas indiqué dans la revue. Il s'agit de la conférence donnée à Rome, lors du premier symposium syriacum, en octobre 1972. Texte original français publié dans *Symposium Syriacum 1972*, coll. OrChrA 197 (Rome 1974), p. 105-131.
43 Les 142 notes de l'original n'ont pas été traduites en arabe. Le titre arabe est : *Al-Fikrah ar-rahbāniyyah ladā Afrām wa-Sahdūnā*, in JSA 2 (1976), p. 323-345.
44 Voir JSA 2 (1976), p. 347-381.
45 Voir JSA 2 (1976), p. 395-404.
46 Voir JSA 3 (1977), p. 147-164.
47 Voir JSA 3 (1977), p. 255-264.
48 C'est sans doute le chapitre préliminaire d'un ouvrage paru à Wiesbaden (chez Otto Harrassowitz) en 1971.
49 Voir JSA 3 (1977), p. 265-287. Titre arabe : *Bidāyat ad-dirāsāt as-suryāniyyah fī Ūrubbā*.
50 Voir JSA 3 (1977), p. 289-330.
51 Voir JSA 3 (1977), p. 422-406 (*sic*).
52 Voir JSA 3 (1977), p. 436-424 (*sic*).

*En manière de conclusion*

Ce survol des deux volumes de la revue de l'Académie Syriaque de Bagdad aura montré, nous l'espérons, la richesse de cette revue et le sérieux des études qu'elle publie. Au total, 920 pages couvrant de nombreux aspects de la littérature syriaque et syro-arabe. Il n'existe, à notre connaissance, aucune autre revue dans le monde qui réunisse tant de richesses en ce domaine. Pour en faciliter l'utilisation par les orientalistes, la revue donne des résumés substantiels de tous les articles arabes.

Espérons que ce *Journal of the Syriac Academy* paraisse aussi régulièrement qu'il n'a commencé, et surtout qu'il se diffuse largement en Occident.

# PERSONALIA

Professor Akaki Schanidze, Tbilisi, langjähriger Inhaber des Lehrstuhls für Altgeorgisch an der Universität Tbilisi, Altmeister der georgischen Sprachwissenschaft, Verfasser zahlreicher Werke und Lehrer vieler Karthwelologen, konnte am 26. Februar 1982 in erstaunlicher geistiger und körperlicher Frische seinen 95. Geburtstag feiern, hochgeehrt von der georgischen Akademie der Wissenschaften und der Universität Tbilisi, zu deren Gründungsmitgliedern er gehört. Sein »Altgeorgisches Elementarbuch« (in deutscher Sprache) befand sich um diese Zeit gerade im Druck. Nun bereitet Schanidze dazu noch eine Chrestomathie mit einem ausführlichen Glossar vor. Möge ihm vergönnt sein, auch diese Vorhaben glücklich zu vollenden! (vergl. OrChr 1967).

Professor Alek'sandre Baramidze, Tbilisi, beging am 27. März 1982 seinen 80. Geburtstag. Von 1962-1970 wirkte er am Lehrstuhl für altgeorgische Literatur der Universität, seit 1966 ist er Direktor des Instituts für georgische Literaturgeschichte. Durch zahlreiche Veröffentlichungen hat er sich allgemeines Ansehen erworben.

Dr. P. Edmund Beck OSB, Metten, treuer Mitarbeiter unserer Zeitschrift, vollendet am 6. November 1982 sein 80. Lebensjahr. Ihm verdanken wir die kritische Ausgabe und Übersetzung der Werke Ephraems des Syrers, zahlreiche Monographien und Aufsätze u.a. über einzelne Probleme der syrischen Literatur, bei Ephraem aber auch im Koran.

Professor Dr. Werner Strothmann, Göttingen, vollendete am 23. Februar 1982 sein 75. Lebensjahr. Er erwarb sich große Verdienste durch seine Forschungen zur syrischen Literatur- und Kirchengeschichte sowie durch seine Tätigkeit innerhalb des ausgelaufenen Sonderforschungsbereiches »Orientalistik« an der Universität Göttingen (vergl. OrChr 1972).

Professor Dr.Dr. Alexander Böhlig, Tübingen, beging am 2. September 1982 seinen 70. Geburtstag. Er begründete die christlich-orientalischen Studien an der Universität Tübingen und trat vor allem mit Arbeiten zu den Texten von Nag' Hammadi hervor (vergl. OrChr 1972 und 1980).

Frau Professor Dr. Fairy von Lilienfeld, Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen, beging am 4. Oktober 1982 ihren 65. Geburtstag. Neben den slawischen und griechischen Kirchen findet auch das Christentum des Orients, besonders bei den Georgiern und Armeniern, ihr lebhaftes Interesse.

Frau Professor Dr. Elene Metreweli, seit 1968 Direktorin des Handschrifteninstituts in Tbilisi, wird am 13. Dezember 1982 fünfundsechzig

Jahre alt. Neben eigenen Arbeiten, u.a. über die Georgier in Jerusalem und das georgische Heirmologion, ist ihr — zusammen mit ihren Mitarbeiterinnen — die vorbildliche Katalogisierung der georgischen Handschriften in Tbilisi und die Herausgabe (ab 1971) des »Mravalt'avi«, des wissenschaftlichen Organs des Instituts, zu verdanken. Karthwelologen in aller Welt sind ihr dankbar für ihre stete Hilfsbereitschaft bei der Beschaffung von Mikrofilmen und Literatur sowie für die Erteilung von Auskünften.

Herr Dr. Rainer Degen, Marburg, bekannt durch Arbeiten zur altaramäischen, syrischen und arabischen Philologie, wurde mit Wirkung vom 16. Juli 1981 auf den Lehrstuhl für Semitische Philologie an der Universität München als Nachfolger von Professor Dr. Anton Spitaler berufen.

Professor Dr. P. Winfrid Cramer OSB wurde Ende 1981 als Nachfolger von Professor Dr. Bernhard Kötting zum o. Professor für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster ernannt.

Dr. R.Y. Ebied, Professor für Semitistik an der Universität Sydney, verdient auch um die christlich-arabischen Studien, ist zum Mitglied der Australian Academy of the Humanities gewählt worden.

Herr Andreas K. Juckel promovierte am 16. Dezember 1981 an der Universität Bonn als erster in dem neu geschaffenen Fach »Sprachen, Literaturen und Kirchengeschichte des Christlichen Orients« (Prof. C. D. G. Müller) zum Dr. phil. mit der Dissertation »Ktābā d-durrāšā, die theologische Lehrdichtung des Nestorianers Eliya von Anbar«.

JULIUS ASSFALG

# TOTENTAFEL

Professor Simon Qauḫčʿišvili, Orientinstitut Tbilisi, geb. am 18. Oktober 1893, verstarb am 11. Mai 1981. Außer mit Arbeiten zur griechischen und byzantinischen Literatur trat er auch mit Editionen georgischer Texte hervor, z.B. mit der kritischen Ausgabe des großen Geschichtswerkes Kʿartʿlis cʿḫovreba.

Professor Stefan Strelcyn, Äthiopist, verstarb am 19. Mai 1981. Er war 1918 in Polen geboren und studierte an der Universität Warschau sowie an der Sorbonne in Paris, wo er zum Kreis der Äthiopisten um Marcel Cohen gehörte. Seit 1970 lehrte er an der Universität Manchester semitische Sprachen. Er katalogisierte die äthiopischen Handschriften mehrerer Bibliotheken, schrieb u.a. ein zweibändiges Werk »Médicine et plantes d'Éthiopie« (Warschau 1968) und war Mitherausgeber des Journal of Semitic Studies. (Vergl. J. Tubiana in JSSt 27 (1982) 1-15).

D. Dr. Erich Dinkler, D.D., em. o. Professor für Neues Testament und Christliche Archäologie an der Universität Heidelberg, geb. am 6. Mai 1909, starb am 28. Juni 1981. Neben seinen Hauptfächern pflegte er auch intensiv die junge Wissenschaft der Nubiologie.

Dr.Dr. Otto Spies, em. o. Professor für Semitistik und Islamwissenschaft an der Universität Bonn, geb. am 5. April 1901, verstarb am 29. Oktober 1981. Er arbeitete auch auf dem Gebiet des christlichen Orients, gab mit W. Hoenerbach zusammen das »Recht der Christenheit« des Nestorianers Ibn aṭ-Ṭaiyib heraus und regte mehrere äthiopistische Dissertationen an und betreute sie.

Professor Dr. Lewon S. Chatschikjan, seit 1954 Direktor des Matenadaran, des Handschrifteninstituts in Erevan, verstarb am 12. marz 1982. Er wurde am 1. mai 1918 in Erevan geboren, studierte an der dortigen Universität und bemühte sich besonders um die Erschließung armenischer Geschichtsquellen, z.B. durch Sammlung und Edition der armenischen Kolophone des 14. und 15. Jh. Unter seiner Leitung erschien der zweibändige Katalog der armenischen Handschriften im Matenadaran und der »Banber Matenadarani«, das wissenschaftliche Organ des Instituts. Groß wie sein Wissen war auch seine stete Hilfsbereitschaft anderen Forschern gegenüber. (Vergl. J.-P. Mahé in der armenischen Zeitung »Haratch«, Paris, vom 4.4.1982, S. 1 und 4).

JULIUS ASSFALG

# BESPRECHUNGEN

Jouko Martikainen, Gerechtigkeit und Güte Gottes, Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug. Göttinger Orientforschungen I/20 (Wiesbaden 1981). XI, 242 Seiten, broschiert DM 36.

Die vorliegende zweite Arbeit des Verf. bedeutet formal wie inhaltlich einen Fortschritt gegenüber der von mir in OrChr 63 (1979) besprochenen ersten Arbeit: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems. Formal ist der Schreibmaschinendruck klar und übersichtlich gegliedert, sehr gut lesbar und diesmal fast völlig frei von Schreibfehlern. Für das Thema, das leichter zu isolieren war als das der ersten Arbeit, bringt der Verf. auch hier wohl alle wichtigen einschlägigen Stellen vor, führt sie breit an (zu wichtigeren gibt er in Anmerkungen sogar den syrischen bzw. armenischen Text) und erklärt sie kurz. Das Schrifttum Ephräms bildet die Mitte der Arbeit. Darüber hinaus gibt der Verf. in einem ersten Abschnitt die sein Thema berührenden Stellen aus Aphrahat, aus dem Stufenbuch, aus den Oden Salomos und aus dem rabbinischen Schrifttum. In einem letzten Abschnitt wird dann auf S. 169-203 ein Vergleich mit Philoxenos gezogen, der mehrfach die Grenze des Themas überschreitet. Zweifellos ein interessantes Thema, reich belegt und klar gegliedert. In der Feststellung und Beurteilung der Fakten kann man gelegentlich andrer Meinung als der Verf. sein. Bei der nun folgenden Besprechung einzelner Punkte wird das zur Geltung kommen.

In einem ersten Kapitel spricht der Verf. von den Termini *zadīqūtâ* und *kēnūtâ* in der syr. Bibel. Hier habe ich einen Hinweis auf das *šêmêš ṣēdâqâ* von Malach. 3,20 vermißt, das nicht nur, auf Christus bezogen, bei den griechischen Vätern als *hēlios dikaiosynēs* und in unsrer lateinischen Liturgie als sol iustitiae eine Rolle spielt, sondern auch zweimal bei Ephraem vorkommt in der Form der Peš als *šemšâ d-zadīqūtâ*. Nun ist es merkwürdig, daß der Verf. die eine der beiden Stellen, Hy. de eccl. 27,7 auf S. 198f. im Zusammenhang mit der Einheit des Gottmenschen zitiert, aber nur die erste Hälfte der Strophe, den Schluß dagegen: »es mische sich Licht mit Licht; es entstehe die Sonne der Gerechtigkeit!« nirgendwo verwendet hat. Die zweite Stelle mit der gleichen Wendung ist Hy. de crucif. 4,14.

Im ersten Abschnitt, der sich mit Ephräm befaßt, führte das Thema vor allem auf Ephräms Bekämpfung der Häresie eines Markion. Hier folgt der Verf. neueren Arbeiten, die gegen Harnack Markion ganz als Gnostiker hinstellen wollen. Dagegen habe ich in: Die Hyle bei Markion nach Ephräm in OrChrP 44 (1978) S. 5-30 gezeigt, daß auch noch Ephräm (wie Tertullian) so gut wie ausschließlich nur von den zwei Göttern der Markioniten spricht und daß die Ausgestaltung der Hyle zu einer dritten, bösen Gottheit späteren markionitischen Gruppen zuzuschreiben ist. Der Verf. spricht hier kommentarlos von drei Göttern. Zu den Zitaten, die hier der Verf. bringt, folgende kritische Bemerkungen. In Pr. Ref. II 59,25-30 (S. 49) ist doch wohl zu Beginn in: *d-lâ hwât škīrâ* das *hwât* nicht präterital, sondern modal zu verstehen, was viel besser in den Zusammenhang paßt. Und für das *škīrâ*, das der Verf. mit »schändlich« wiedergibt, im darauf zurückgreifenden Satz von S. 51,9 aber mit »fremd« erläutert, würde ich die von Brockelmann mit dem gr. paradoxos angegebene Bedeutung wählen.

