

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Julius Abfalg und Hubert Kaufhold

Band 70 · 1986

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 70

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Julius Asteig und Hubert Kaufhold

Band 70 · 1986

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN



# ORIENTS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Abfalg und Hubert Kaufhold



Band 70 · 1986

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ISBN 3-447-02629-6

02629-6

# ORIENTIS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Julius Abfalg und Hubert Kaulbach



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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1986

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 Fernsehendung, 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 3-447-02659-6

Gd 368 - 70

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter . . . . .	VII
Abkürzungen . . . . .	VIII
EDMUND BECK	
Besrâ (sarx) und pagrâ (sōma) bei Ephräm dem Syrer . . . . .	1
PAUL-HUBERT POIRIER	
Bar Hebraeus sur le libre arbitre . . . . .	23
ANDREW PALMER	
Charting undercurrents in the history of the West-Syrian people: The resettlement of byzantine Melitene after 934 . . . . .	37
MICHEL BREYDY	
Le Adversus Eunomium IV-V ou bien le Péri Arkhon de S. Basile? . . . . .	69
R. MACINA	
L'énigme des prophéties et oracles à portée «Macchabéenne» et leur application ἐκ προσώπου selon l'exégèse antiochienne . . . . .	86
CHRISTIAN CANNUYER	
Langues usuelles et liturgiques des melkites au XIII <sup>e</sup> siècle . . . . .	110
CASPAR DETLEF GUSTAV MÜLLER	
Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien . . . . .	118
GABRIELE WINKLER	
Die spätere Überarbeitung der armenischen Quellen zu den Ereignissen der Jahre vor bis nach dem Ephesinum . . . . .	143
OTTO F. A. MEINARDUS	
Die Kaisersöhne der sketischen Wüste . . . . .	181
MITTEILUNGEN	
MANFRED KROPP, Gab es eine große Chronik des Kaisers Fasilädäs von Äthiopien? . . . . .	188
GIANFRANCO FIACCADORI, Īliyā al-Ġawharī, Īliyā of Damascus . . . . .	192
Personalia (J. Abfalğ) . . . . .	194

## Besprechungen :

<i>André-Jean Festugière</i> , Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques, Genève 1983 (W. Gessel) . . . . .	196
<i>H. Crouzel</i> , Origène, Paris 1985 (W. Gessel) . . . . .	197
<i>Cesare Giraudo</i> , La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana, Rom 1981 (G. Winkler) . . . . .	197
<i>Robert Taft</i> , The Liturgy of the Hours in the Christian East, Cochin, Kerala 1984 (G. Winkler) . . . . .	199
<i>Gertrude Bell</i> , The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin, with an introduction and notes by Marlia Mundell Mango, London 1982 (A. Palmer) . . . . .	202
<i>Helga Anschütz</i> , Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin, Würzburg 1984 (H. Kaufhold) . . . . .	205
<i>Robert H. Fischer (Hrsg.)</i> , A Tribute to Arthur Vööbus, Chicago 1977 (H. Kaufhold) . . . . .	211
<i>A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Abeba and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville.</i>	
Vol. VII: Project Numbers 2501-3000. (By) Getatchew Haile and William F. Macomber, Collegeville 1983	
Vol. VIII: Project Numbers 3001-3500. (By) Getatchew Haile, Collegeville 1985 (M. Kropp) . . . . .	212
<i>Steven Kaplan</i> , The monastic Holy man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia, Wiesbaden 1984 (M. Kropp) . . . . .	215
<i>Franz Amadeus Dombrowski</i> , Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens, Wiesbaden 1983 (B.M. Weischer) . . . . .	218
<i>Stanislaw Chojnacki</i> , Major Themes in Ethiopian Painting, Wiesbaden 1983 (B.M. Weischer) . . . . .	219
<i>Sergew Hable Selassie</i> , Bookmaking in Ethiopia, Leiden 1981 (H. Kaufhold) . . . . .	219
<i>Bernward Buehler</i> , Die Armut der Armen, über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut, München 1980 (C.D.G. Müller) . . . . .	220
<i>Otto F. Meinardus</i> , Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts, Würzburg 1983 (R. Schulz) . . . . .	221
<i>Kamal Sabri Kolta</i> , Christentum im Land der Pharaonen, München 1985 (D. Kessler) . . . . .	223

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/IV, D-8000 München 40.  
Prof. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, D-8354 Metten.  
Prof. Dr. Dr. MICHEL BREYDY, Kälchensweg 38, D-5000 Köln 91.  
Lic. CHRISTIAN CANNUYER, Place de la Résistance, 1, B-7940 Brugelette.  
Dr. GIANFRANCO FIACCADORI, Via Torelli 30, I-43100 Parma.  
Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, D-8905 Mering.  
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15, D-8000 München 80.  
PDoz. Dr. DIETER KESSLER, Wasserturmstraße 24, D-8011 Kirchheim.  
Prof. Dr. MANFRED KROPP, Freiherr-vom-Stein-Straße 30, D-6836 Oftersheim.  
Lic. M. R. MACINA, Av. Jules-Malon 68, B-1040 Bruxelles.  
Dr. OTTO F. A. MEINARDUS, Stettiner Straße 11, D-2086 Ellerau.  
Prof. Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, D-5480 Remagen.  
Dozent Dr. ANDREW N. PALMER, Dr. C. Hofstede de Grootkade, 45, NL-9718  
KC Groningen.  
Prof. Dr. PAUL-HUBERT POIRIER, Université Laval, Faculté de Théologie,  
Québec, Canada, GIK 7P4.  
Dr. (des.) REGINE SCHULZ, M. A., Schopenhauerstraße 67a, D-8000 München  
40.  
Prof. Dr. Dr. BERND MANUEL WEISCHER, Brüggengfeld 16, D-4740 Oelde.  
Prof. Dr. GABRIELE WINKLER, St. John's University, Department of Theology,  
Collegetown, Minnesota 56321, USA.

## ABKÜRZUNGEN

- AnBoll = Analecta Bollandiana  
 Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I<sup>2</sup> 1913, II<sup>2</sup> 1914, III<sup>3</sup> 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  
 BK = Bedi Kartlisa. Revue de kartvéologie  
 BKV<sup>2</sup> = 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 <sup>2</sup>1943-49)  
 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  
 JSt = Journal of Semitic Studies  
 JThS = Journal of Theological Studies  
 LQF = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen  
 LThK = Lexikon für Theologie und Kirche (<sup>2</sup>1957 ff.)  
 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 <sup>3</sup>1896-1913)  
 REA = Revue des Études Arméniennes  
 RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart (<sup>3</sup> 1957 ff.)  
 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



EDMUND BECK

## *Besrâ (sarx) und pagrâ (sōma) bei Ephräm dem Syrer*

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung ist Jo. 1,14, der bekannte Satz: *kai ho logos sarx egeneto*. Man kennt das Problem, das hier durch das »Fleisch« aufgeworfen wird. Die nächstliegende, orthodoxe Lösung ist es, nach alttestamentlichem Sprachgebrauch darunter den ganzen Menschen ausgedrückt zu finden. Häretiker haben hier anders geurteilt, wie wir sehen werden. In der syrischen Übersetzung erscheinen nun zwei verschiedene Wörter für dieses *sarx*. Die Vetus Syra (VS) hat es nicht mit dem völlig gleichbedeutenden *besrâ* übersetzt, sondern auffälligerweise mit *pagrâ* = »Körper«, wohl um das etwas brutale Wort »Fleisch« abzuschwächen. Ephräm bietet nur dieses alte *pagrâ* und kennt offenbar noch nicht das *besrâ* der Peš(ittâ), dessen Entstehen wohl sicher auf die Tendenz zurückzuführen ist, genauer den griechischen Text wiederzugeben. Diese Situation lädt ein, die Rolle der beiden Termini im Sprachgebrauch Ephräms näher zu untersuchen.