Wichtiger ist das Folgende. Auf S. 60 sagt der Verf.: »Ephraem erwähnt an mehreren Stellen, daß Markion das frühere Gesetz ... verändert oder auflöst«. Eine völlig schiefe Ausdrucksweise. Denn nicht Markion, sondern der von ihm verkündete fremde Gott tut das. Der Verf. ging dabei von der m. E. falsch verstandenen Stelle Pr. Ref. II 125,21-29 aus, die er auf S. 61 zitiert. Hier findet er, der Übersetzung der englischen Herausgeber des Texts folgend,

ipsissima verba des Markion, indem er übersetzt: »Wenn unser Herr durch sein Gesetz fremd ist, dann gehört er aber durch sein Werk zu den Seinen. Dies ist von dem törichten Markion, der teils innerhalb teils außerhalb ist«. Dagegen ist sofort einzuwenden, daß das entscheidende »von (Markion)« nicht im Text steht. Ferner übersetzt der Verf. das zweite *dēn* mit »aber« und läßt hier den Hauptsatz beginnen. Dieses zweite *dēn* ist aber nur die Fortführung des ersten zu Beginn in dem *(')en dēn*, m. E. ein Hinweis darauf, daß das Glied mit dem zweiten *dēn* noch zum Vordersatz gehört. Ich übersetze daher, zum besseren Verständnis auch mit dem Vorangehenden von 125,2 ab: »Wenn er, wie sie (sic!) sagen, der Fremde ist, dann ist für ihn sehr töricht, was er tat. Er hob nämlich das alte Gesetz auf und behielt die alte Natur (= Schöpfung) bei (in seinen Heilungen). Und nicht hat er, so wie er ein fremdes Gesetz gab, (es unternommen), eine fremde Natur zu erschaffen, damit man, so wie man sah, daß sein Gesetz besser als das alte Gesetz ist, ebenso hätte sehen können, daß seine Schöpfung besser als die des Schöpfergottes ist. Wenn aber unser Herr in seinem Gesetz der Fremde war, in seinem Werk aber der Hausgenosse (des Schöpfers), *hânaw Marqyōn saklâ* = (so) ist das der törichte Markion, von dem die eine Hälfte drinnen (in der christlichen Kirche), die andre Hälfte draußen (bei den Heiden) ist«. Von einem Zitat des Markion finde ich hier nicht die geringste Spur. Wenn ferner dabei indirekt gesagt wird, Markion sei ein halber Christ — das *l-gaw* und *l-bar* entspricht dem *baytâyâ* und *nukrâyâ*, die in Sermo de fide 2,511 f. auf Christen und Heiden bezogen werden —, so zeigt das, wie wenig Ephräm Markion für einen vollen Gnostiker hielt. Nennt er doch auch in Hy. c. haer. 21,12 die Markioniten »unsre Brüder«, auf deren Christusliebe der Herr schauen möge, und in Hy. c. haer. 35,11 sagt er sogar von ihnen: »Vielleicht tadelt sie der Herr der Güte nicht; denn die Liebe zu ihm hat bewirkt, daß sie sich gegen ihn gespaltet haben«. Meines Erachtens sprechen solche Stellen für Harnack, auch wenn dieser in seiner Sympathie für den Ketzer zu weit ging.

Ähnlich interpretiere ich auch die vom Verf. im Zusammenhang mit Markion zitierte Stelle Pr. Ref. I 141,33 ff. in dem erwähnten Aufsatz in OrChrP 44, S. 12 ganz anders, indem ich vor allem das nur halb entzifferte Verb in 141,38 mit Gründen nicht in *šannī* sondern in *šanneq* ergänze.

In den Übersetzungen aus dem Diatessaron habe ich mir zwei Flüchtigkeitsfehler notiert: auf S. 91,8 ist »den Willen des Sabbatgesetzes« in »den Willen des Gebers des Gesetzes« zu korrigieren. Störender ist der zweite auf S. 116, im Schlußsatz des Zitats, bei dem die Verweiszahl auf die Anm. (149) wegblieb. Hier hat der Text, auch in der Abschrift der Anmerkung, ein *b-gadhōn yurtânâ*. Leloir übersetzt (nicht nur hier sondern auch in der Übersetzung des armenischen Textes): (die bösen Winzer planten schon aus der Ferne, den Erben zu töten) ut esset in sorte ipsorum hereditas. Der Verf. verwechselt *yurtânâ* mit *yutrânâ* u. übersetzt: »damit in ihrem Schicksal ein Vorteil sei«.

Auf S. 156 ändert der Verf. im Zitat aus Hy. de azym. 20,17 meine Übersetzung des *t'rt'*, indem er die nach dem Schriftbild zuerst gegebene Bedeutung wählt und »wie das Gewissen« übersetzt. Doch damit fällt das Strophenglied aus dem Rahmen der genau entsprechenden Strophenglieder der umgebenden Strophen, nämlich »wie eine Amme« und »wie eine Mutter«. Was soll dazwischen ein »wie das Gewissen«? Das hat mich bestimmt, hier das Femininum zu *târâ* (= monitor, paedagogus), für das auch die Schreibung *t'r'* belegt ist, anzunehmen. Der Plural, den die Punktierung verlangt, geht nur auf das Metrum zurück.

Mehr sachlicher Art sind die folgenden Einwände. Auf S. 147 verweist der Verf. in dem Abschnitt »Rechte Unterscheidung« zunächst allgemein auf meine kommentierte Übersetzung von Ephräms Brief an Hypatios, zitiert dann in Z. 12 ff. den wichtigen Abschnitt 31 meiner Übersetzung und erklärt dazu: »Ephraem hat keinen Terminus technicus für die Einheit im Willen«. Dabei übergeht er völlig die für mich entscheidende Feststellung, die ich dazu in Anm. 87 vorgebracht habe, daß nämlich hier der Wille mit dem Ich, mit der Person gleichgesetzt wird.

In einem Exkurs, der mit dem Thema so gut wie nichts zu tun hat, spricht der Verf. in der Schilderung des Verhältnisses von Ephräm zu Philoxenos von deren Erkenntnistheorie und wiederholt dabei seine Konstruktion einer erkenntnistheoretischen Triade von *šmâ*, *qnōmâ* und *šrârâ*, gegen die ich schon in der Rezension der ersten Arbeit gesprochen habe. Jetzt kann ich für meine Auffassung dieser Begriffe auf die inzwischen erschienene Abhandlung über Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre, CSCO vol. 419/Subs. 58, verweisen und für einige Ergänzungen dazu auf Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme, Subs. 62. Hier genüge folgender Hinweis: der Verf. berücksichtigt die Weite und Unausgeglichenheit der ephrämischen Begriffe viel zu wenig: *šmâ* (onoma) kann sein pragma (*qnōmâ* oder *kyânâ* oder auch *šrârâ*) in sich schließen oder auch nicht. Ähnlich kann *qnōmâ* entweder das (unerkennbare) Wesen eines Dinges ausdrücken oder die bloße (erkennbare) Existenz, in Anlehnung an die stoische *hypostasis*, die beides umschließt. Nun sagt der Verf. auf S. 174 von *qnōmâ*, man könne es am besten mit Seinsmächtigkeit übersetzen, und auf S. 177 heißt es, der *qnōmâ*-Begriff habe den Substanzprimat. Damit wird *qnōmâ* klar mit dem Wesen verbunden. Nun vergleiche man damit das Zitat aus Philoxenos, das der Verf. auf S. 177 (Anm. 21) bringt, wo voll und ganz das ephrämische auf das Dasein eingeschränkte *qnōmâ* erscheint in den Worten: »und der Name des Sohnes lehrt uns kennen *qnōmeh da-Brâ*, nicht (aber), wie (er ist) und auf welche Art und Weise er vom Vater geboren wurde. Ferner lehrt uns der Name des Hl. Geistes, daß er ist, nur sein *qnōmâ*, nicht wie er aus dem Vater hervorging ...«. Das ist genau das *qnōmâ* Ephräms, das er in Sermo de fide 4,57 so definiert: »*qnōmâ* belehrt dich darüber, daß etwas eine Wirklichkeit (*šrârâ*) ist. Etwas existiert, das haben wir erkannt. Wie es ist, haben wir nicht erfaßt«. Im gleichen 4. Sermo folgt dann das andre *qnōmâ* in Z. 129ff.: »Der Vater und der Sohn und der Hl. Geist, in ihren Namen werden sie erfaßt. Grüble nicht über ihre *qnōmē* nach! ... Wenn du die *qnōmē* erforschen (willst), wirst du zugrunde gehen«. *Qnōmâ* ist also hier klar das unerforschbare Wesen. Diesen wichtigen Unterschied ignoriert der Verf., was dann in dem Satz von S. 178,10f. zur Geltung kommt, in den Worten: »Durch die trinitarischen Namen sind auch die *qnōmē* der göttlichen Personen heilswirksam für uns präsent, aber es werden uns durch die Namen nicht die innergöttlichen Geheimnisse enthüllt«.

Zu dem Vergleich mit Philoxenos noch folgende Bermerkung. Der Verf. sagt hier auf S. 190: »Bei Philoxenos geht es nicht um logische Beweise, sondern um die Proklamation eines Wunders ... Darum ist die dem Menschen zukommende Haltung die des Glaubens ... Der Glaube hat einen andren Zugang zur Teilhabe an der Erlösungswirklichkeit als das weltliche Wissen. Bei Ephräm spielen z.B. in seiner antiarianischen Polemik Analogieschlüsse aus den Naturgegebenheiten eine wichtige Rolle. ... (Er) weist oft auf diese Symbole hin, um den Arianern das richtige Wissen zu zeigen«. Damit wird der Sinn des ephrämischen Analogieschlusses auf diesem Gebiet völlig verkannt. In meiner schon zitierten Arbeit über Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme weise ich immer wieder darauf hin, daß im Gegensatz zu den Griechen, die ähnliche Bilder herangezogen haben, um das Geheimnis einigermaßen verständlich zu machen, Ephräm auch schon in der geschöpflichen Dreiheit von Sonne, Licht und Wärme ein völlig unerklärbares Rätsel sieht; und daran knüpft er seinen Schluß a minore ad maius: wie muß dann erst recht die Trinität ein völlig unzugängliches Geheimnis bleiben.

Zum Schluß zwei positive Bemerkungen. Auf S. 100 stellt der Verf. die unpaulinische Haltung Ephräms heraus. Dazu kann ich auf den letzten Abschnitt meines Aufsatzes über Glaube und Gebet bei Ephräm verweisen, der in dieser gleichen Nummer von OrChr erscheint und wo es sich zeigt, daß Ephräm in der Frage: Glaube und Werke mehr auf Seiten des Jakobusbriefes als auf der des Paulus steht.

Der Verf. konnte auch die nur armenisch erhaltenen Werke für seine Arbeit verwerten.

Die Übereinstimmung ihrer Aussagen mit den syrisch erhaltenen und wahrscheinlich echten Schriften Ephräms spricht für ihre Echtheit, so daß man dann rückschließend aus dem Umstand, daß in ihnen öfters von den zwei Naturen in Christus die Rede ist, sagen kann, daß die Wendung von den zwei Naturen in Sermo de Domino Nostro, Abschnitt 34, nicht als späterer dyophysitischer Einschub verdächtigt zu werden braucht.

P. Edmund Beck

Werner Strothmann, *Syrische Hymnen zur Myron-Weihe. Einführung. Übersetzung und vollständiges Wortverzeichnis* (= Göttinger Orientforschungen, I. Reihe : Syriaca 16), Wiesbaden 1978, I-XXV, 1-145.

Nachdem W. Strothmann die Myron-Weihe im *syr.* Dionysios Areopagita herausgegeben hatte, wandte er sich den syrischen Hymnen bei der Öl-Konsekration zu. Die Auswahl der Handschriften des Tur Abdin wird damit begründet, daß im Tur Abdin »der syrisch-orthodoxe Patriarch Jahrhunderte lang residierte« und »nach syrischem Kirchenrecht nur der Patriarch die Myron-Weihe vollziehen darf«. Nun ist es aber bekannt, daß vor dem 13. Jahrhundert es *nicht* der Patriarch war, sondern der Bischof, der das Myron konsekrierte (cf. meine Besprechung von Strothmann, *Das Sakrament der Myron-Weihe* ... unten S. 239). Sind damit auch noch andere Handschriften zu konsultieren? Die Berliner Handschriften, die der Autor verwendete, sind vom 13. bis 16. Jh., nur eine einzige Handschrift ist vom 10. oder 11. Jh., das heißt, die Handschriften stammen aus einer Zeit, in der tatsächlich der Patriarch das Myron weihte. Hier erheben sich natürlich wichtige Fragen : 1. Gibt es noch weitere, und vor allem ältere Handschriften mit Hymnen zur Myron-Weihe? 2. Hat sich der Ritus der Myron-Weihe, zudem die Auswahl der Hymnen, mit der Einschränkung der Weihegewalt auf den Patriarchen verändert? Es dürfte anzunehmen sein, daß der Ritus im Laufe der Jahrhunderte nicht der gleiche geblieben ist. 3. Ist die Gliederung der Myron-Hymnen des 14. bis 15. Jh., die Strothmann mit der Handschrift D (= Berlin 22/Sachau 356) seiner Ausgabe zugrunde legt, über die Jahrhunderte die gleiche geblieben? — doch wohl kaum. Wie zuverlässig ist demnach das Corpus der edierten Hymnen aufgrund der anzunehmenden Änderungen über die Jahrhunderte? Dies sind wichtige Fragen, die unbeantwortet bleiben. Solange die Auswahl und Reihenfolge der Hymnen nicht in ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgezeichnet sind, lassen sich keine genauen Ausagen über die strukturelle Vergleichsmöglichkeit mit dem Morgenoffizium (*Ṣafro*) machen. Es ist immerhin überraschend, Anspielungen auf das Morgenoffizium in der Reihenfolge : *Canticum Dan* 3 (S. 58/59), *Magnificat* (S. 66/67) und der syrische Morgenpsalm *par excellence* 112 (S. 72/73) bei den Hymnen zur Myron-Weihe anzutreffen. Dies sind wesentliche Bestandteile des (festlichen) Offiziums (vor allem in der Tradition von Tikrit), mehr kann jedoch bei dem derzeitigen Stand der Forschung nicht ausgesagt werden, bis nicht die Entwicklungsgeschichte dieses Kanons von Hymnen umrissen ist.