### 1) *besrâ*

Also zuerst zu *besrâ* bei Ephräm. Die enge Grundbedeutung ist auch hier das konkrete Fleisch des Menschen und der Tiere. Für letzteres sei Hy(mni) c(ontra) haer(eses) 1,5 angeführt, wo Ephräm den Elefanten einen »Fleisch-turm« (*magdlâ d-besrâ*) nennt, der freiwillig seine Höhe für den Menschen herabneigt. Hierher gehört auch das den Götzen geopfert Fleisch, das für die Christen unrein geworden ist, wie Satan in C(armina) Nis(ibena) 60,19 bedauernd mit den Worten feststellt: *besrâ dbihâ hâwê ndidâ*. Ephräm sieht in ihm in Hy(mni) de par(adiso) 15,11 eine Entstellung der Schöpfung, verursacht durch den gefallen Menschen, indem er sagt: »Fleisch (*besrâ*) opferten sie und entstellten es (so), die eheliche Verbindung entweihten und trennten sie, Gold machten sie an den Götzenbildern häßlich«.

Tierfleisch zu essen ist, vom Opferfleisch abgesehen, auch den Christen erlaubt. Sich seiner zu enthalten, ist das Werk freiwilliger Enthaltensamkeit, das nach Ephräm sehr zur Qual des Teufels geschieht. Diese Qual schildert er ganz konkret in Hy(mni) de virg(initate) 13,4 mit Worten, die einen wichtigen, neuen Gesichtspunkt mit hereinbringen: »Der Verfluchte! Wenn

ein Mensch (*nâš*) sich des Fleisches (*men besrâ*) enthält, dann schwindet sein Fleisch (*besreh*), bis er ihn zu Fall bringt. Es saugt ihm das Blut (aus den Adern), wenn er nicht (erreichen) kann, daß ein Fastender Wein trinkt«. Wenn hier auch dem Teufel Fleisch und Blut zugeschrieben werden, so ist das sicher zunächst nur bildhaft zu verstehen. Die Engel und damit auch die gefallenen, die Teufel, haben nicht das Fleisch der Menschen und Tiere, das aus den Elementen von Erde (Staub) und Wasser geformte. Sie sind aus den zwei höchsten Elementen, aus Feuer und Luft, geschaffen. Dabei wird wohl auch für Ephräm gelten, was Origenes vom Abfall und Abstieg der Dämonen sagt, daß ihre *sômata* (Körper) *pachytera* und *zophera* = dicker und finster wurden. Ich kann zwar keinen direkten Beleg dafür aus Ephräm anführen. Doch vergleiche man, wie er in Hy. de par. 5,7 als Beweis dafür, daß das Paradies Raum für alle Auferstandenen haben wird, sagen kann: daß die (vergeistigten) Körper der auferstandenen Gerechten »hundertmal reiner und feiner sein werden als die Legion der Dämonen im Besessenen von Gerasa«.

Daß der Wesensunterschied zwischen Engel und Mensch in ihrem Grundstoff liegt, das kommt bei Ephräm in CNis 69,22 zum Ausdruck in den Worten: »Herantreten werden die Engel aus Feuer (*irē d-nūrâ*) zu den Menschen aus Fleisch (*nâšâ d-besrâ*); in Liebe werden sie ihnen entgegeneilen«. Nun ist hier von den auferstandenen Seligen die Rede, deren »Fleisch« ja verklärt, vergeistigt sein wird, was die vorangehende 20. Strophe mehr nur angedeutet als klar ausgesprochen hat mit den Worten: »Es wird den Körper (*pagrâ*!) das Licht von dort (vom endzeitlichen Paradies) mit seinen Farben färben«. Die sehr zurückhaltende Ausdrucksweise ist wohl dahin zu deuten, daß auch in der Verklärung der Wesensunterschied zwischen Engel und Mensch bleibt<sup>1</sup>. Terminologisch hat man hier ein erstes Beispiel, wie an der Stelle von *nâšâ d-besrâ* in Str. 22 in Str. 20 ein bloßes *pagrâ* erscheinen kann.

Das Fleisch als Grundstoff des Menschen schließt dessen physische Schwachheit und Vergänglichkeit in sich, ist aber für Ephräm, im Gegensatz zu den von ihm bekämpften Häretikern, moralisch zunächst neutral. Doch erscheinen auch bei ihm unter biblischem Einfluß die zur Sünde verführenden Begierden des Fleisches, während der Geist in Richtung des heiligen, göttlichen Geistes gesehen werden kann. So ermahnt in CNis 19,13 Ephräm seinen nisibensischen Bischof Abraham: »Höre, wie der Apostel (Paulus) zu jener Jungfrau, die er Christus verlobt hatte, spricht: ich eifere euch gegenüber, im Eifer Gottes (2 Cor. 11,2); nicht (in der Eifersucht) des Fleisches (*d-besrâ*) sondern des Geistes (*d-rūhâ*)«.

<sup>1</sup> Das behält seine Gültigkeit auch dort, wo Ephräm von einer durch Christi Geist bewirkten Erhebung des Menschen auf die Stufe der Engel spricht wie in Hy. de fide 10,9.

Die physische Schwachheit (Angewiesenheit auf Nahrung) und Vergänglichkeit teilt der Fleisch-Mensch mit den Tieren, so daß hier die alttestamentliche Ausdrucksweise von *kul bsar* = omnis caro Tiere und Menschen umfassen kann. Das ist z.B. zweifellos in Ps. 135(136),25 der Fall, in dem bekannten: *qui dat escam omni carni* (Peš: *l-kul bsar*). Vielleicht sind die Tiere auch noch mit eingeschlossen, wenn Ephräm in Hy. c. haer. 17,5 polemisch gegen die Manichäer sagt, der Schöpfer habe die Nacht geschaffen *la-nyâhâ d-kul bsar* = »zur erquickenden Ruhe für alles Fleisch«.

Im Syrischen scheint sich hier die Tendenz zu verraten, dort wo *besrâ* auf die Menschen eingengt wird, als Hinweis darauf ein *bnay (besrâ)* voranzustellen nach Analogie des bekannten *bnay nâšâ*. So erweitert die Peš in Ps. 144(145),21 in den Worten: *et benedicat omnis caro* (Septuaginta: *pâsa sarx*) *nomini sancto eius* das einfache *sarx* (caro) zu einem *bnay besrâ*. Bei Ephräm erscheint dieses *bnay besrâ* im 29. Abschnitt des Sermo de Domino Nostro<sup>2</sup>, wo ausgeführt wird, daß Gott dem Moses als einem schwachen Menschen seine Herrlichkeit nur verdunkelt durch seine beschattende Hand sehen ließ und daß dann auch Moses in Nachahmung des Herrn die geborgte Herrlichkeit seines eignen Antlitzes vor »den Kindern des Fleisches (*bnay besrâ*), die ihm glichen (*d-akwâteh*)« verbarg, vor den *bnay besrâ*, die als solche zu schwach sind, um die volle Herrlichkeit zu schauen. Im parallelen Fall des Hörens von Gottes Stimme, wovon in Deut. 5,26 die Rede ist, erscheint in der Peš hier auch der Singular: *bar besrâ*. Denn der Satz: *quid est omnis caro ut audiat vocem dei viventis* lautet in der Peš: *manû gēr bar besrâ d-akwâtan da-šma<sup>c</sup> qâleh d-alâhâ*.