In der Einleitung kommt der Autor auf die Entstehungsgeschichte der syrischen Hymnen zur Myron-Weihe zu sprechen, und bezieht dabei als Vergleich überraschend die 9 Oden des byzantinischen Orthros mit ein (S. XVII). Eine bessere Grundlage wäre wohl der syrische Traditionsstrang gewesen, in dem ein Corpus von 9 Oden unbekannt geblieben ist. In der ostsyrischen Kirche sind z.B. niemals die *Cantica* des Neuen Testaments miteinbezogen worden. Im ostsyrischen Nachtoffizium (Lelya) beschränkt sich die Auswahl der Oden auf 3 *Cantica*, die in 3 *marmyata* eingeteilt, und als *hullala* 21 an den Psalter angehängt sind : 1. *Canticum* des Moses Ex 15,1 ff., an das sich das für die syrische (und armenische) Kirche charakteristische

*Canticum* von Is 42,10-13 und 45,8 anschliesst (= *marmita* I), 2. Deut 32,1-21[b] (= *marmita* II), 3. Deut 32,21[b]-43 (= *marmita* III). Ausschließlich an Festtagen findet sich im Morgenoffizium (*Ṣapra*) auch noch das *Benedicite* (Dan 3). Im Gegensatz zu Ostsyrien hat sich die westsyrische Kirche den *NT-Cantica* geöffnet, und für das Morgenoffizium, außer dem *Benedicite* vor allem die Seligpreisungen, aber auch das *Magnificat* aufgenommen. Zudem zählt sie auch das *Gloria in excelsis* zu den *Cantica* des NTs. Der Unterschied zu den neun Oden des byzantinischen Orthros ist also ein grundlegender. So ist es auch nicht weiter überraschend, wenn für die Canones zur Myron-Weihe »bisher griechische Vorlagen nicht nachgewiesen werden« konnten (S. XIX). Die Armenier sind des öfteren wichtiger für die Erschließung des ursprünglichen syrischen Traditionsguts als die Griechen.

Es ist auffällig, welche Schlüsselstellung das Hohelied in den Hymnen einnimmt (cf. S. 116, Verzeichnis der Bibelstellen), aber auch andere naheliegende Themen, wie die des Taufritus, tauchen immer wieder auf. Es könnte sein, daß die Terminologie für das Öl (*Öl, heiliges Öl, Öl der Salbung*) maßgeblich sein wird, um das Alter der Hymnen zu bestimmen. Einige Teile der *sugita* (S. 98ff.) sind von besonderer Bedeutung. Ich gebe hier einen Auszug und vergleiche ihn dann mit einem armenischen Hymnus zur Myron-Weihe. Hier ist der Ausschnitt aus der *sugita*:

13. Es ist das Myron (ܡܘܪܝܐ) ...
mit dem er wunderbar Könige, Priester und Erzpriester weihte ...
17. Es ist das ... Öl (ܫܡܢܐ),
das im Fleisch erschienen ist ...
18. Es ist das Myron, der liebliche Geruch,
der heilige und gesegnete Name ...

Hierzu sei noch Vers 9 angefügt, dessen Zitat von *Cant.* 1, 3 eine zentrale Stellung in den Hymnen einnimmt:

9. ... ausgegossenes Myron ist seine Natur,
das für uns aus der Höhe ausgegossen wurde ...

Der armenische Hymnus, der heute zur Tauf-Salbung und zudem auch bei der armenischen Myron-Weihe gesungen wird, zeigt eine auffällige gedankliche Parallele mit der syrischen *sugita*:

Der du, himmlischer Vater
schon früher in dem Gesetz, dem Vorbild deines Eingeborenen,
die Macht in das heilige Öl (*իւղ սուրբ*) legtest
zur Salbung der Gesalbten (cf. *sugita* 13)
gieße auch in dieses Öl deine heilige Gnade.
Der du dich herabbeugtest
ausgegossenes Öl [ist dein] Name (*իւղ թափեալ անուն*):
Gesalbter Gottes.
Einverleibend (*խառնելով*) deine Gottheit,
nahmst du die menschliche Natur an,
die gesalbt wurde;
gieße auch ... (cf. *sugita* 17-18, 9)

(Für die armenische Myron-Weihe cf. *կանոն Օրհնութեան սրբալոյս Մեռոնին* [Vałaršapat 1876] S. 20-22, vgl. ebenso das Gebet S. 17-18; zum armenischen Taufritus cf. *OrChrAn* 217 [Rom 1982] Appendix). In meiner Erläuterung zu dem hohen Alter einiger armenischer Tauf-

Hymnen habe ich zugleich auf den Zusammenhang mit dem syrischen Traditionsstrang hingewiesen, der bei dem oben zitierten armenischen Hymnus natürlich vorausgesetzt werden muß.

Interessant ist dabei, daß die Stelle des Hohenlieds (1,3) nicht nur in den syrischen Hymnen zur Myron-Weihe häufig wiederkehrt, sondern auch in der armenischen Myron-Weihe (cf. S. 20-22), in der Taufliturgie (cf. Մաշտոց Ed. Jerusalem 1961) S. 53, vgl. ebenso das Gebet, S. 54), aber auch in der *Lehre des heiligen Gregor* §§ 440 u. 441 (= *Agathangeli Historia*) im Taufkontext vorkommt. Alle Stellen weichen dabei von der armenischen Bibel (hier: *Cant.* 1, 2) etwas ab: Եղ անուշ հեղեալ է անուն քո (= *Cant.* 1,2); իւղ թափեալ անուն օծեալդ Աստուծոյ (= Tauf-Hymnus, cf. Մաշտոց, S. 53, identisch mit Hymnus bei der Myron-Weihe, cf. Կանոն Օրհնութեան, իւղ անոյշ ... հեղեալ (= Gebet bei der Salbung, cf. Մաշտոց S. 54); իւղ արկեալ է անուն քո (= *Lehre des hlg. Gregor* §§440, 441; krit. Ed. von *Agathangelos*, S. 218). Wichtig ist dabei festzuhalten, daß der armenische Text (obwohl er das griechische Lehnwort մեռոն [*Myron*] kennt — cf. Titel der Myron-Weihe: Օրհնութիւն Մեռոնին) stets das ältere իւղ (*Syr*: ܫܡܢܐ) beibehält, während im Syrischen ܫܡܢܐ mit dem späteren ܡܘܪܝܐ alterniert: ܫܡܢܐ (S. 22); ܡܘܪܝܐ (S. 1, 72, 90, 92, 98, 102); ܡܘܪܝܐ ܫܡܢܐ (S. 22, 110 = Pᵉšiṭta).

Noch ist es zu früh, die Geschichte der Myron-Weihe des syrischen Ritus zu schreiben. Die Veröffentlichung von W. Strothmann ist ein wichtiges Bindeglied, jedoch muß der Textbefund der Hymnen in den älteren Handschriften noch miteinbezogen werden. Für den byzantinischen Ritus haben wir die schöne Arbeit von P. Menebisoglou, Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ (= Analekta Blatadōn 14, Thessaloniki 1972).

Gabriele Winkler

## Werner Strothmann, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift 'De Ecclesiastica Hierarchia' des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren.* Teil 1: *Syrischer Text mit Wortverzeichnissen*; Teil 2: *Einführung. Übersetzung* (= Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 15, Wiesbaden 1977-1978) I-XV, 1-207; I-LX, 1-98.

Der Autor hat aus dem *Corpus Dionysiacum* einen für die Liturgiegeschichte äußerst wichtigen Text vorgelegt. Außer der informativen Einführung im 2. Teil, die einen guten Überblick über die Quellen gibt, bietet der 1. Teil eine Liste der benutzten Handschriften, wobei S. Brock bereits darauf aufmerksam machte, daß außer den von Strothmann verwendeten 5 Handschriften zur Phokas-Übersetzung noch weitere wichtige Handschriften bekannt sind. Das gleiche gilt für die Handschriftenüberlieferung zu den Scholia des Iwannis von Dara (cf. *BSOAS* 42 (1979) 142-143).

Die Myron-Weihe des Pseudo-Dionysios ist in der westsyrischen Tradition oftmals aufgegriffen und erläutert worden. Bald nach der Abfassung ist der Text von dem Monophysiten Sergios von Rish'aina im späten 5. Jahrhundert oder zu Beginn des 6. Jahrhunderts übertragen worden. Phokas von Edessa unternahm eine Revision dieser Übersetzung in der Amtszeit des Bischof Jakob von Edessa, genauer: in den Jahren 684-686 (so jetzt S. Brock, »Jakob of Edessa's Discourse on the Myron«, *OrChr* 63 (1979) S. 21). Jakob von Edessa ist zugleich der erste Zeuge für die Phokas-Übersetzung. Strothmanns Ausgabe des Texts von Sergios auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die des Phokas, erleichtert ein rasches Erfassen der

wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden Textgestalten. Sergios' Übersetzung ist generell noch mehr dem syrischen Idiom angepaßt, während Phokas eine größtmögliche Angleichung an die griechische Vorlage anstrebt. Interessant ist dabei, daß Sergios das in der syrischen Tauftradition hochbedeutsame Wort für Öl, ܡܫܚܐ, beibehält, das Phokas durchwegs durch ܙܝܬܐ ersetzt. Zur syrischen, armenischen und griechischen Terminologie für das Öl cf. G. Winkler, »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications«, *Worship* 52 (1978) 24-45.

Die Phokas-Übersetzung ist in der syrischen Kirche mehrmals durch Scholien erläutert worden. Phokas hatte selbst die Scholien des Johannes Scholastikos übertragen und seiner Übersetzung beigefügt. Strothmann edierte neben diesen Scholien auch noch die Scholia des Theodoros bar Zarudi, des Iwannis von Dara sowie Dionysios bar Salibi. Dionysios Areopagita spricht im Zusammenhang mit der Myron-Weihe stets vom Hierarchen, was bis in das 9. Jahrhundert beibehalten wird, wie die Scholien des Theodoros bar Zarudi und Iwannis von Dara zeigen. Scholion 95 des Dionysios bar Salibi setzt die Weihe des Myrons mit der Amtsgewalt des *Bischofs* in Verbindung (cf. S. XL-XLI). Wir wissen, daß in der syrisch-orthodoxen Kirche bis in das 13. Jahrhundert der Bischof das Myron am Gründonnerstag weihte. Erst Barhebraeus behält das Recht der Myron-Weihe auschließlich dem Patriarchen vor. Ein Vergleich mit der armenischen Kirche ergibt, daß diese Einschränkung hier wesentlich früher eingesetzt hat. In *Kanon* 9 [683 (677)] des Yovhannēs Ōjneçi (ca 650-728) heißt es : *Es ist würdig und recht für den Katholikos, das heilige Myron zu weihen, nämlich das Öl des süßen Wohlgeruchs* (զիւղն անոյշահոտութեան). ... *und für die Priester* [*das Öl von den Bischöfen*] *zu empfangen* ... *Der Priester sollte nicht wagen* [*das Myron*] *selbst zu weihen.* (Cf. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoç* I (Erevan 1964) S. 519-520.) Bereits Kanon 20 — sicherlich fälschlich Katholikos Sahak Part'ew (387-439) zugeschrieben — insistiert, daß die Priester das vom Katholikos geweihte Myron zu empfangen haben (armen. Text : Hakobyan, *Kanonagirk'* I, S. 379). Inwieweit die armenische Myron-Weihe in einen engeren Zusammenhang mit dem syrischen Traditionsstrang gestellt werden muß, ist für mich noch eine offene Frage, die anhand der Übersetzung des armenischen Texts (Ed. : *Kanon Ōrhnowt'ean srbaloys Meṙonin*, Vałaršapat 1876) noch nicht entschieden ist.

Strothmann hat in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht eine wichtige Grundlage für weitere Untersuchungen über die Myron-Weihe geschaffen. Bedeutsam wird zudem die von R. Thomson bearbeitete armenische Version des Dionysios Areopagita sein.

Gabriele Winkler

## S. Y. H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique* (= Orientalia Christiana Analecta 207, Rom 1979), 203 S.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, die unter der Leitung von A. Raes 1968 abgeschlossen wurde. Die Veröffentlichung repräsentiert den Stand der Forschung von 1968, d.h. der Beitrag ist unverändert herausgegeben worden. Ich konnte nur einige geringfügige Änderungen in den Anmerkungen feststellen, wie ein Vergleich zwischen der Veröffentlichung und der maschinengeschriebenen Dissertation ergab.