Wenn nun von der sittlichen Schwäche des Fleisches die Rede ist, dann wird diese erklärende Ergänzung überflüssig. So gibt die Peš den bekannten Satz aus Gen. 6,12: *omnis quippe caro corruperat viam suam* gleich kurz mit: *ħabbel kul bsar urħeh* wieder. Dieses *kul bsar* erscheint nun auch bei Paulus in seinem programmatischen Satz von Röm. 3,20: (*ex operibus legis*) *non iustificabitur omnis caro*, Peš: *lâ nezdaddaq kul bsar*. Bei Paulus ist bekanntlich die Verknüpfung des sittlich schwachen Fleisches durch seine Begierden mit der Sünde zum stärksten Ausdruck gekommen. Dabei erscheint sogar in Röm. 7,18 die Gleichsetzung des Fleisches (*besrâ*) mit der menschlichen Person<sup>3</sup> in den Worten: *scio enim quod lâ<sup>c</sup> âmrâ bî hânaw dên b-besr(i) tâbtâ* = *non habitat in me hoc est in carne mea bonum*. Die »Begierden des Fleisches« werden in Gal. 5,16 genannt, in der Ermahnung: *spiritu (b-rûhâ) ambulate et desideria carnis* (syr. Singular wie im Griech.: *w-reggtâ d-besrâ*) *non perficietis*. Sie sind, wie man weiß, nicht auf das

<sup>2</sup> Der Abschnitt meiner Ausgabe (und Übersetzung) in CSCO vol. 270/syr. 116.

<sup>3</sup> Diese wird auch bei Ephräm im Zusammenhang mit *pagrâ* erscheinen.

sexuelle Gebiet eingeschränkt; Gal. 5,19 gibt dazu einen ganzen Lasterkatalog, in dem allerdings an der Spitze die Unzucht erscheint mit den Worten: *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia etc.*; Peš: *ʿbâdaw d-besrâ d-itayhôn zânyûtâ etc.*

Die Verbindung von Fleisch und Fleischesbegierde drängt sich allgemein auf und findet sich auch bei Ephräm. So sieht er im Sermo de Domino Nostro, Abschnitt 49 (S. 46,20) in dem Öl, mit der die Sünderin den Herrn salbte, ein Symbol »des Todes dessen, der durch seine Lehre die Begierde ihres Fleisches (*reggat besrâh*) getötet hat«. Wird hier schon »die Begierde« durch die Lehre überwunden, so beherrscht in Hy(mni) de nativ(itate) 16,15 das Fleisch selber seine Begierden, indem Ephräm in dieser Strophe von dem Verhältnis Josephs zu Maria sagt: *arheq besrâ* = »fern hielt sich das Fleisch, weil es im Mutterschoß die Frucht des Geistes (*baṭnâ d-Rûhâ*) sah«. Im umgekehrten Fall verrät wohl das kurze: *šammeš reggat besrâ* = »er vollzog die Begierde des Fleisches«, womit Ephräm in Hy. de virg. 2,2 den Frevler Ammons an Tamar erwähnt, die volle Verantwortlichkeit des Täters.

Ephräm ist hier von jedem Paulinismus weit entfernt. Man vergleiche nur seine Ausführungen in dem umfangreichen, moralisierenden Sermo mit dem Incipit: *aynâ d-râšē* (= Sermones I,2). Nachdem hier in Z. 873 ff. in den denkbar schärfsten Ausdrücken von der Macht unsres freien Willens im Kampf mit Satan die Rede war, sagt Ephräm in Z. 967 f., daß der Schöpfer (sic!) die Begierden (*rgîgâtâ*) in die Schöpfung gesät hat und zwar »nicht alle in einen (einzig) Menschen, damit dieser (eine) Mensch nicht zugrunde gehe. (Aber) es ist auch keiner allen (Begierden) fern, damit er nicht untätig wird. Durch die Begierden wird erprobt der Ruhm der Siegreichen ... Aus der Begierde kommt der Kampf und aus dem Kampf der Sieg«. Es folgen Beispiele dafür, daß diese Begierden (Lüste) sich nicht alle in einem Menschen finden. Dabei heißt es in Z. 987 f.: »Da ist einer, der von der Begierde nach Gold (*reggat dahbâ*) besiegt wird, während er die Begierde des Fleisches (*reggat besrâ*) verachtet«. Der Verführer knüpft hier an: »denn wenn der Böse einen Menschen durch die Begierden fesselt, fesselt er ihn durch das, wonach ihn gelüftet, damit ihm (so) die Fessel süß sei«. Bei dem allen bleibt die Macht der Freiheit dominierend. Der Terminus *reggat besrâ* erscheint gegen Ende des Sermo noch einmal in Z. 1903f. und hier kann Ephräm problemlos sagen: »Wenn (der Böse) mit Hilfe der Begierde des Fleisches kämpft, dann ist Keuschheit (*nakpûtâ*) wie ein Panzer«.

Dem stelle man gegenüber, wie ein anderer, auch Ephräm zugeschriebener Sermo hier spricht. Es ist der offenbar beliebte und weit verbreitete Sermo mit dem Incipit: »Zwei bittere Erinnerungen« (= Sermones I 5) und mit jener durchgängigen übersteigerten Selbstanklage Ephräms, die für mich

Grund genug war, den Sermo Ephräm abzusprechen. Hier heißt es in Z. 419 f. : »Die Begierden (*rgîgâtâ*) ferner zwingen mich, die Werke des Fleisches zu tun (*d-la-<sup>h</sup>bâday besrâ efloh*)«. Die »Werke des Fleisches« sind eine paulinische Wendung (Gal. 5,19). Doch vertritt auch dieser Sermo keinen reinen Paulinismus, weil an die Stelle des paulinischen Glaubens die Buße (sic!) tritt. Aber auch so kann gesagt werden : es ist kaum denkbar, daß Sermo I 2 und I 5 von ein und demselben Verfasser stammen sollten.

In einem letzten Abschnitt sollen die Stellen besprochen werden, in denen auch bei Ephräm *besrâ* im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Logos erscheint, obwohl er, wie schon eingangs betont wurde, in der biblischen Ausgangsstelle, in Jo. 1,14, nicht das *besrâ* der Peš sondern das *pagrâ* der VS hatte.

Als Einleitung dazu seien Stellen angeführt, in denen bei Ephräm *besrâ* und *pagrâ* zugleich als Synonyma auftreten. Ein erster derartiger Fall wurde schon zitiert und hervorgehoben, nämlich CNis 69,20, wo ein bloßes *pagrâ* für das in Str. 22 nachfolgende *nâšâ d-besrâ* erschien. Charakteristisch für die zwei weiteren Fälle ist es, daß beide in einer Polemik gegen die Manichäer sich finden, die bekanntlich das Fleisch, den Leib, den Körper voll und ganz dem Reich des Bösen, der Finsternis zuwiesen. Gegen sie argumentiert Ephräm in Hy. c. haer. 18,1 : »Wenn die Natur des Körpers (*pagrâ*) und der Finsternis häßlich ist, wer kann dann in der Nacht gerechtfertigt werden, wo Fleisch (*besrâ*) und Finsternis und ihr Verwandter, der Satan (herrschen), die drei, die alles besiegen«. Man sieht, wie hier Körper und Fleisch völlig gleichgestellt werden und zwar im negativen Sinn, d.h. wesenhaft mit dem Bösen und der Sünde verbunden. Doch dem liegt hier die manichäische Lehre zugrunde, wo auch terminologisch *besrâ* und *pagrâ* auf die gleiche Stufe herabsinken.

In Prose Refutations I 171,30 ist die gleiche Lage gegeben. Hier argumentiert Ephräm gegen den von Natur aus sündigen Körper der Manichäer mit den Worten : »Und wenn wegen des Körpers (*meṭul pagrâ*), den sie als Kleid tragen, jene, die irrten (manichäisch möglich auch : die vergaßen), geirrt (vergessen) haben, siehe : auch jene, die nicht irrten, tragen das Kleid des Fleisches (*besrâ lbišîn*)!« Wiederum Körper und Fleisch völlig gleichbedeutend und auch hier im Bereich der Polemik gegen die Manichäer!

Doch nun zu dem *besrâ*, das auch Ephräm, trotz seines *pagrâ* in Jo. 1,14, gelegentlich im Zusammenhang mit dem menschengewordenen Sohn verwenden kann. Ich habe mir dafür die folgenden Stellen notiert. Bei einer ersten geht er dabei von einer biblischen Vorlage aus; denn wenn Ephräm in Hy. c. haer. 4,4 sagt : »Durch sein Fleisch (*b-besreh*) hat unser Herr die Scheidewand (*syâgâ*) des Streitigen aufgehoben (*šrâ*)«, so liegt dem zweifellos Ephes. 2,14 f. zugrunde, wo in der Peš die gleichen Wendungen, *b-besreh* sowohl wie *syâgâ* und *šrâ*, erscheinen.

In zwei weiteren Stellen wird im Zusammenhang der Geburt des Sohnes aus Maria das »Fleisch« von der Mutter ausgesagt und somit nur indirekt auch von ihrem Kind. So sagt Ephräm in Hy. de virg. 31,1: »Du, Christus, hast der Schöpfung das Leben geschenkt durch deine Geburt, jene (Geburt), die sichtbar geschah aus dem Schoß des Fleisches (*men ʿubbâ d-besrâ*)«. Dieser sichtbaren Geburt aus dem Schoß des Fleisches wird anschließend die Geburt »von Ewigkeit her aus dem unsichtbaren Schoß (*men ʿubbâ gnîzâ*) (des Vaters)« gegenübergestellt. Offenbar hat hier Ephräm nach der Wendung von Jo. 1,18, wo VS und mit ihr auch Ephräm die Präposition *men ʿubbâ*) hatten, im Gegensatz zu dem gr. *eis (ton kolpon)* und dem *b-(ʿubbâ)* der Peš (wie Vulgata: in sinu), kühn dazu das Gegenstück: *men ʿubbâ d-besrâ* geschaffen.

Von den zwei Geburten des Sohnes spricht Ephräm auch in Sermo de Domino Nostro, Abschnitt 2, wobei unmittelbar dem Vater das »Fleisch« = die Mutter gegenübergestellt wird mit den Worten: »Es gebar ihn der Vater und durch ihn schuf er die Geschöpfe. Es gebar ihn das Fleisch (*besrâ*) und in diesem (Fleisch) tötete er die Begierden (*rgigâtâ*)«<sup>4</sup>. Von dem Verhältnis der Begierden zum Fleisch bei Ephräm war schon die Rede<sup>5</sup>.

Anhangsweise sei noch eine Stelle aus den kaum echten *Sogyâtâ* angeführt, nämlich Sog. 1,18, wo im Zusammenhang mit der Geburt aus der Jungfrau das *besrâ* unmittelbar mit »Gott«-Logos verbunden wird in den Worten: »Die reine Jungfrau, die Gott im Fleisch (*ba-bsar*) gebar«<sup>6</sup>.

Es folgen noch zwei Stellen, in denen im Zusammenhang mit der Menschwerdung das *besrâ* erscheint und zwar in einem Bild, das, soweit ich sehe, Ephräm eigentümlich bleibt: das Fleisch, die Menschheit Christi wird zu einem Schleier vor der Übermacht seiner Gottheit. Der biblische Ursprung des Bildes tritt gleich in der ersten Stelle zu Tage, in Hy. de fide 7,3. Hier lautet der Anfang der Strophe, nachdem zum Schluß der vorangehenden (2.) Strophe gesagt wurde, daß wir schon vor der Menschheit (*nâšûtâ*) des Herrn, des Eingebornen, versagen und daher um wie viel mehr vor seiner unsichtbaren Gottheit (*alâhûteh ksîtâ*): »Er neigte sich und verbarg (*ḥappî*) seinen Anblick im Schleier des Fleisches (*b-tahpîtâ d-besrâ*)«. Hinter diesem Schleier des Fleisches steht der Schleier des Moses, mit dem er nach Ex. 34,33 ff. sein strahlendes Gesicht vor dem Volk verbarg. Hier hat zwar die Peš nicht *tahpîtâ* sondern *šušēppâ*. Doch die Septuaginta übersetzt es mit *kalymma*, welches Paulus in 2 Cor. 3,13 übernimmt, wo er die Exodusstelle

4 In der in Anm. 2 zitierten Ausgabe S. 2,6 a.i.

5 Das vorangehende Zitat kann schon darauf hinweisen, daß Ephräm über der Macht seines Willens die umfassende Erlösung durch die Menschwerdung Christi nicht gezeugnet hat. Im 2. Teil über *pagrâ* wird dafür ein klares Zitat gebracht werden.

6 Die *Sogyâtâ* hat man im App. III zu den Hymnen de Nativitate in CSCO vol. 186/syr. 82.

zitiert und in seinem Sinn interpretiert. Und hier hat die Peš für das gr. *kalymma* unser *tahpîtâ*. Nun ist der Zweck dieses *kalymma* = *tahpîtâ*, den Glanz, der vom Gesicht des Moses als Widerschein des Gottes, mit dem er sprach, ausging und vor dem sich das Volk fürchtete, zu verbergen. Das gilt nun aber auch in unendlich gesteigertem Maß von dem *kalymma*, das der Sohn mit dem »Fleisch« anlegte. Die Fortsetzung von Hy. de fide 7,3 zeigt das mit den Worten: »Vom (schwachen) Schimmer seines Lichts leuchtete der ganze Jordan. (Und) weil er nur ein wenig auf dem Berg (der Verklärung) erstrahlte, zitterten und bebten und erschrakten die drei Säulen, jene, die der Apostel (Paulus) aufgezählt hat«<sup>7</sup>.

Dieses *tahpîtâ d-besrâ* = »Schleier des Fleisches« kehrt in einer zweiten Stelle bei Ephräm wieder, in Sermo de Dom(ino) N(ostro), Abschnitt 48, wo sie im Zusammenhang mit der Sünderin von Luc. 7 erscheint, welche die Füße des Herrn küssen konnte. Hier bildet den Ausgangspunkt die glühende Kohle von Is. 6,6, wo die Peš das gr. *anthrax* mit *gmürtâ* wiedergibt und das bei Ephräm öfters wie z. B. in Hy. de fide 5,13 und 10,10 als Bild für die unnahbare göttliche Natur des Erlösers steht. Von ihr heißt es hier im Sermo de Dom(ino) N(ostro): »Die heilige Kohle hatte nämlich sich verborgen im Schleier des Fleisches (*b-tahpîtâ d-besrâ*)«. Der Sinn des Bildes hat sich damit etwas verschoben. Denn der Schleier des Fleisches schwächt hier nicht die Übermacht des göttlichen Lichts, sondern die des göttlichen Feuers. Das klingt etwas gewaltsam. Es ist auch nur eine rhetorische Variierung des vorangehenden Satzes, der uns von selber zu dem folgenden Abschnitt über *pagrâ* im Zusammenhang mit der Menschwerdung führt. Denn hier sagt Ephräm: »Daß überhaupt jene Natur, die nicht (mit Händen) ergriffen werden kann, sich in den Körper gekleidet hat (*lbeš pagrâ*), (geschah), damit alle Lippen ihre Füße küssen könnten wie die Sünderin«<sup>8</sup>. Von der singularischen »Natur« des Herrn, die hier erscheint, wird noch die Rede sein.

## 2) pagrâ

Das *besrâ*, das die Peš in Jo. 1,14 an die Stelle des *pagrâ* der VS gesetzt hat, findet sich außerhalb des Zitats auch schon bei Ephräm, aber nur in ganz wenigen Fällen. Für gewöhnlich steht hier das *pagrâ*, das ihm sein Schrifttext bot. Von diesem *pagrâ* (im Zusammenhang mit der Mensch-

<sup>7</sup> Diese christologische Deutung von Moses' Schleier hat mit der paulinischen nichts zu tun. Ich finde auch unter *kalymma* in Lampes Lexikon keine Entsprechung in der griechischen patristischen Literatur, womit natürlich die Frage noch nicht entschieden ist.

<sup>8</sup> In der in Anm. 2 zitierten Ausgabe S. 46,3f.

werdung) spricht in erster Linie das Folgende. Umfassend das *pagrâ* bei Ephräm darzustellen, wäre ein eignes Thema.