Jammos Arbeit gibt einen guten Überblick über die Quellen (S. 11-55), besonders ausführlich wird dabei die Authentizität der Narsai zugeschriebenen *Hom. 27* diskutiert. Außerordentlich wichtig ist zudem die von Jammo eingehend untersuchte Erläuterung der Liturgie von Gabriel Qatraya. Das Kapitel über die Quellen ist generell ein schöner Beitrag zur Quellenlage. Zur

Arbeitsmethode läßt sich anmerken, daß der Verfasser vom gedruckten Liturgieformular ausgeht, dann sich dem Handschriften-Befund zuwendet, um daraufhin auf die einzelnen Liturgiekommentare zurückzublenden. Die breite Auffächerung der einzelnen Aussagen wird abschließend in einem »Interpretationsversuch« zusammengefaßt. Nur im letzten Abschnitt, der über den komplizierten Sachverhalt der präanaphoralen Riten handelt, ist erst das patristische Zeugnis angeführt, dann werden die Angaben des edierten Texts herangezogen, und zum Schluß die der Handschriften.

Als Themenkreis hat der Verfasser die ausführlich behandelten Eingangsriten gewählt, an die sich das Lesematerial mit den Gesängen und Gebeten, sowie die Fürbitten und die präanaphoralen Handlungen anschließen. Die Arbeit ist aus mehreren Gründen ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis des chaldäischen Ritus trotz des Mangels an Vergleich mit anderen Liturgien. Nun ist es durchaus möglich, den geschichtlichen Werdegang des ost-syrischen Meßformulars ausschließlich aus dem ostsyrischen Traditionsstrang heraus nachzuzeichnen, jedoch lassen sich des öfteren anhand einer liturgievergleichenden Untersuchung die Aussagen präzisieren und die Schlußfolgerungen mit größerer Sicherheit formulieren. Wünschenswert wäre wohl auch eine größere Sorgfalt bei der Transliteration der syrischen Wörter gewesen.

Der gutgelungene Abschnitt über die Entwicklungsgeschichte der Eingangsriten zeigt besonders deutlich, in welchem Ausmaß dieser Teil der Liturgie mit Gesangsstücken angereichert worden ist. Die Prozession vom Altarraum zum Bema, auf dem der gesamte Wortgottesdienst stattfindet, ist sehr früh mit dem Hymnus *Laku Mara* begleitet worden. Jedoch ist dieses Eingangsritual recht bald noch mit anderen Gesängen bereichert worden, wie der Autor überzeugend nachweist. Bei der Zusammenfassung dieses Abschnitts (cf. Schemata, S. 87) integriert Jammo auch das Trisagion mit dem Vermerk, daß das Trisagion als Eingangsstück zu den Lesungen im nächsten Kapitel besprochen wird. Ein Vergleich mit anderen Riten zeigt jedoch, daß das Trisagion dem Einzugsritus zuzuordnen ist und strukturell nichts mit den Lesungen zu tun hat. Das Trisagion in der ostsyrischen Liturgie ist nichts anderes als eine zusätzliche Erweiterung der Prozessionsgesänge. Die Kommentatoren verweisen bei dem Trisagion ausdrücklich auf Konstantinopel, ja sie gehen sogar soweit anzumerken, daß das Trisagion durch konstantinopolitanischen Einfluß in die eigene Liturgie aufgenommen wurde (cf. S. 91, 93, 97). Nun wissen wir, daß das Trisagion in Konstantinopel zur Eingangsprozession gesungen wurde. Somit läßt sich der Befund des Trisagions bei den ost-syrischen Eingangsriten wohl am besten damit erklären, daß das Trisagion ein zusätzliches Gesangsstück ist, das strukturell wie das *Laku Mara* zur Prozession gehört. Aber noch eine andere Beobachtung ist festzuhalten. Aufgrund einer strukturellen Angleichung an das Offizium sind im Laufe der Zeit das *Pater noster* und das *Gloria in excelsis* (Lk 2,14) zu Beginn des Offiziums auch in den Beginn der Liturgie miteinbezogen worden. Ähnliches läßt sich auch zu dem Trisagion sagen. Das Trisagion ist erstmalig im ostsyrischen Offizium des 6. Jahrhunderts bezeugt, und wohl kurz darauf auch in die Meßfeier eingedrungen.

Was der Verfasser über die präanaphoralen Riten, d.h. das Herbeibringen der Gaben, den Einzug (vom Bema) in den Altarraum, das *Lavabo* und *Credo*, zu sagen hat, muß nun mit der wichtigen Arbeit über den Großen Einzug im byzantinischen Ritus von R. Taft (*The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [= OrChrAn 200, Rom 1975, zweite Auflage 1978] verglichen werden.

Das Fehlen eines Sachregisters erschwert das Auffinden der einzelnen Bestandteile des Ritus. Insgesamt läßt sich jedoch sagen, daß der Beitrag von Jammo zur ostsyrischen Liturgie ein wichtiges Bindeglied in der Kenntnis der orientalischen Riten darstellt.

Gabriele Winkler

Nabil el-Khoury, Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte. 180 S. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1976. (Tübinger Theologische Studien; Bd. 6).

Die mit sorgfältigen Registern (S. 167-180: Stellen, syrische Begriffe, Personen) und einem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 154-165) versehene Arbeit (Diss. Tübingen 1973) geht nach einer kurzen, aber lehrreichen Einleitung zum Leben und literarischen Werk Ephraems (S. 13-23) zwei thematischen Problemkreisen nach, nämlich der Kosmologie (S. 24-96) und der Anthropologie (S. 97-144) des syrischen Kirchenvaters des vierten Jahrhunderts. Eine Zusammenfassung (S. 145) sowie ein historischer Ausblick auf die Wirkungsgeschichte der Schule von Nisibis (S. 146-153) beschließen die Untersuchung, die nicht nur reichliches Textmaterial, meist in deutscher Übersetzung, darbietet, sondern auch um begriffsgeschichtliche Überblicke zurück bis ins Neue Testament und zuweilen sogar bis in die frühe griechische Philosophie bemüht ist.

Obwohl historisch und deskriptiv angelegt, zeigt der kulturgeschichtliche Beitrag doch auch reges Interesse an modernen hermeneutischen Erwägungen in Philosophie und Theologie. Nicht ganz verständlich ist, wieso der »Mensch« nicht im Titel erscheint, bildet doch m. E. der Abschnitt »II. Das Wesen des Menschen (Das Leib-Seele-Problem)« den interessanteren Teil der Arbeit.

Das Kapitel im ersten Teil (»Weltursprung«) zur Hermeneutik Ephraems (S. 26-34) hätte gründlicher ausfallen müssen; so darf an dieser Stelle auf das etwa gleichzeitig erschienene Buch von Robert Murray, Symbols of Church and Kingdom (Cambridge 1975) hingewiesen werden.

Im zweiten Teil sind es vor allem die anthropologischen Begriffe, deren Zuordnung und Analyse sowohl in philologischer als auch in philosophischer Hinsicht wertvoll sind. Bleibendes tritt neben Zeitgebundenem klar hervor, polemische Zuspitzungen sind durch die ständige Berücksichtigung der Fronten Ephraems deutlich gemacht.

Trotz mancher orientalischer Wiederholungen (nicht nur bei Ephraem) sei die gelehrte Arbeit der wissenschaftlichen Lektüre und der Aufnahme in Fachbibliographien empfohlen.

Michael Lattke

Bernd Manuel Weischer, Qērellos IV,3: Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien. (= Äthiopistische Forschungen, 7.) Wiesbaden: Steiner, 1980. 143 S. 4 Taf.

Das unter dem Namen »Qērellos« bekannte äthiopische Sammelwerk, das drei bedeutende theologische Schriften des Kyrillos von Alexandrien mit Homilien und Briefen von ihm und anderen Kirchenvätern vereinigt, wobei der Akzent der Auswahl auf der Polemik gegen die Nestorianer und die Einheit der beiden Naturen in Christus liegt, ist neben der »Hāymānota Abaw« und der Hl. Schrift selbst zum grundlegenden Werk der äthiopischen Theologie geworden. Da es fernerhin ein Sprachdenkmal aus der frühesten Zeit der äthiopischen Literatur, wenn auch als Übersetzungstext aus dem Griechischen, darstellt, gehörte die Edition und Bearbeitung dieses Textes zu den dringendsten Desideraten der Äthiopistik. Das große, schwierige und langwierige Unternehmen, das der Bearbeiter Bernd Manuel Weischer begonnen und, gefördert durch den unermüdlichen Beistand des Herausgebers der »Äthiopistischen Forschungen«, Prof. Ernst Hammerschmidt, mit großer Tatkraft weitergeführt hat, nähert sich der Vollendung. Mit Erscheinen des Bandes IV,3 steht nun lediglich Bd. 2 aus, der den

»Prosphonetikos über den rechten Glauben des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina« beinhalten soll. Allerdings wäre wünschenswert, daß auch die Schlußtraktate, die bisher nur als Aufsatz vorliegen (vgl. OC. 53.1969. 113-158) auch noch in einem Bande der »Äthiopistischen Forschungen«, evtl. zusammen mit der versprochenen Studie über die Sprache des »Qērellos«, in die auch eine ausführlichere Bearbeitung der Sawāsew (vgl. Qerellos I, S. 21-24) aufgenommen werden sollte, Platz fänden.

Die im Bd. IV,2 erschienenen Stücke waren z.T. schon bekannt und übersetzt. Besonders A. Dillmann hatte in seiner mit Meisterschaft ausgewählten »Chrestomathia Aethiopica« viele Passagen aus dem Qērellos aufgenommen, die besonders ihrer Sprache wegen eine größere Aufmerksamkeit verdienen; so die Homilie des Severianos (Q IV,2, S. 22-67 = Dillmann Chrest. 77-88); die beiden Melchisedekhomilien des Kyrillos (Q IV,2 S. 82-117 = Dillmann Chrest. S. 88-98.) Die restlichen Stücke des Bandes IV,2 sind das Glaubenssymbol des Gregorios Thaumaturgos aus dem Qērellos (S. 71-77; auch der griech. Text wird abgedruckt) und Auszüge aus dem schon erwähnten theologischen Sammelwerke »Hāymānota Abaw«: 2 kurze Passagen von Gregorios und ein Glaubenssymbol, inhaltlich gleich dem schon angeführten, aber hier dem Theophilos von Alexandrien zugeschrieben. Diese letzteren Texte werden auch in der arabischen Version geboten, aus der sie im 14. Jhdt. ins Äthiopische übersetzt wurden. Dies ermöglicht im Falle des Glaubenssymbols einen interessanten sprachlichen Vergleich von Texten aus der aksumitischen Zeit, direkt aus dem Griechischen übersetzt, und solchen aus dem 14. Jhdt., die auf einer arabischen Vorlage beruhen, die wiederum des Ergebnis eines Traditionsweges vom Griechischen ins Koptische darstellt.

Eine Liste alter Wörter des Qērellos (S. 136-141) und ein Register der theologischen Termini und der Schriftstellen (S. 142-143) beschließen den Band, dem 4 Faksimiletafeln (nach S. 12) des Erevaner Fragments mit der 2. Melchisedekhomilie (entsprechend Text S. 104-116) beigegeben sind.

Die Erschließung und Bearbeitung des Qerellos aus theologischer Sicht wird nach Abschluß der Edition die Aufgabe von Fachtheologen sein, ebenso wie die sprachliche Auswertung nach Vorlage des ganzen Textes die Äthiopisten und Semitisten interessieren wird.

Die folgenden Anmerkungen gelten dem davorliegenden Arbeitsabschnitt: der Schaffung der Textgrundlage und der Edition. Unter den Handschriften vermisse ich Berlin Or. quart. 1016, eine Qērellos-Hs. aus dem 17./18. Jhdt (vgl. Johannes Flemming: Die neue Sammlung äthiopischer Handschriften auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin. in: Centralblatt für Bibliothekswesen. 23.1906. S. 18, Nr. 58. und Marius Chaîne: Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878. in: ROC 17 (2. sér. 7) 1912. S. 57 Nr. 57). Oder sollte diese Hs., wie so manche andere, durch die Kriegswirren verloren gegangen sein?