Das hier im letzten Zitat (Sermo de Dom. N. 48) neben *besrâ* zum erstenmal erschienene *pagrâ* ist mit dem Bild des Kleides verbunden, ein Bild, das bei Ephräm oft wiederkehrt und das auch bei den griechischen Theologen nicht fehlt. So spricht schon Methodius, Symposion 3.7 (Ed. Bonwetsch, S. 33,17) davon, daß »der Mensch *organon*<sup>9</sup> und *endyma* des Eingebornen geworden sei«. Nach Clemens Alex., Stromata 5,6 (Ed. Stählin, S. 353,6) hat man das Kleid (*endyma*)<sup>10</sup> des Hohenpriesters als prophetischen Hinweis auf *tên kata sarka oikonomian* gedeutet. Und Hippolyt umschreibt in Theoph. 4 (MG 10.856 A) das Zeugnis des Täufers für den Herrn mit den Worten: »Siehe der Herr ist gekommen ... ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, κρύπτων δὲ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα. Wie man sieht, erscheint hier, nachdem bei Methodius nur allgemein der Mensch (*anthrōpos*) als Kleid genannt wurde und bei Clemens indirekt von *sarx* (also: *besrâ*) die Rede war, »der menschliche Körper« (*sōma* = *pagrâ*) in unserem Bild vom Kleid. Daß dabei das Kleid verbirgt (*krypteî*), erinnert an den Schleier des Fleisches bei Ephräm. Im Zusammenhang mit dem Bild des Körpers als Kleid kenne ich diese Vorstellung bei ihm nicht.

Das *sōma* bleibt in den folgenden zwei Stellen aus Athanasius. In de incarnatione (MG 25. 176 C) spricht er vom Körper (*sōma*) des Herrn, der »um nichts weniger sterblich und vergänglich war *kata ton tōn sōmatōn logon*. Aber damit das nicht geschehe, *enedysato ton asōmaton tū theū Logon*«. Hier wird also das vergängliche Kleid des Körpers handelnd hingestellt, das sich in den körperlosen Logos kleidet und so Unsterblichkeit gewinnt. In der zweiten Stelle, in ad Adelph. 7 (MG 26. 1081 B), ist die Heiligkeit des Logos das Thema. Denn hier heißt es: πῶς τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ πανάγιον ... τοῦ Λόγου γεγονὸς ἔνδυμα οὐ προσκυνητέον = »wie sollte der allheilige Körper des Herrn, der das Kleid des Logos wurde, nicht anzubeten sein?«

Nun zu den Beispielen aus Ephräm, wie er das Bild vom Körper (immer *pagrâ* und nicht *besrâ*) als dem Kleid Christi verwendet. In Hy. de fide 17,5 sagt er: »Da Gott sah, daß er niemals untersucht werden könnte, kleidete er sich in den Körper (*lbeš hwâ pagrâ*), der untersucht werden kann, damit wir von der Untersuchung seiner Gottheit abstehen und uns mit Aussagen über seine Menschheit begnügen sollten«. Man sieht, wie hier »der Körper« Christi anschließend mit »seiner Menschheit« gleichgesetzt wird. Die singuläre

9 Daß hier zusammen mit Kleid (*endyma*) der Körper Christi auch *organon* (Werkzeug) des Eingebornen genannt wird, hat eine merkwürdige Entsprechung im syr. *mā(')nā*, das beide Bedeutungen in sich schließt und uns im Folgenden kurz begegnen wird.

10 Dem wird appositionell noch ein *podērēs* angefügt. Eine ähnliche Deutung der priesterlichen Gewänder wird im Folgenden auch bei Ephräm erscheinen.

Begründung des Sichkleidens in den Körper hat mit dem Bild selber nichts zu tun; sie steht ganz im Dienst der Polemik gegen die Arianer.

Der in Hy. de fide 4,2 zugrunde liegende Gedanke ist der des Wunders der Vereinigung zweier völlig getrennter Naturen. Für die göttliche erscheint dabei das Bild vom Feuer, ähnlich wie oben in Sermo de Dom. N. 48 die feurige Kohle erschien. Der Schluß von de fide 4,2 lautet: »Staunen und Verwirrung zu hören: Feuer trat ein in den Mutterschoß, kleidete sich in den Körper (*lebšat pagrâ*) und ging hervor«.

Kompliziert ist die Lage in Hy. de paradiso 6,23. Hier wird gegen Ende der Strophe die Menschwerdung kurz mit unserem Bild angeführt: »Der Herr stieg in seiner Güte herab und kleidete sich in den Körper (*pagrâ lbeš*)«. Daran wird die Himmelfahrt des Herrn angefügt mit den Worten: »Die Wolke bestieg er und fuhr empor und trat die Herrschaft an, droben und drunten«. Dies wird vom Herrn in seinem Kleid des menschlichen Körpers ausgesagt und kann so an die Himmelfahrt des Elias gereiht werden, von der in den vorangehenden Strophenzeilen gesagt wurde, daß er mit seinem Wagen die Luft gespalten habe und daß die Engel ihm jubelnd entgegeneilten, »weil sie zum erstenmal einen Körper (*pagrâ*) in ihrer Wohnung sahen«. Dazu wurde schon im ersten Abschnitt eine entsprechende Stelle mit *besrâ* zitiert, nämlich CNis 69,22, wo »die Engel aus Feuer« die auferweckten Seligen bei ihrem Eintritt in das Paradies begrüßen, die ihnen als *nâšâ d-besrâ* gegenübergestellt werden. Von Elias heißt es in de parad. 6,23: »er stieg auf dem Wagen empor und kleidete sich in (himmlischen) Glanz (*zîwâ ... lbeš*)«, also, verglichen mit Christus, der umgekehrte Vorgang. Nur daß das Kleid »des himmlischen Glanzes« nicht die volle Engelsnatur besagt, wie schon oben zu CNis 69,22 hervorgehoben wurde, wo anstelle des himmlischen Glanzes die Farben des Paradieses traten.

Die gleiche Situation ist auch in CNis 43,21 gegeben, wo von den Gästen des himmlischen Gastmahls die Rede ist als von Körpern, die sich gekleidet haben in den Glanz des verklärten Körpers des Herrn, des Körpers, der selber als hohepriesterliches Gewand erscheint. Die Strophe, mit einer Reihe neuer Ausdrücke, lautet: »In den Körper gehüllt (*l-pagrâ 'îif*) ist der Erstgeborne, in den (Priester)mantel (*prisâ*) seiner (göttlichen) Herrlichkeit. Der Bräutigam, der nicht stirbt, wird in diesem Kleid (*eslâ = stolē*) erstrahlen. Die geladenen Gäste sollen sich jenem seinem Kleid angleichen. O Körper, eure Kleider (*lbūšaykōn*) sollen erstrahlen! Da man jenen Mann, dessen Körper (*pagrâ!*) befleckt war, gefesselt hat (Matth. 22,13), (darum) mache weiß bei deinem Gastmahl meine Makel mit deinen Strahlen!«

Von den hohepriesterlichen Gewändern als einem Bild für Christi (Wirken im) Fleisch sprach schon oben Clemens Alex. Ephräm verbindet diesen Gedanken mit der Vorstellung von Christus als Bräutigam der Kirche in

ihrer Vollendung, der zu seinem ewigen Hochzeitsmahl einlädt. Die geladenen Gäste werden mit »o ihr Körper« angeredet; man sieht, wie unmittelbar der Körper für den ganzen Menschen stehen kann<sup>11</sup>. Ihre Kleider sollen strahlend werden wie die des Bräutigams. Diese Kleider können, im Gegensatz zu Christus, nicht die schlichte, einfache menschliche Natur sein; sie sind der himmlische Glanz, aus dem der Herr kam, um ihn den sündigen und sterblichen Menschen zu bringen. Dieser himmlische Glanz schließt eine physische Erhebung in sich, mit der die moralische, die Angleichung an die Heiligkeit des Herrn, verbunden ist.