Zur Textkritik und Edition kommt der Hrsg. zu einer Gruppeneinteilung der Hss. und wählt für die constitutio seines Textes jeweils eine Hs. nach Alter und Textgüte aus, der er dann in seiner Edition folgt; die Lesungen der anderen Hss. werden in den Apparat verwiesen und evtl. dort, oder aber bei der Übersetzung herangezogen und gewertet. Dieses Verfahren hat sich allgemein bei der Edition orientalischer Texte bewährt; doch weicht der Hrsg. in begründeten Einzelfällen von der gewählten Hs. ab und verweist deren Lesung in den Apparat. Dieser Eingriff sollte nicht nur aus dem Sigel der Basis-Hs. im Apparat kenntlich sein, sondern gerade auch im Text (etwa eckige Klammer; vgl. die 2. Kyrillos-Homilie, wo der Wechsel der zugrundegelegten Hs. von Y auf Z 2 (Erevaner Fragment) ebenfalls durch eckige Klammer angedeutet ist). Weiterhin, wenn man, ohne den Text zu normieren, ausdrücklich einer Hs. folgt, so sollte die Edition auch bis in Sonderheiten und Kleinigkeiten der Orthographie exakt sein (Trennung des Gottesnamens in zwei Wörter, Trennung von Proklitika etc.). Ein Vergleich der Faksimiletafeln mit dem Text bringt aber einige Abweichungen (so z.B.: 104,14 ኀብለ ፡ 104.15: ኀነቆሙ ፡ 104.18: ይጸርሑ ፡; 106.2: ሥይመተ ፡; 106.8:

ከሕዶሙ ፡; 106.9: እንኬ ፡; 106.13: በበሕሊናሁ ፡; Anm. 129. u. 134 Z 2 immer አሚሃ ፡; 106.14: እግዚአብሔር ፡; 108.13: ጸላእትከ ፡; 108.8: ብዮ ፡; 110.1: ኮነ ፡ für ነሠተ ፡; 110.12: ፍከሬ ፡(so immer!); 110.13: ዘዐሠርቱ ፡; Anm. 192: አንጋዲ ፡; Anm. 184: om. Z 2; S. 114, Anm. 230-231: dies ist aus der Hs. nicht zu entnehmen!). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Wahl von Z 2 als Grundtext trotz des hohen Alters gegenüber Y wegen der darin enthaltenen Fehler und Nachlässigkeiten, wie auch wegen seines Erhaltungszustandes, nicht ganz gerechtfertigt erscheint.

Ob man mit den textkritischen Methoden, die im Prinzip eine Anwendung der Mengenlehre auf die verschiedenen überlieferten Texteinheiten darstellen, und wie sie z.B. von Dom J. Froger (La critique des textes et son automatisation. Paris, 1968. = Initiation aux nouveautés de la science. 7.) beschrieben und angewandt wurden, über die vom Hrsg. vorgenommenen Gruppierungen der Hss. hinauskäme, oder sich gar einem Stemma nähern könnte, bleibt fraglich, ebenso wie der daraus zu ziehende Gewinn für das Verständnis der Texte.

Der Hrsg. betont zu Recht die relativ große Text- und Überlieferungskonstanz des Qērellos; aber den gegebenen traditionellen Text kann man nur mit Einschränkungen als den Übersetzungstext aus der aksumitischen Zeit gelten lassen, auch wenn er sich in Syntax und Wortwahl deutlich von den Übersetzungstexten aus dem Arabischen im späteren Mittelalter unterscheidet. Wirklich authentische Texte aus der frühesten Periode der äthiopischen Literatur stellen nur die Inschriften dar, die freilich als Korpus für eine ausführliche Beschreibung dieses Sprachzustandes nicht ausreichen. Alle anderen Texte, Bibel, Fisiologus oder Qērellos, haben eine Traditionsstrecke hinter sich, von der wir nur den kleineren Teil durch handschriftliche Zeugen belegen können; die Zeit des 9.-13. Jhdts. insbesondere, die für die Geschichte und Kultur Äthiopiens so einschneidende Veränderungen gebracht hat, bleibt für uns dunkel. Dies gilt auch für den Qērellos, dessen älteste fragmentarische Zeugen aus dem 14. Jhdt., vollständige Hss. aber erst aus dem 16. Jhdt. stammen, d.h. dokumentierten 300 Jahren der Textüberlieferung, in denen, soweit überschaubar, keine sprachlichen Umwälzungen stattfanden, stehen 9 Jhdte. ohne Textzeugen gegenüber. Damit schon läßt sich die relative Konstanz der uns vorliegenden Überlieferung erklären; ein weiteres kommt erschwerend hinzu: In den Grañ-Kriegen wurde der größte Teil der Hs.-Bestände des damaligen Äthiopien vernichtet. Die Mehrzahl der uns heute erhaltenen Texte geht auf eine kleine Anzahl geretteter Hss. zurück, die besonders z. Zt. des Kaisers Fāsiladas neu gesammelt und systematisch abgeschrieben wurden, womit sich die Überlieferung noch einmal auf den kleinen Ausschnitt des zufällig Geretteten verengt. Dies alles ist zu beachten, will man Aussagen über den »Urtext« des Qērellos wagen.

Aufschlußreich ist die Bemerkung des Hrsg., daß in den jüngeren Hss. an Stelle der in den älteren Zeugen häufigen Gerundia aneinandergereihte Perfekta treten (die Wiedergabe griech. Partizipien). Aus meiner Lektüre, inhaltlich freilich gänzlich verschiedener Hss. (Chroniken), habe ich die umgekehrte Erfahrung gewonnen: in den jüngeren Texten nehmen die Gerundia unter der Substratwirkung der lebenden semitischen Sprachen Äthiopiens zu.

Aus den knappen Bemerkungen möge man ersehen, welch schwieriges und dornenreiches Gebiet die textkritische Bearbeitung und Wertung solcher Texte ist und wieviel es zur Aufhellung der Traditionsgeschichte dieser Texte und auch zur Sprachgeschichte des Ge'ez noch zu tun gibt.

Abschließend sei dem Hrsg. für seine entsagungsvolle und vorzügliche Arbeit gedankt, die einen großen Fortschritt in der Erschließung der äthiopischen Literatur bedeutet und die vielfältigen weiteren Studien als Grundlage dienen wird. Nicht vergessen sei die ansprechende äußere Gestaltung und der gefällige und von Druckfehlern weitgehend freie äthiopische Text — bei dieser für Korrekturen so schwierigen Schrift, »bei der die Buchstaben tanzen«, eine hervorzuhebende Leistung.

Manfred Kropp

E. van Donzel, Foreign relations of Ethiopia, 1642-1700. Documents Relating to the Journeys of Khodja Murād. (= Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul. XLVI.) Leiden, 1979. XI, 304 S. 12 plates.

Der aus Aleppo stammende Kaufmann armenischer Abkunft Ḫwāga Murād unternahm von 1664-1699 vier Handelsreisen von Äthiopien nach Indien und Batavia. Er war Gast des Königs Aurangzīb und der Niederländischen Ostindischen Kompanie. Dabei gab er sich als Gesandter des jeweiligen äthiopischen Kaisers aus, in dessen Namen er Botschaften und Geschenke brachte, deren Antworten und Gegengeschenke er dann nach Äthiopien mitnahm. Aus diesen Gesandtschaften entwickelten sich jedoch keine dauerhaften Beziehungen weder zu dem Indien der Mogulkaiser noch zu der holländischen Handelsgesellschaft. Von der Abdankung des Kaisers Sūsneyōs (1632 n.Chr.) bis zum Beginn des 19. Jhdts. blieben alle Versuche äthiopischer Monarchen, auswärtige Beziehungen anzuknüpfen, Episoden; ein mächtiger Klerus, der nach der Vertreibung der Portugiesen und Jesuiten ganz auf Abschließung bedacht war, verhinderte politische Bindungen zum Ausland und der Kaiser mußte seine oft heimlichen und ungeschickten Versuche aufgeben, wollte er nicht Unruhe und Aufruhr im eigenen Lande riskieren.

Das vorliegende Buch behandelt von den auswärtigen Beziehungen Äthiopiens von 1642-1700 im wesentlichen nur die Kontakte über Ḫwāǧa Murad nach Indien und Batavia. Die Beziehungen zum zaiditischen Yemen und nach Istanbul unter Kaiser Fāsiladas, derentwegen die Zeitgrenze 1642 gegeben wird, sind auf 19 Seiten zusammengedrängt. Doch erwarten wir hier vom Verf., der sich intensiv mit dieser Zeit beschäftigt, eine Neubearbeitung und -übersetzung des Reiseberichts von al-Ḥaimī (vgl. Peiser, F.E.: Der Gesandtschaftsbericht des Ḥasan ben Aḥmed El-Ḥaymi, Berlin 1894; ders.: Zur Geschichte Abessiniens im 17. Jhdt, Berlin, 1898; die Ausgabe der »Sīrat al-Ḥabaša« durch Murād Kāmil, Kairo, 1972[2] wäre in der Bibliographie nachzutragen). Dieser Qāḍī besuchte im Auftrage seines Fürsten Fāsiladas in Gondar. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob Fāsiladas wirklich an einen Übertritt zum Islam dachte, wie er in seinem Brief an den Imām glauben machen wollte und wie es ihm — übelmeinende — portugiesische Missionare der Zeit vorwerfen, oder ob er lediglich, und so urteilt al-Ḥaimī aus eigener Anschauung, an der Eröffnung eines Handelsweges nach Bailūl zum Roten Meer interessiert war.

Über die Unternehmungen von Murād im Auftrage des äthiopischen Kaisers lagen bisher die Briefe und Angaben vor, die H. Ludolf in seiner »nova relatio« (im Appendix zu seinem Commentarius, Frankfurt/Main 1693 gedruckt) vor. Ludolf hatte selbstverfaßte äthiopische Briefe an den Negus zusammen mit einem ausführlichen Fragenkatalog über das Land an die Holländer nach Batavia geschickt; diese Fragen beantwortete Murād mehrere Male während seines 2. und 3. Besuchs. Enno Littmann bearbeitete die arabischen Briefe von und nach Äthiopien in seinem Aufsatz: Iets over de betrekkingen tusschen Nederland en Abesinie in de zeventiende eeuw (in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. 54.1902. 477-500.) und gab sie mit vielen Verbesserungen und Konjekturen und einer Übersetzung neu heraus.

Van Donzel ist es gelungen, diese Quellenbasis wesentlich zu verbreitern. Er hat dazu die Register der Holländisch-Ostindischen Kompanie im Nationalarchiv in Den Haag herangezogen, wo er neben ausführlichen und reichen Berichten über die Besuche Murāds und die Aktivitäten der Kompanie in dieser Angelegenheit auch das holländische Original des arabischen Briefs Nr. 3 bei Littmann, ein weiteres Antwortschreiben an Kaiser Iyāsū I., dessen Übersetzung uns nicht mehr erhalten ist, und die holländischen Vorlagen zu den bei Ludolf veröffentlichten Antworten auf das Qaestionar aufspüren konnte. Zusätzlich zu diesen Dokumenten verarbeitet der Verf. die Reise- und Missionsberichte, die aus dieser Zeit vorliegen. Als Ergebnis

seiner immensen Sammelarbeit legt er im Hauptteil seines Buches eine Quellensammlung in englischer Übersetzung, chronologisch geordnet von der ersten Reise Murāds nach Delhi (1664) bis zur dritten Reise nach Batavia (1694-97) vor. Diese Sammlung wird mit bewundernswürdiger Belesenheit und großer Sachkenntnis in den umfangreichen Anmerkungen (S. 187-253) bis ins Detail erläutert. Die verbindenden Absätze des Verf. führen den Leser dieses — wie vom Verf. zugegeben — nicht einfach zu lesenden Werks in sachlich beurteilender und vorsichtig wertender Weise zum Schlußabschnitt: Die Beurteilung des Ḫwāǧa Murād als Kaufmann, (Gelegenheits-) Diplomat und als Persönlichkeit. Er spricht sich hier, nach Anführung der sehr unterschiedlichen Urteile der (europäischen) Zeitgenossen für die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit Murāds als Gesandter des äthiopischen Monarchen aus.

Es folgen vier Appendices (hervorzuheben ist Nr. 3, der Bericht des armenischen Bischofs Johannes aus dem Jahre 1679 über eine Reise nach Gondar), eine ausführliche und sorgfältige Bibliographie (S. 254-268) und ein Register (S. 269-304), dem eine Liste der erwähnten Schreiffe der Ostindischen Kompanie beigegeben ist. Im Tafelanhang finden sich die drei arabischen Briefe aus dem schon erwähnten Aufsatze von Enno Littmann und die 2 berühmten Karten Äthiopiens von Ludolf und Bruce. Den Text der arabischen Briefe hätte man sich allerdings im Hauptteil des Buches, evtl. gegenüber dem zeitgenössischen bzw. dem holländischen Originaltext gewünscht. So wäre die Deformation des Textes durch die wiederholte Übersetzung (über das Hindustani) noch anschaulicher geworden.

Eine Episode in der Geschichte Äthiopiens und seiner Beziehungen zur Außenwelt also, geschildert in allen Einzelheiten mit der Methode der »histoire microscopique«. Freilich, nur zu wenigen Abschnitten der äthiopischen Geschichte existiert eine solche Serie von Dokumenten, und die Schilderungen und Berichte vermitteln in ihrer Summierung — fast statistischer Art — das Typische und für längere Zeiträume und weitere Bereiche gleichbleibend Charakteristische der politischen und menschlichen Situation; dies führt über manches Anekdotische und allzu Ausführliche in den Texten hinaus. Dem Historiker wird klar, an welch elementaren Schranken sich der politische und kaufmännische Wille stieß im Verkehr mit einem Reiche wie Äthiopien, dessen Sprache weithin unbekannt, das Land selbst versperrt war und mit dem man nur über Mittelsmänner in Verbindung treten konnte, zu denen selbst man kein rechtes Vertrauen faßte. Die Klagen über fehlende Dolmetscher und Sprachschwierigkeiten tauchen öfters in den Berichten auf, und die ausgetauschten Briefe sind Zeugnis für diesen Sachverhalt; man denke nur an die holländischen Ausdrücke für die verschiedenen Stoffsorten oder Gewehrschlösser und deren Entsprechungen im arabischen Text! So interpretierte man mehr den Gegenüber, als daß man wirklich verhandelte, aus Formalien, deren Gewicht für die Gegenseite man nicht abschätzen konnte (z.B. die Siegel mit den Aufschriften, die man für islamisch und unmöglich von einem christlichen Monarchen stammend hielt), suchte man Rückschlüsse auf Authentizität und Zuverlässigkeit der Botschaft zu ziehen. So war wohl auch das Urteil über Murād von überkommenen Vorstellungen von einem mächtigen christlichen Reich des Priesters Johannes bestimmt, denen dieser armenische Kaufmann als Gesandter so gar nicht entsprach.

Und ein weiteres Charakteristikum: Die äthiopischen Quellen tragen zur Kenntnis dieser Vorgänge praktisch nichts bei. Die Kleriker, die die äthiopischen Chroniken, gewiß einer der wichtigsten Zweige der Literatur in dieser Sprache, verfaßten, waren dieselben Leute, die für die Abschließung des Landes waren, demgemäß auch nur die Vorgänge im eigenen Lande zur Kenntnis nahmen und beschrieben. Über die Autoren dieser Texte schreibt van Donzel (S. 84), sie gehörten »ex officio« dem Hofe an, doch ist dies gerade für den dort angeführten Text, die »chronique abrégée« durchaus nicht sicher. Gewiß, die offiziellen Annalen wurden am Hofe von Kanzler (Ṣaḥāfē Te'zāz) und im Auftrage des Herrschers geschrieben, aber die »chronique abrégée« ist gerade keine offizielle Chronik, ja oft von diesen, soweit vergleichbare Texte vorliegen, unabhängig (vgl. dazu meinen Aufsatz: An hypothesis concerning a possible

author/compilator of the »Short Chronicle«; z.Zt. im Druck in den Akten des 6. Internationalen Kongresses für äthiopische Studien, Tel Aviv, 1980). Die Verfasser dieser Chroniken beschreiben nur ausnahmsweise Vorgänge außerhalb Äthiopiens; eine dieser Gelegenheiten ist die Ankunft seltsamer und wunderbarer Geschenke aus dem Ausland. So nur wird Ḫwāǧa Murād erwähnt im Zusammenhang mit den holländischen Glocken, die er als Geschenk an Iyāsū I. nach Gondar mitbringt (vgl. S. 84-86 und Tafel X). Aus einer noch unveröffentlichten Chronik darf ich zu S. 26 und Anm. 132 nachtragen, daß auch die Geschenke Awranzibs, die Murād 1664 von seiner Reise nach Delhi mitbringt, dort im Kapitel über das 34. Jahr des Fāsiladas Erwähnung finden:

**ወፈነወ ፡ ሎሙ ፡ ለታቦተ ፡ ኢየሱስ ፡ ንጉሠ ፡ ህንድ ፡ ነጋሪተ ፡ ወዘብሩር ፡ ክልኤተ ፡ ዘብዙኅ ፡ ሜጡ ፡ ዘይደምፅ ፡ ከመ ፡ መብረቅ ፡ ወነጐድጓድ ፡ ዘኢኮነ ፡ ሎቱ ፡ (!) ለነገሥተ ፡ ኢትዮጵያ ፡፡**

»Der König von Indien schickte ihnen für das »Tabot des Jesus« eine Trommel und eine zweite aus Silber von hohem Wert, die dröhnte wie Blitz und Donner und wie sie die Könige Äthiopiens (noch) nicht besessen hatten«.

Aus einer weiteren, bisher unbeachtet gebliebenen Chronik des Fasiladas ergeben sich (wohl zum ersten Male aus äthiopischen Texten) weitere Einzelheiten zum Schicksal des Peter Heyling, dieses streitbaren protestantischen Missionars, der einen tiefen Einfluß in Äthiopien ausübte (vgl. dazu G. Arén: Evangelical pioneers in Ethiopia, Uppsala, 1978.) Ludolf hatte sich in seinen Fragen an Murād ausführlich nach Heyling erkundigt, und es scheint, als habe sich Murād nach seiner Rückkehr von seiner 2. Reise in Gondar über diesen Mann informiert, denn seine Antworten auf diese Frage sind beim zweiten Male ausführlicher und exakter (vgl. S. 73-74 und S. 99). Aus der angesprochenen äthiopischen Quelle ergeben sich eine Chronologie des Aufenthalts des »Ma'allem Peṭōs« in Äthiopien und gleichzeitig die Hauptpunkte seiner theologischen Lehrmeinung, die ihn in Konflikt zum äthiopischen Klerus brachte, der ihn schließlich zwang, das Land zu verlassen; ich hoffe, diesen Text in Kürze mit einer Übersetzung vorlegen zu können.

Der S. 55 und 59 sowie Anm. 116 erwähnte Faciel ecial ebra aus Siraes ist mir als äthiopischer Name so auch nicht deutbar. In der hochdeutschen Übersetzung des Berichts der Ostindischen Kompanie aus Suratta an Ludolf vom 8.12.1685 erscheint der Name als »Pajec Ecialeka aus Araes« (Vgl. Katalog der Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg. Bd. 3: Orientalische Handschriften. Teil 1. Beschrieben von Carl Brockelmann, Hamburg, 1908 S. 184, Nr. 277). Als — sehr unsichere Konjektur — wage ich zu lesen: »Tasfā-Egzi' Alaqā aus Sarāwē«.

Van Donzel hat mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Beziehungen Äthiopiens zur Außenwelt im 17. Jhdt. geleistet und jeder Bearbeiter einer Geschichte Äthiopiens im größeren Rahmen wird immer wieder zu diesem fakten- und kenntnisreichen Werke greifen müssen.

Manfred Kropp

## Pierre Petitmengin u.a., Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I: Les textes et leur histoire. Grec, Latin, Syriaque, Arabe, Arménien, Géorgien, Slavon. Études Augustiniennes, 3, rue de l'Abbaye, F-75006 Paris 1981, 361 S.

Das Seminar für Textgeschichte der École Normale Supérieure in Paris hat seit mehreren Jahren ein Forschungsvorhaben laufen, das ohne Vorgänger ist. Unter Leitung von P. Petitmengin

hat sich eine Arbeitsgruppe zur Erforschung der Legende der hl. Pelagia, der Büßerin, gebildet, in deren Gestalt Usener seinerzeit das Fortleben der aus dem Meer geborenen Göttin Aphrodite vermutete. Die Pelagia-Legende wird hier von den Mitgliedern der Arbeitsgruppe einer umfassenden Untersuchung unterzogen. Dabei werden etwa 170 lateinische Handschriften (F. Dolbeau u.a.), 42 griechische Handschriften (B. Flusin) und fünf orientalische Übersetzungen beigezogen: Georgisch (M. van Esbroeck), Armenisch (L. Leloir und M. van Esbroeck), Syrisch (A. Guillaumont), Arabisch (M. van Esbroeck) und Slawisch (M. Cazacu). Als Ergebnis dieser umfangreichen Arbeit tritt ganz unvermutet die enge Zusammengehörigkeit des lateinischen Typus A mit der griechischen Version von Leiden und der georgischen von Tbilisi zutage. Doch bildet der semitische Typus, wo Guillaumont die alte Ausgabe von Gildemeister nach besseren Handschriften — darunter Sin. syr. 30 vom J. 708 — revidieren konnte, und die recht freie arabische Übersetzung davon zweifellos die älteste Gestalt dieser wohl gegen Ende des 5. Jh. entstandenen Legende. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch der 2. Band dieser wichtigen Untersuchung, der u.a. mehrere jüngere Übersetzungen enthalten soll, bald erscheinen kann, um unser Wissen über die Pelagia-Legende zu vervollständigen.

Julius Aßfalg

## Zoltán Kádár, Survivals of Greek Zoological Illuminations in Byzantine Manuscripts; 138 S., 232 Schwarz-weiß-Abb., 10 Farbtafeln; Budapest 1978: Akadémiai Kiadó; Distributor: Anton Hiersemann, Stuttgart.

Der bedeutende ungarische Kunsthistoriker behandelt in diesem Werk die Illustrationen zu den pharmakologisch-botanischen, zoologischen und jagdkundlichen Handschriften, die uns aus der byzantinischen Tradition erhalten geblieben sind. Es handelt sich dabei vornehmlich um die Tierbilder in den Illustrationen zu Nikander und dessen Kommentator Euteknios, zu Dioskorides, Pseudo-Dioskorides, Philumenos, Dionysios und Oppian von Apamea. Dem stellt er drei sehr knappe, aber sehr instruktive Abschnitte voran, die die Geschichte der Untersuchung der zoologischen Illustrationen, das byzantinische Erbe der griechischen zoologischen Literatur und die Illustrationen zu Aristoteles' zoologischen Werken vorführen. In einem dritten Teil bespricht K. die Beziehungen der zoologischen Illustrationen zu der antiken und frühbyzantinischen Monumentalmalerei und zur byzantinischen Buchmalerei. Ein kurzer abschließender Teil weist auf »The significance of the illustrations of Greek zoological works surviving in Byzantine manuscripts for the history of zoology« hin.

Das Buch will ausdrücklich nicht in erster Linie ein Beitrag zur byzantinischen Kunstgeschichte sein, sondern zur Geschichte der Naturwissenschaften. Das wird besonders deutlich in dem umfangreichen Teil, der sich mit den Illustrationen direkt beschäftigt: K. bemüht sich, m.E. mit Erfolg, die in vielen Fällen griechisch benannten Tiere zu identifizieren. Um das beurteilen zu können, müßte ein Team aus einem Zoologen, einem Historiker der Naturwissenschaften und einen Kunsthistoriker die Rezension gemeinsam verfassen. Auch dann wäre die Arbeit nicht leicht, denn die große Zahl der Abbildungen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die meisten von ihnen Reproduktionen nach Reproduktionen sind, so z.B. alle Abbildungen zu den Theriaka und Alexipharmaka des Pariser Nikander. Sie werden von K. als besonders naturgetreu herausgestellt, beim Anblick der Abbildungen bekommt man nicht den geringsten Eindruck davon. Bei anderen Handschriften, z.B. bei dem Oppian der Biblioteca Marciana in Venedig, kann man deutlich die dunkel verwaschenen Reproduktionen nach Reproduktionen von solchen unterscheiden, die offensichtlich nach Photos gemacht sind, vgl. z.B. Taf. 157,1

mit 157,2 u. 3. Das ist in vielen Fällen besonders bedauerlich, weil manche der Handschriften, wie z.B. der Oppian in Venedig, bisher noch nie in ihren Abbildungen vollständig reproduziert worden sind. Die beklagenswerte Qualität vieler, ja der meisten Abbildungen macht es dem Leser schwer oder gar unmöglich, K.s Schlüsse nachzuvollziehen. Bei der Bedeutung des Themas und der immensen Arbeitsleistung des Autors ist das ein Manko, dessen Behebung wohl kaum je zu erhoffen ist. Wenn K. gelegentlich sogar in einzelnen Handschriften verschiedene Hände oder verschiedene Traditionsströme scheiden möchte, so muß man ihm glauben, denn aus den Abbildungen kann man Ähnliches nicht entnehmen.

Diese Kritik betrifft nicht den Autor, sondern den Verlag, der in ein so bedeutendes Werk mehr für die Qualität der Abbildungen hätte investieren müssen. Aus der Unsumme von Einzelergebnissen seien hier nur einige wenige herausgehoben: In der byzantinischen Überlieferung werden nicht in erster Linie die vorauszusetzenden Illustrationen zu Aristoteles' zoologischen Schriften weitergegeben, sondern die der auf den Stagiriten folgenden griechischen Naturwissenschaftler, wobei Pergamon und Apamea in Syrien eine nicht geringe Rolle spielen. Die byzantinische Übernahme der antiken und spätantiken Vorbilder verbindet sich, vor allem in mittelbyzantinischer Zeit, mit den großen Namen der damaligen Wissenschaft; in spätbyzantinischer Zeit waren vor allem die Träger des byzantinischen Humanismus auch diejenigen, die die altgriechische Tradition fortsetzten und von denen, wie K. deutlich macht, zahlreiche Handschriften im 15. Jh. nach Italien und Westeuropa kamen, wo sie die naturwissenschaftlichen Illustratoren anregten. Eine wichtige Unterscheidung zwischen rein naturwissenschaftlichen und jagdkundlichen Illustrationen wird von K. betont und mit Recht herausgestellt: Bei den erstgenannten kommt es auf die Gestalt des Tieres an, bei der anderen Gruppe wird auch das Leben der Tiere in fast jeder Hinsicht mit dargestellt. Sehr überzeugend ist auch K.s Nachweis, daß die kaiserzeitlichen und spätantiken bzw. frühbyzantinischen Fußbodenmosaiken mit ihren z.T. außerordentlich realistischen Tierbildern so etwas wie eine Brücke zwischen den uns verlorenen antiken Illustrationen und den byzantinischen Handschriften bilden. Nicht ganz ohne Interesse ist vielleicht noch eine Tabelle, die auf S. 134 gegenüberstellt, was Aristoteles an Tierarten zu bieten hat und was uns aus den byzantinischen Handschriften an Tierbildern erhalten ist. Die Zufälligkeit der Überlieferung brachte es mit sich, daß Aristoteles z.B. 204 Vögel beschreibt, wir aber nur von 75 Bilder kennen, bei den Insekten beträgt das Verhältnis 83:12; bei den Amphibien und Reptilien dagegen beschreibt Aristoteles nur 22, aber von 40 dieser Lebewesen haben wir Bilder. Das zeigt deutlich, daß die byzantinisch Zoologie weit über Aristoteles' Kenntnisse hinausging. Nur die Tatsache, daß wir keine Handschrift mit Illustrationen zur Landwirtschaft oder zur Fischerei besitzen, läßt die große Diskrepanz zwischen Aristoteles' Beschreibungen und den erhaltenen Bildern verstehen, die bei den Fischen noch auffälliger ist als bei den Vögeln: 135:11.