Die Verleihung dieses Kleides an die »Körper« erfolgt grundlegend in der Taufe. Es schafft den »neuen Menschen«, so daß Ephräm in Hy. de virginitate 1,1 sagen kann: »O Körper, zieh aus jenen alten Menschen der ganz häßlich ist, damit er nicht wieder verderbe jene Neuheit, in der du getauft wurdest und in die du dich gekleidet hast«.

Vom Kleid des Hohenpriesters in unserem Zusammenhang spricht Ephräm noch einmal in Hy. de eccl(esia) 42,1. Das Neue, das dabei zum Ausdruck kommt, liegt in der Übertragung des Bildes vom Körper als dem Kleid Christi auf das eucharistische Brot. Die Strophe lautet: »Die Priester des Volks trugen das Priesterkleid (*pedtâ*) mit dem Ephod. Das deine ist erhabner, o Hoherpriester! Denn der Körper (*pagrâ*) wurde dir wie zum Ephod und statt des Priesterkleides kleidet sich (*lâbeš*) deine unsichtbare (göttliche) Macht in das eucharistische Brot (*pristâ*)«. Die gleiche Wendung »sich kleiden in das Brot« kehrt wieder in Hy. c. haer. 47,2, wo Ephräm in einer Polemik gegen körperfeindliche Häretiker auch die Eucharistie mit den Worten heranzieht: »Wenn unser Herr den Körper (*pagrâ*) verachtet hätte, weil unrein und häßlich, häßlich und unrein wäre dann (auch) das Brot und der Kelch des Heils bei den Leugnern (= Häretikern). Und wie hätte (der Herr) den Körper verachtet und (zugleich) sich in das Brot gekleidet (*lbeš lahmâ*)? Ist doch das Brot mit dem Körper (wesens)verwandt!«<sup>12</sup>

Zu *sōma* (*pagrâ*) gehört, wie Athanasius gesagt hat, begriffsgemäß (*kata logon*) seine Sterblichkeit. Das bildet die Grundlage von Ephräms Polemik in CNis 49,2 in den Worten: »Wenn (Christus) sich nicht in unseren Körper gekleidet hat (*lbeš pagran*), wie hat er dann unseren Tod verkostet?« Die anschließenden Worte ziehen auch hier noch einmal kurz die Eucharistie

11 Vgl. dazu bei Paulus Anm. 3. Für Ephräm kann auf *Das Bild vom Sauerteig* in OrChr 63 (1979) S. 16f. und vor allem auf den Kommentar zu Hy. c. haer. 29,26 in *Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre*, CSCO subs. 58, S. 84ff. verwiesen werden.

12 Das Kleid des Brotes tritt also bei Christus zu dem Kleid des Körpers hinzu. Hy. de fide 19,2 fügt das konkrete Gewand (*nahtâ*), das Jesus während seines Erdenlebens trug, hinzu und gewinnt so die Reihe: »Zwei Kleider (*lbūšē*) hast du gehabt, o unser Herr: das Gewand (*nahtâ*) und den Körper (*pagrâ*) und das Brot, das Lebensbrot.

mit herein, nämlich: »Und wenn sein Körper nicht getötet (wurde), dann hat er (auch nur) zum Schein sein Brot gebrochen«.

Mit dem Tod des Körpers ist bei Christus untrennbar dessen Auferstehung zu einem neuen Leben verbunden, in die virtuell auch schon »die Körper« der »Heiligen« mit eingeschlossen sind. In diesem Sinn sagt Ephräm in Hy. de nativitate 3,3: »Preis jenem Geistigen (= Gott), der wollte, daß sein Sohn ein Körper werde (*d-yaldeh nehwē pagrâ*), damit ... durch jenen Körper, die mit ihm (bluts)verwandten Körper das Leben erlangen«. Hervorzuheben ist, wie hier an die Stelle unsrer Wendung »sich in den Körper kleiden« ein einfaches »ein Körper werden« treten kann, was dann nichts anderes ist als das *sarx egeneto* von Jo. 1,14, nur mit dem *pagrâ (sōma)* der VS für das *sarx (besrâ)*.

Von dem erlösenden Leiden des Körpers Christi spricht Hy. de fide 19,10 mit den Worten: »Du, mein Herr, hast deine (göttliche) Natur in den schwachen Körper gekleidet, um fähig zu sein, darin zu leiden«.

In Hy. de fide 63,3 verwendet Ephräm ein Wort des Herrn am Kreuz, um die reale Sohnschaft Christi gegenüber den Arianern zu verteidigen. Dabei erscheint unser *pagrâ* in einer bedeutsamen Abänderung des zugrunde liegenden biblischen Textes. Ephräm sagt nämlich: »Wer sollte nicht bekennen, daß auch bei seiner Kreuzigung er seinen Vater (an)rief und (ihm) den Körper seiner Menschheit anvertraute (*w-ag'el pagrâ d-nâšūteh*)«. Zunächst ist hier der Genitiv »seiner Menschheit« ein genitivus appositivus, der bei Ephräm durchaus nicht selten vorkommt, d.h. also: *pagrâ* (Körper) und *nâšūtâ* (Menschheit) sind gleichbedeutend. Nun spielt hier Ephräm sicher auf Luc. 23,46 an, auf die Worte: *pater in manus tuas commendo spiritum meum*. Daß er dabei aus: *in manus tuas commendo* (Peš. und VS: *b-īdayk sâ'em nâ*) ein sinngleiches *ag'el* gemacht hat, ist weiter nicht auffällig. Um so mehr aber, daß er für das *rūḥ(i)*, womit Peš und VS das gr. *to pneuma mū* wiedergeben, ein ganz überraschendes »Körper« gleich »Menschheit« bringt. Das wird nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß dieser ephrämische »Körper« auch den menschlichen Geist als Spitze der menschlichen Seele in sich schließt.

Für das ephrämische *pagrâ* kann auf diese Weise sogar das personale Ich eintreten<sup>13</sup>. Dies verrät sich auch in unserem Zusammenhang in CNis 66,20. Denn hier sagt Ephräm zunächst: »Dank sei jenem, der in unseren Körper sich kleidete (*lbeš pagran*) und starb und auferweckt wurde!« Als Fortsetzung würde man nun erwarten: »er starb in unserem Körper und wir werden leben in seinem Körper«, doch Ephräm sagt dafür nur: »Er starb in uns (*ban*) und wir (werden) leben in ihm (*beh*)«.

<sup>13</sup> Vgl. dazu den bereits in Anm. 11 zitierten Kommentar zu Hy. c. haer. 29,26 in CSCO subs. 58, S. 86.

Aus Paulus wurde im ersten Abschnitt für eine solche Erweiterung des Körperbegriffs bis zum Einschluß des Ichs Röm. 7,18 zitiert mit der Gleichsetzung von *bī* (in me) mit *b-besr(i)* (in carne mea). Hier ging es, wie gezeigt, um das paulinische *besrâ da-ḥîîtâ* = caro peccati (Röm. 8,3). Daß die Verbindung von Fleisch und Sünde auch Ephräm nicht fremd ist, aber ohne die paulinische Übersteigerung mit stärkster Betonung der bleibenden menschlichen Freiheit, ist in diesem Zusammenhang schon ausgeführt worden. Dabei wurde auch schon der Unterschied zu einer Stelle aus den Sermones hervorgehoben, die ganz paulinisch klang, nämlich: »Die Begierden zwingen mich, die Werke des Fleisches zu tun«. Zu dieser Stelle mit *besrâ* kann aus dem gleichen Sermo, Sermones I 5, auch eine weitere mit *pagrâ* hinzugefügt werden. Denn in 5,436 ff. heißt es: »Daß ich hier kämpfe und gerechtfertigt werde: siehe der Körper (*pagrâ*) gehorcht mir nicht«. Daß hier Paulus nachwirkt, sagt der Sermo anschließend selber, indem er in Z. 444 f. fortfährt: »Das nun sage ich, wie der Apostel Paulus gesagt hat: 'Wann werde ich (endlich) befreit *men pagrâ hânâ d-mawtâ* = von diesem Körper des Todes'«. Die damit zitierte Stelle ist Röm. 7,24. Dabei ist der erste Teil eine freie Abänderung des *quis liberabit me*, das auch die Peš mit ihrem: *manū npaššēn(i)* bietet. Im zweiten, entscheidenden Teil stimmt das *men pagrâ hânâ d-mawtâ* genau mit der Peš überein, die hier in der Stellung der Wörter vom gr. wie lat. Text abweicht (*de corpore mortis huius*).