Ein paar Kleinigkeiten müssen noch als Korrektur aufgeführt werden: S. 23 schreibt K. »the time of the Arab conquest (711 A.D.)« — was dieses Datum besagen soll, bleibt unklar; S. 24 wird von der Reorganisation der Universität von Konstantinopel durch Konstantin IX. berichtet, diese Universität aber hat es, den exakten Untersuchungen von P. Speck zufolge, nicht gegeben, also konnte sie auch nicht reorganisiert werden; S. 25 wird Johannes Dukas zum Kaiser (basileus) erhoben, er war aber Kaisar, d.h. er hatte den damals höchsten Rang nach dem Kaiser inne. Zwei Datierungen scheinen mir untragbar: Auf S. 119 werden die Mosaiken von Piazza Armerina in das 6./7. Jh. datiert, der opinio communis zufolge gehören sie ins frühe 4. Jh.; S. 121 wird der Kosmas Vaticanus ins 11. Jh. verlegt, anscheinend eine Fehllesung einer lateinisch geschriebenen Datierung. Gelegentliche kleinere Druckfehler sind unvermeidlich und seien deshalb nicht erwähnt.

Trotz der oben angedeuteten Mängel im Abbildungsteil ist das Buch von K., soweit der Rez. das beurteilen kann, eine hochwichtige, die Kunstgeschichte wie die Geschichte der Natur-

wissenschaften erheblich fördernde Arbeit, die auch das Wesen des byzantinischen Traditionalismus besser verstehen lehrt.

Klaus Wessel

H. Hofrichter - G. Uluhogian, S. Stephanos (Documenti di Architettura Armena, Documents of Armenian Architecture 10); 72 S., 38 Abb., davon 13 in Farbe, 13 Zeichnungen (Risse und Schnitte); Mailand 1980: Edizioni Ares.

Nach längerer Pause, die schon das Ende der Reihe befürchten ließ, liegt nun der zehnte Band vor. Er behandelt ein Kloster im iranischen Azerbaijan, das wegen seiner vielen Namensvettern als »Maghart«-Kloster in die Forschung eingegangen ist. Die Gliederung des Textes ist die für die Reihe übliche: H. Hofrichter gibt eine historische Abhandlung über das Kloster, die auch eine Beschreibung der Bauten in der üblichen kurzen Form enthält; G. Uluhogian behandelt anschließend auszugsweise die armenischen Inschriften; eine chronologische Übersicht steuert Hovhannes Hakhnazarian bei. Eine kurze Bibliographie beschließt den knappen Textteil. Wie bei allen Bänden der Reihe folgt dem Bildteil eine armenische Übersetzung. Schließlich wird noch ein Glossar angefügt, das in Italienisch und Englisch die wesentlichsten armenischen Fachausdrücke erlätert.

Bildauswahl und Qualität der Abbildungen sind auf dem von der Reihe gewohnten Niveau, nur einige Schwarz-weiß-Abbildungen sind etwas überfärbt.

Da es sich um einen verhältnismäßig jungen Baukomplex handelt, der ein zwar beredtes, aber künstlerisch wenig überzeugendes Beispiel für das Nachleben der armenischen Traditionen ist, hätte man sich als Band 10 der Reihe lieber ein älteres und bedeutenderes Bauwerk gewünscht.

Klaus Wessel

Dumbarton Oaks Papers 33; XIV/346 S., 288 Abb. auf Taf., 11 Abb. im Text; Washington D.C. 1979: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trusties for Harvard University.

Den Band eröffnet A. Pertusi mit »Venezia e Bisanzio: 1000-1204« (S. 1-22), einer knappen, aber sehr klaren Übersicht, die vor allem auch die Geschichte der Reliquientranslation (Markus und Nikolaos von Myra) und ihre stadt- und kirchenpolitischen Hintergründe und die Verfassungsentwicklung der Republik von San Marco einbezieht, Aufschlüsse über den Tesoro gibt und auf die »Profezie« als vaticinia post eventum hinweist, ein Mittel venezianischer Polit-Propaganda und Selbtrechtfertigung. Am bedeutsamsten erscheint dem Rez. die Schlußbetrachtung, in der mit Recht der Unterschied zum normannischen Süditalien mit seiner bodenständigen byzantinischen Tradition herausgestellt wird: Venedig fehlte diese Komponente, es war und blieb ein Teil des katholischen Westens, und sein Byzantinisieren blieb Import zur Selbstdarstellung der Oligarchie.

Es folgt der recht umfangreiche Artikel »Byzantium in South Arabia« (S. 23-94) von I. Shahîd. Der Verf. untersucht zunächst die christlichen Quellen, in erster Linie die griechische Vita Sancti Gregentii, dazu das griechische Martyrium Arethae und das syrische »Buch der Himyariten«. Im zweiten Teil überprüft er die arabischen Quellen, denen er die Qualität eigener Tradition zuerkennt und sie nicht als von syrischen oder griechischen Quellen abhängig ansieht.

Zunächst bemüht er sich, die Vita Sancti Gregentii als zuverlässige Quelle zu erweisen gegen Evelyne Patlageans These, es handele sich um eine süditalienische Arbeit des 8./9. Jh.s parallel zu der Vita Gregors von Agrigent. Er gibt zu, daß der erste, mediterrane Teil eine spätere Zufügung sein müsse, weil Gregentius als Orthodoxer und Abendländer geschildert wird, während er ein Monophysit gewesen sein muß. Im Unterschied dazu hält er den Teil über das Wirken dieses Heiligen in Arabien für authentisch und für unabhängig von dem Martyrium Arethae, d.h. die Liste der Kirchen, die Leges der Himyarithen und den Dialogos — wobei dieser wegen seiner Orthodoxie verdächtig bleibt, die der Verf. mit der möglichen Wendung der südarabischen Christen zur Orthodoxie unter dem Bischof Abraha im späten 6. Jh. zu erklären sucht. Hauptfigur in den Leges und in dem »Buch der Himyarithen« ist der äthiopische König Kaleb, der einen Kreuzzug gegen die jüdischen Herrscher Südarabiens unternahm und das monophysitische Christentum fest installierte. Es ist nicht möglich, hier auch nur den Versuch zu unternehmen, die Einzelinterpretationen des Verf.s wiederzugeben. Daß er eine bisher nur wenig bekannte Provinz des Christentums mit großenteils überzeugenden Dokumenten erschließt, ist trotz aller Fragen, die die Vita Sancti Gregentii aufwirft, mit Dank festzustellen, zumal er aus den arabischen Quellen die Geschichte des südarabischen Christentums bis in die islamische Zeit verfolgt. Drei Appendices (On the Martyrs of Najrân; On the Anonymus Bishop of South Arabia; On the Itinerary of St. Gregentius) machen noch einmal deutlich, wie unsicher unser Wissen bleibt.

Den nächsten Beitrag steuerte K. Weitzmann bei: »Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste« (S. 95-112). In bewährter umfassender Materialkenntnis legt er die verschiedenen Typen der Martyrien dieser Heiligen vor. Als ein donum super additum behandelt er noch den Ikonostasbalken des Sinai-Klosters mit den Wundern des hl. Eustratios, der für die Kapelle der fünf Märtyrer bestimmt war. In W.s Darlegungen ist nur eine Deutung fragwürdig: die der Gestalt rechts im betr. Bilde des Vat. gr. 1613 als Agrikolaos, der die Hinrichtung überwacht; die Gestalt ist zwar anders gekleidet, als Eustratios sonst zu sein pflegt, aber sie ist nimbiert. Könnte es sich nicht um Eustratios handeln, der gezwungen wird, wie in der Mailänder Hs., dem Martyrium des Orestes zuzuschauen? Einen nimbierten Agrikolaos kann man sich schwer vorstellen.

Das Trierer Prozessions-Elfenbein kommt offenbar wieder in Mode. Nachdem Chr. Strube es in ihrem (leider nicht gedruckten) Habilitationsvortrag behandelt und S. Spain in Bd. 31 der DOP eine neue, zweifelhafte Datierung und Deutung angeboten hatte, beschäftigen sich nun K. G. Holum und G. Vikan mit ihm: »The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen« (S. 113-133). Sie wollen in der Reliquienüberführung die Translatio des Armes des hl. Stephanos i.J. 421 dargestellt sehen. Die Kaiserin vor der Kirche ist dann Pulcheria; das Kreuz, das sie hält, wird zum »Kreuz Konstantins«, das nach Theodoros Anagnostes (6. Jh.) im Kaiserpalast, nach Konstantinos Porphyrogennetos (10. Jh.) in der Stephanskirche aufbewahrt wurde. Der eine Bischof ist dann Passarion, der Chorepiskopos und Überbringer der Reliquie aus Jerusalem, der andere wird als Attikos von Konstantinopel bezeichnet. Damit soll keine Datierung geboten werden: »No scholar would confuse the date of the Menologium of Basil II, for example, with the dates of the translations depicted in its miniatures, or would interpret theses miniatures, if their subjects were unknown, from stylistic affinities or from datable hairstyles, fibula forms, architectural motifs, and the like. Within any visual tradition reillustration naturally meant the reinterpretation of such details according to contemporary fashion« (S. 133). Dennoch schließen die Autoren mit dem Satz: »Thus nihil obstante we believe that we have identified an important visual document which clarifies the dynamics of relic adventus and the characteristic victory ideology of the Theodosian house«. Wieso eigentlich? Verwundbar ist diese These in puncto »Kreuz Konstantins«, von dem wir nicht wissen, wo es sich im 5. Jh. befand und das für die Stephanskirche erst

im 10.Jh. bezeugt ist, und der Benennung der beiden Bischöfe, da keine Quelle von der Beteiligung des Attikos berichtet. Ein nur in ein anderes Zeitkostüm versetztes Ereignis soll die »victory ideology of the Theodosian house« widerspiegeln? Gab es das Kreuz als Siegeszeichen nicht viele Jhh. hindurch? Eine weitere neue Deutung — vivant sequentes!

Mit der lapidaren Feststellung: »'Late antique original' or 'Carolingian copy' is the dilemma which constantly haunts specialists in both periods«, beginnt D. H. Wright seinen Beitrag »The Canon Tables of the Codex Beneventanus and Related Decoration« (S. 135-155). Er löst dieses Dilemma überzeugend für den Codex Beneventanus im British Museum durch einen eingehenden Vergleich mit den Kanontafeln im Cod. 3806, fol. 1f., der Bibl. Vaticana, deren Datierung in die Mitte des 6. Jh.s C. Nordenfalk 1937 geklärt hatte. Daß die Kanontafeln des Codex Beneventanus nicht für ihre jetzige Verwendung bestimmt waren, zeigt schon die Tatsache, daß auf fol. 3$^{v}$ die rechte Interkolumne freiblieb und die beiden Kanontafeln auf fol. 4 überhaupt nicht benutzt wurden. W. vergleicht nun die Kanontafeln des Codex Beneventanus mit denen des dem 8. Jh. zugehörigen Cod. lat. 5465 der Bibl. Vaticana, mit dem der Codex Beneventanus in Schrift und Initialen durchaus enge Beziehung aufweist, von dessen Kanontafeln ihn aber grundlegende Unterschiede trennen. Hingegen sind die Kanontafeln des Vat. lat. 3806 in jeder Beziehung als engst verwandt nachzuweisen. W. kommt zu dem Schluß, dem man beipflichten muß: »All of this analysis suggests that the Codex Beneventanus arcades are later than those of the Vatican fragment, but not very much later« (S. 147). Wenn er dann anschließend die kanontafelartigen Kapitellisten des Ashburnham Pentateuchs zu diesen beiden Werken des 6. Jh.s in engere Beziehung bringen will und sie »a little bit later than the Vatican fragment« (S. 149) datiert, ohne die zeitliche Stellung zum Codex Beneventanus fixieren zu können, muß er auf die »provincial clumsiness« des Ashburnham Pentateuchs verweisen. Zweifellos sind verwandte Züge im Vergleich zum Vat. lat. 3806 da; aber genügen sie, den Ashburnham Pentateuch ins 6. Jh. hinüberzuziehen? Man denkt im allgemeinen an Nordafrika als seine Heimat; könnte sich dort nicht mit provinzieller Verspätung das römische 6. Jh. abgeschwächt auswirken?

Es folgt der Beitrag von W. T. Treadgold: »The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845« (S. 157-197). Ich habe T.s Aufsatz mit Genuß gelesen, und er hat mich überzeugt. Ein endgültiges Urteil aber müssen Spezialisten für diese Epoche der byzantinischen Geschichte fällen.