Dieses *pagrâ* erscheint auch noch in einer zweiten Stelle aus den Sermones, die ich aus dem gleichen Grund nicht mehr für ephrämisch halten kann. Es ist dies Sermones III 3,213 ff., wo es heißt: »*kul aynâ da-lbiš pagrâ, ḥbiš hū w-asir ba-ḥîîtâ* = jeder, der das Kleid des Körpers trägt, ist in der Sünde (Var.: in den Sünden) eingeschlossen und gefangen«. Damit wird die Menschwerdung mit den Worten verbunden: »Wenn das nicht (so) wäre, hättest du dich nicht in den Körper (Var.: in unsern Körper) gekleidet«.

Nun muß man, was Ephräm anlangt, zugeben, daß er, obwohl er oft die Willensfreiheit des Menschen und damit seine eigne Leistung überbetont, von der Annahme der Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen von der Sünde weit entfernt ist. Diese Erlösung kommt nur von dem Erlöser Christus. Beides bleibt unausgeglichen nebeneinander stehen. Es ist daher möglich, Stellen zu finden, die an die zuletzt aus den Sermones zitierten erinnern. Ich bringe dafür Hy. de ecclesia 24,6, wo Ephräm sagen kann: »*ša'bdāt ḥîîtâ l-kul pagrîn* = es hat die Sünde alle Körper (= alle Menschen) versklavt«, und wo dann anschließend die Erlösung durch die Menschwerdung Christi mit den Worten ausgesprochen wird: »*b-ḥad dēn pagrâ d-lâ ḥawbîn l-kul pgar ḥarrērat taybūtâ* = durch den einen Körper ohne Sünden hat die (göttliche) Güte (= Gnade) jeden Körper (von der Sünde) frei gemacht«. Man sieht, wie hier *kul pgar* ganz an die Stelle von

*kul bsar* getreten ist, das mit *pāsa sarx* identisch ist, von der Paulus in Röm. 3,20 gesagt hat: (ex operibus legis) non iustificabitur (Peš: *lâ mezdaddaq*) omnis caro.

Dieses iustificari (*ezdaddaq*) gibt Gelegenheit, an die zitierte Stelle mit dem Ausdruck der allumfassenden Erlösertätigkeit von Christi »Körper« eine andre anzufügen, in der im Gegensatz dazu dem Körper selber die Rechtfertigung zugeschrieben zu werden scheint. Denn in Hy. c. haer. 17,4 sagt Ephräm in seinem Bemühen, die Möglichkeit einer ewigen Existenz der verklärten Körper aufzuzeigen: »Und wenn schon Satan tausende von Jahren (zählt), ohne gestorben zu sein, wie sehr ist es dann am Ende (der Zeiten) angebracht, daß die Körper, die sich gerechtfertigt haben (*pagrē d-ezdaddaqū*), unbegrenzt leben«. Man kann gegen diese Übersetzung einwenden, daß *ezdaddaq* auch passivische Bedeutung haben kann, also: die Körper, die gerechtfertigt wurden. Doch drängt sich schon hier die reflexive Bedeutung auf; denn offenbar soll ein Sichwürdigmachen der Körper zum Ausdruck kommen gegenüber dem Mißverdienst Satans. Die reflexive Bedeutung unseres *ezdaddaq* steht nun zweifellos in den folgenden zwei Stellen fest. Die erste findet sich in dem sicher authentischen Brief an Hypatios, im 33. Abschnitt meiner kommentierten Übersetzung in OrChr Bd. 58 (1974), S. 106, wo Ephräm gegen die manichäische Lehre von guten und bösen Mischungsbestandteilen im Menschen polemisierend sagt, daß es hier nur zwei sich gegenseitig ausschließende Möglichkeiten gebe: entweder »*ṣebyānan hū hātē āf mezdaddaq* = unser Wille (ist es, der) sündigt und sich rechtfertigt« und damit »die Freiheit in uns«. Diese Freiheit scheidet bei der manichäischen Lehre aus, wo an ihre Stelle die physische Notwendigkeit des Wirkens des Übergewichts eines der beiden Mischungsbestandteile tritt. Noch viel klarer würde hier ein später Sermo sprechen, der aber doch auch manch Echtes enthält, nämlich Sermones III 4,765 f. mit den Worten: »*d-ṣebyānā tartayhēn aw d-neḥtē aw d-nezdaddaq* = beim Willen liegt beides, daß wir sündigen oder uns rechtfertigen«.

Die Lage ändert sich von Grund aus, wenn man nun nicht von dem (semitischen) Begriff des *pagrâ* (*besrâ*), der den ganzen Menschen umfaßt, ausgeht, sondern von der (griechischen) Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele, die Ephräm sehr wohl auch kennt und zumeist verwendet. Er kennt hier auch die trichotomische Form, die durch die Teilung der Seele in eine niedrige, animalische und in die höhere Geistseele entsteht<sup>14</sup>. Das hat im Bereich der griechischen Theologie zu häretischen Deutungen des johanneischen *Logos sarx egeneto* geführt. Hier kommen für uns vor allem die Arianer in Frage, die Ephräm in seinen Hymnen de fide bekämpft. Und

14 Vgl. Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre in CSCO subs. 58, S. 1 ff.

in einer dieser Hymnen kommt, wenn auch nur kurz, der hier einschlägige Punkt ihrer Lehre zur Sprache.

Die Arianer haben nach Epiphanius, Panarion 69,19 geleugnet, daß der Logos eine menschliche Seele (*psychē anthrōpeian*) angenommen habe; er habe nur von Maria her *sarka alēthinēn* besessen und alles, was im Menschen ist, von der Seele abgesehen. Der Logos tritt somit an die Stelle der menschlichen Seele und die Arianer gewannen damit die Möglichkeit, wie Epiphanius anschließend ausführt, Hunger, Durst, Ermüdung, Reisen oder Schweiß oder Schlaf oder Erschauern (des Herrn) nicht als Erscheinungen seiner menschlichen Natur gelten zu lassen, sondern dem (geschaffenen) Logos zuzuschreiben mit der Begründung: σὰρξ καθ' ἑαυτὴν ταῦτα οὐκ ἐνεργεῖ ἐὰν μὴ ἔχη ψυχὴν. Epiphanius stellt dem etwas später (in Pan. 69,49) die orthodoxe Lehre mit den Worten gegenüber: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐ μόνον σάρκα ἔλαβεν ἐλθὼν ἀλλὰ καὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάντα εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος.

Epiphanius betont also die Annahme der ganzen menschlichen Natur und bringt dabei auch schon die Zweiteilung der Seele in *psychē* und *nūs*, die in ihrer vollen Schärfe (die beiden Teile sind wesensverschieden) von Platon eingeführt den eigentlichen Trichotomismus bildet. Von ihm ging nun Apollinaris aus und modifizierte damit die arianische Lehre, indem er den Logos nur an die Stelle des menschlichen *nūs* treten ließ.