Der umfangreichste Beitrag stammt von Ø. Hjort: »The Sculpture of Kariye Camii« (S. 199-289). Der Aufsatz will die dreibändige Publikation von P. A. Underwood vom Jahre v.J. 1966 hinsichtlich der dort nicht berücksichtigten Werke der Plastik ergänzen, wobei auch bei Grabungen usw. gefundenes Material, das heute im Archäologischen Museum aufbewahrt wird, mit behandelt wird. So gibt H. einen exakten Katalog, beginnend mit den arg verstümmelten beiden Türflügeln aus Marmor, die heute in die Wandverkleidung des nördlichen Nebeneinganges zum Naos eingelassen sind. Trotz der radikalen Abmeißelung größter Teile der einst die Einzelfelder füllenden Szenen versucht H. (wie vor fast drei Generationen schon J. Strzygowski), sie ikonographisch zu deuten. Das gelingt nicht in allen Fällen sehr überzeugend, z.B. bei der Magieranbetung (fig. 5), den antithetischen Tieren (fig. 12), der Jonas-Geschichte (fig. 13) und der Anbetung des Kreuzes (fig. 16). Zweifel an Einzeldeutungen sind auch bei der Tafel mit der Samariterin am Brunnen (fig. 14) möglich. Die Datierung ins 6. Jh. wird durch ikonographische Argumente abgestützt, erscheint aber angesichts des Erhaltungszustandes sehr hypothetisch. Die weiteren, z.T. sehr detaillierten Beschreibungen, die sich auch ggf. mit der bisherigen Literatur auseinandersetzen, sind m.E. im Großen und Ganzen korrekt und überzeugend. Der überraschendste Fund ist der Kaiserkopf (fig. 127), jetzt im Archäologischen Museum, der richtig ins 6. Jh. gesetzt wird. Als Lektüre mühsam, ist dieser Beitrag dennoch eine sehr wertvolle Ergänzung zu dem großen Werk von Underwood.

Den Schluß des Aufsatzteiles bildet der Bericht von Y. Tsafrir und Y. Hirschfeld: »The Church and Mosaics at Ḥorvat Berachot, Israel« (S. 291-326). Es handelt sich um einen sehr korrekten Ausgrabungsbericht für eine dreischiffige Kirche mit Krypta und weitgehend zerstörtem Ostteil. Die nur bruchstückhaft erhaltenen Fußbodenmosaiken fügen sich ausgezeichnet in die Entwicklung in Palästina ein, die wir vornehmlich aus Synagogenfußböden kennen. R. und J. Drory steuerten einen Appendix bei, in dem sie eine gut erhaltene und zwei sehr fragmentierte arabische Inschriften kommentieren.

Der Teil »Notes« fällt dieses Mal sehr kurz aus. Er bringt einen Kurzbericht von C. Mango: »The Monastery of St. Constantine on Lake Apolyont« (S. 329-333). Die mehrfach restaurierte Kirche, heute eine Ruine, ist ein Vierstützenbau, bei dem der westliche Kreuzarm erstaunlicherweise absidial endet. Michael Vickers will »A Sixth-Century Byzantine Source for a Venetian Gothic Relief in Vienna« (S. 335f.) entdeckt haben. Wie freilich der venezianische Bildhauer durch den »Bananenstil« des frühbyzantinischen Stückes zu seiner überaus eleganten floralen Komposition mit den Köpfen am Ende eines jeden Blattes, den Büsten als Bekrönung der Stengel und der Figuren im unteren Blattkelch angeregt worden sein soll, bleibt das Geheimnis des Autors. Den Abschluß bildet ein kurzer Bericht von O. Demus: »Venetian Mosaics and Their Byzantine Sources« (S. 337-343) über das Dumbarton Oaks Symposion von 1978.

Klaus Wessel

## A. Alpago-Novello - V. Beridze - J. Lafontaine-Dosogne, Art and Architecture in Medieval Georgia (Publications de l'Art et d'Archéologie de l'Université Catholique de Louvain XXI), with cooperation of E. Hybsch, G. Ieni, N. Kauchtschischwili, Preface by Prof. T. Hackens; 506 S., 499 Abb. auf Taf. (davon 95 farbig); Louvain-la-Neuve 1980: Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art Collège Érasme.

Der voluminöse Band soll nach dem Vorwort von Prof. Hackens, dem Herausgeber der Reihe, so etwas wie eine Ergänzung zu dem Werk von R. Mepisaschwili und W. Zinzadse (vgl. Bd. 62, S. 233f.) sein. Die historische Einleitung ist mit Hinweis auf ein Buch von K. Salia, das 1979 in Paris erschien, kurz gehalten. Das ließe sich verkraften, wenn die mittelalterliche Geschichte einigermaßen befriedigend dargestellt wäre, denn mehr als die Hauptlinien will ja der Kunstbeflissene üblicherweise nicht wissen. Bedenken kommen dem Leser des Vorwortes schon eher, wenn für die Goldschmiedekunst auf den Katalog der Genueser Ausstellung von 1979, für die Emails auf S. Amiranaschwilis Buch von 1962 und für »other aspects of Georgian art«, z.B. die Skulptur, auf russische Publikationen verwiesen wird. Man ahnt bereits, daß der Titel des Buches nicht ganz zutrifft: Um sich ein umfassenderes Bild von der georgischen Kunst zu verschaffen, braucht man offenbar zusätzlich eine nicht ganz kleine Handbibliothek.

Der erste Beitrag ist die »Historical Introduction« von N. Kauchtschischwili. Schon bei diesem ersten Teil beginnen die ernsten Bedenken. Das Buch soll vom mittelalterlichen Georgien handeln, mehr als die Hälfte des Textes aber beschäftigt sich mit den italienisch-georgischen Beziehungen der frühen Neuzeit. Dafür erfährt man im Teil, der sich mit dem Mittelalter beschäftigt, kein Wort davon, daß es bis 1046 ein arabisches Emirat T'bilisi gegeben hat. Nachdem zunächst so getan wird, als ob die Dynastie der Bagratiden seit spätantiker Zeit bis zum Aufgehen Georgiens im Russischen Reich geherrscht habe, heißt es plötzlich ohne jede Vorbereitung auf S. 13: »we can finally see a movement trying to unify the Georgian provinces«. Daß es ein Königreich Abchasien gegeben hat und daß unter islamischer Oberho-

heit zahlreiche Eristhawis eingesetzt wurden, wird ebensowenig erwähnt wie die Rolle der Kirche für die Erhaltung eines einheitlichen Volkstums. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die schweren Kämpfe mit den Seldschuken. Als befriedigend kann man diese Art von Geschichtsschreibung kaum bezeichnen. Störend wirkt auch, wenn auf S. 18 plötzlich über die Forschungsarbeiten italienischer Gelehrter und über das erste Symposion zur georgischen Kunst berichtet wird. Auch das hat mit der Geschichte des mittelalterlichen Georgiens direkt nichts zu tun.

Es folgt Teil II »The Figurative Arts« von V. Beridze. Auf ganzen vierzehn Seiten soll das immense Material von der Architekturplastik über das Freirelief, die Goldschmiedekunst und das Email bis hin zur Buchmalerei abgehandelt werden. Ein Lexikonartikel bietet da normalerweise mehr. Für die großartige Buchmalerei z.B. stehen ganze sechs Abbildungen zur Verfügung zu knapp einer Seite Text. Auch das Gebotene kann nicht ganz ohne Widerspruch hingenommen werden: S. 40 heißt es über zwei Emails des hl. Georg: »In comparision with the earlier enamals, the drawing is cruder«. Schon ein Blick auf die Tafeln zeigt, daß dieses Urteil absolut falsch ist. Beide Georg-Emails sind in der Stegführung wesentlich exakter und in der Gesichtsbildung wesentlich schöner als die Apostel in dem daneben abgebildeten Pfingstbild. Bei diesen beiden Georg-Tafeln sollte man lieber nachprüfen, ob es sich nicht um wesentlich ältere byzantinische Emails handelt, worauf die ziemlich einwandfreien griechischen Beischriften hindeuten. Ohne Autopsie ist ein Urteil schwer möglich, aber nach allen mir bekannten Abbildungen könnte ich mir vorstellen, daß es sich um Werke aus der Zeit der Monomachos-Krone bzw. der Stefans-Krone handelt.

Teil III »Monumental Painting« von J. Lafontaine-Dosogne ist nicht nur der umfangreichste, sondern auch der bei weitem überzeugendste Beitrag in dem ganzen Band. Die hervorragende Kennerin der Malerei im gesamten christlichen Orient entledigt sich ihrer Aufgabe mit beneidenswerter Souveränität. Sie hat nicht nur mehr Raum zur Verfügung, sondern konnte ihren Beitrag auch mit einer großen Zahl von Abbildungen ausstatten. Leider ist dennoch die Zahl der Abbildungen nicht groß genug, um wirklich alle wichtigen Denkmäler wenigstens mit einem Bilde vorzustellen. So wird z.B. Pavnisi zwar seiner Bedeutung entsprechend im Text behandelt, bleibt aber ohne Bildbeleg. Es ist bedauerlicherweise nicht das einzige Beispiel. Außerdem — das gilt für alle Beiträge in diesem Band — sind zwar die Farbabbildungen größtenteils ausgezeichnet, die Schwarz-weiß-Abbildungen hingegen z.T. so flau, daß stilistische Einzelheiten nicht zu erkennen sind. Warum von den Malereien des Manuel Eugenikos in Calendžiha ausgerechnet die nicht gerade gut erhaltene Apsis und die Stifterinschrift abgebildet werden, ist nicht ganz begreiflich, zumal es dort wesentlich aussagekräftigere Beispiele des konstantinopolitanischen Stiles des endenden 14. Jh.s gibt.

Es folgt ein zweiseitiger Essay von A. Alpago-Novello: »The Territory«. Bemerkenswert sind daran nur die z.T. wirklich schönen Landschaftsaufnahmen. Wer Georgien nicht kennt, wird es durch diesen kurzen Text auch nicht kennenlernen.

Vom gleichen Autor stammt der ebenfalls recht kurze Beitrag »Popular Architecture«. Auch hier sind wieder die Abbildungen das wirklich Wesentliche, vor allem die Aufnahmen, die die für Georgien eigentümliche Art der Abdeckung aus Holz errichteter Räume eindrucksvoll dokumentieren. Die kurzen und prägnanten Erläuterungen heben die Besonderheit dieser Holzarchitektur sehr gut hervor. Da das Material leider nicht mehr allzu reichlich ist, müssen Fragen der Entwicklung notgedrungen offen bleiben.

Auch der nächste Beitrag stammt vom gleichen Autor: »Rock-cut Architecture«, eine durch reiches Abbildungsmaterial und viele Pläne ausgezeichnete Übersicht über die berühmten Höhlenklöster Georgiens, wobei dankenswerter Weise auch die Ergänzung der Höhlenanlagen durch gebaute Architektur berücksichtigt wird.

Anschließend behandelt E. Hybsch die »Architecture of the Valleys of the High Mountains«. Diese in der bisherigen Literatur der westlichen Forschung viel zu wenig beachtete profane

Architektur, besonders die Wohntürme, werden mit zahlreichen hervorragenden Abbildungen und einem sehr prägnanten Text vorgestellt. H. behandelt übrigens neben der profanen Architektur auch einige ausgewählte Kirchen. Dieser Beitrag ist erfreulich instruktiv und läßt die Mentalität des mittelalterlichen Georgiens ausgezeichnet erkennen.

Nicht weniger aufschlußreich ist der Artikel »The Fortifications of Georgia« von V. Beridze. Wiederum wird ein knapper, aber einleuchtender Text durch eine gute Auswahl von Aufnahmen, Plänen und Schnitten begleitet, so daß die Kürze des Textes nicht störend wirkt, da man ihm und den Bildern alles Wissenswerte entnehmen kann.

Den Abschluß des Textteiles bildet der besonders umfangreiche Beitrag »Religious Architecture« von A. Alpago-Novello. Nach einer kurzen Einleitung, die sich mit der Typologie und der Chronologie des georgischen Kirchbaus beschäftigt und die Typen mit Beispielen fast aus der ganzen christlichen Welt vergleicht, kommt ein »Catalogue of Churches«, bei dem G. Ieni dem Hauptautor geholfen hat. Dieser Katalog ist alphabetisch geordnet. Das ergibt eine höchst merkwürdige Reihenfolge: Bauten der verschiedensten Jhh. und der verschiedensten Gegenden folgen einander. Die Bilddokumentation reicht von schlichten Schnitten und Grundrissen über z.T. etwas flaue Schwarz-weiß-Aufnahmen bis zu hervorragenden Farbwiedergaben. Begründet wird diese Anordnung mit dem Hinweis, daß eine chronologische Ordnung nicht gut möglich sei, weil viele Bauten einer oder mehreren Restaurierungen unterzogen worden seien, spätere Anbauten erhielten oder in größere Baukomplexe aus verschiedenen Perioden eingegliedert worden seien. Diese Argumentation ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, macht aber den Katalog zu einem reinen Nachschlagewerk, das ohne die Parallelbenutzung einer monographischen Darstellung der Architekturgeschichte Georgiens kaum brauchbar ist.

Der Textteil wird ergänzt durch »A List of the Church Buildings and the Monumental Religious Complexes Situated in the Modern Territory of Georgia« von G. Ieni und eine »Bibliography« vom gleichen Verfasser.

Dieser kurze Überblick über den Inhalt des großen Bandes bestätigt, was Prof. Hackens in seiner Einleitung ausgeführt hat: Auf sich allein gestellt, nützt der Band wenig; er ist aber eine sehr dankenswerte Ergänzung zu der vorliegenden Literatur in westlichen Sprachen, auch wenn diese Ergänzung manchmal allzu knapp ausfällt.

Klaus Wessel

Dry