Für den kommenden Vergleich mit der einschlägigen Äußerung Ephräms zu diesem Thema ist es nun wichtig, herauszustellen, wie die griechische Polemik gegen diese Irrlehren Arianer und Apollinarier mit Gnostikern zusammennimmt. Athanasius verbindet hier zunächst die Arianer mit den Gnostikern, indem er in Epist. ad Adelph(ium) 1 (MG 26. 1073 A) von den Arianern sagt, sie hätten früher nur die Gottheit des Sohnes geleugnet und nicht auch seine *ensarkos parūsia*. Jetzt würden sie den Logos weder als Gott anerkennen noch auch glauben, daß er Mensch (*anthrōpos*) geworden sei. Dazu fordert er im anschließenden Kapitel den Adressaten auf, die Irrenden zu belehren, daß: ἡ τοιαύτη αὐτῶν κακόννοια Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Μανιχαίου ἐστίν· ὧν οἱ μὲν ἀντὶ ἀληθείας δόκησιν εἰσηγήσαντο οἱ δὲ διαιροῦντες τὰ ἀδιαίρετα ἠρνήσαντο τὸ Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Die *dokēsis* (der Scheinleib, das Scheinfleisch) ist gnostische Lehre; das Trennen des Untrennbaren, das in ad Adelph. 5 (MG 26. 1077 D) in den Worten der Häretiker wiederkehrt: »Wir beten nicht den Herrn zusammen mit dem Fleisch an, sondern wir trennen den Körper und beten diesen (den Herrn) allein an«, ist wohl mit den Arianern zu verbinden.

In diese Verbindung von Arianern und Gnostikern wird nun in den zwei dem Athanasius zugeschriebenen Büchern de incarnatione contra Apoll(inari-um) auch Apollinaris mit hineingenommen. Hier wird zunächst in I 15

(MG 26. 1121 A) Apollinaris mit Arius verbunden. Vorangehend heißt es von der orthodoxen Lehre, daß Christus nichts vom Menschen, seinem Geschöpf, dem Herrscher dieser Welt überlassen habe; vollkommen sei die Neuheit, die Christus habe erscheinen lassen, ἵνα τελείαν σωτηρίαν κατεργάσῃται ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἵνα τελεία ᾦ καὶ ἀνάστασις. Und unmittelbar darauf folgt: Μάτην οὖν Ἀριανοὶ σοφίζονται σάρκα μόνην ὑποτιθέμενοι ἀνειληφέναι τὸν Σωτῆρα ... Μάτην δὴ καὶ ὑμεῖς καθ' ἑτέραν ἐπίνοιαν τὰ ἴσα τούτοις φρονοῦντες λέγετε τῷ περιέχοντι σχήματι (Phil. 2,7) τουτέστι τῷ ὀργανικῷ προσκεκρηῆσθαι ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ. Die auf die Arianer mit einer im Kern gleichen Anschauung folgende Gruppe sind die Anhänger des Apollinaris, die in den beiden Büchern mit »ihr« angedredet werden, ohne daß Apollinaris selber genannt würde. Das *schēma organikon*, das sie Christus zuschrieben, nennen sie selber später in I 20 (MG 26. 1128 B) *sōma empsychon* und die ganze Formel lautet hier: *nūs epūranios en sōmati empsychō(i)*. In unsrer Stelle wirkt die paulinische Ausdrucksweise herein, nach der »die Glieder« (vgl. *schēma organikon*) im Kampf liegen mit dem *nūs* (Rom. 7,22). An die Stelle dieses menschlichen *nūs* tritt bei Apollinaris der *nūs epūranios*, der Logos.

Die Gnostiker erschienen in dieser ersten Stelle aus contra Apoll. nicht. In der zweiten dagegen erscheinen alle drei zusammen. Hier werden in II 3 (MG 26. 1136 C) bei der Frage nach der Geburt aus der Jungfrau nach Paul von Samosata Markion und Mani genannt, die dabei jede Berührung mit dem Fleisch, mit der der Sünde verfallenen menschlichen Natur, leugneten; Christus habe vielmehr ein eignes Fleisch (*idian sarka*) aus sich selber gezeigt: ἐξ οὐρανοῦ ὄφθεισαν καὶ εἰς οὐρανοῦς χωρήσασαν καὶ θεότητα ὄλην οὔσαν. Damit wird offenbar der »himmlische Körper« angegeben, von dem in diesem Zusammenhang Ephräm sprechen wird. Auch was anschließend von Valentino gesagt wird (*tēs theotētos meros tēn sarka phantazomenos*) gehört hierher.

Es folgt Arius. Von ihm heißt es hier: σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, was an Ephräms »Schleier des Fleisches« erinnern kann. Nach einer kurzen Erwähnung des Sabellius folgen die Apollinaristen, wieder mit einem bloßen »ihr« angedredet. Ihre Lehre aus den dunklen Andeutungen des Textes zu eruieren, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Sie ist für uns klar genug schon in der ersten Stelle ausgesprochen worden.

Nach diesem Exkurs zurück zu Ephräm, der das Thema des Exkurses ganz kurz gefaßt in der dritten Strophe des 51. Hymnus de fide erwähnt. Das Überraschende dabei ist, daß er hier Arianer, Apollinaristen und Gnostiker aneinanderreicht, also in ganz auffälliger Übereinstimmung mit der angeführten griechischen Polemik. Diese Ähnlichkeit bleibt aber so allgemein,

daß zu ihrer Erklärung ein bloßes kurzes Hören von diesem polemischen Motiv genügt. Eine nähere Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur ist damit nicht im mindesten nahegelegt.

Hy. de fide 51 beginnt in der ersten Strophe mit einem hymnischen Lobpreis auf die Entäußerung des Herrn in seiner Menschwerdung: »Wer könnte den schuldigen (Dank) erstatten dafür, daß du deine (göttliche) Größe herabgeneigt hast zu aller Kleinheit und herabsteigen liebest deine Pracht zur äußersten Niedrigkeit« u.s.w. Die zweite Strophe fügt daran das Wunder des Sichtbarwerdens des Unsichtbaren und sagt zuletzt: »Deine Furchtbarkeit kam zu den Händen der Häscher. Das geschah dir, *da-hwayt bar nâšâ* = weil du Mensch wurdest«, was im Kern mit dem johanneischen *sarx egeneto* identisch ist. Darauf folgt dann nach einem responsorienartigen Schlußglied, nämlich »Lobpreis deinem Entsender«, die dritte Strophe:

- III 1) Wer sollte sich nicht fürchten! \* Obwohl dein Aufleuchten (*denḥâk* = *epiphania*) sichtbar ist,  
 2) und deine menschliche Geburt (*yaldâk nâšâyâ*), \* wird nicht (voll) erfaßt (diese) deine Geburt,  
 3) welche die Disputierer (*dârōšē*) irren ließ. \* Denn da ist einer, der lehrt:  
 4) du hast nur einen Körper (*pagrâ l-ḥod*) angenommen (*šqalt*). \* Ein anderer hinwieder verkündet:  
 5) Körper und Seele (*pagrâ w-nafšâ*). \* Andre irrten und glaubten,  
 6) es sei ein himmlischer Körper (*gušmâ hū šmayânâ*). \* Lobpreis (sei) deiner Geburt!«

Ausgangspunkt bildet also auch bei Ephräm die menschliche Geburt des Herrn verbunden mit Jo. 1,14, wie bei den Griechen. Die Häretiker, die er zuerst erwähnt, sind wie überall in den Hymnen de fide die Arianer, die er hier wie auch in Hy. de fide 1,9; 2,22; 35,3 u. 39,4 *dârōšē* = Disputierer nennt, eine treffende Bezeichnung; man vergleiche nur das *sophizontes*, das ihnen in contra Apoll. I 15 zugeschrieben wurde. Einer von diesen Disputierern lehrte nun nach Ephräm: *pagrâ (h)ū l-ḥod šqalt* = du (Christus) hast nur einen Körper angenommen«. Das entspricht genau dem, was in contra Apoll. I 15 von den Arianern ausgesagt wird: *sarka monēn aneilēphenai*, nur daß Ephräm nicht *sarx* (*besrâ*) sagt, sondern *pagrâ* (*sōma*) entsprechend seinem Text von Jo. 1,14. Zu seinem *šqal* für das *analambanein* im christologischen Zusammenhang sei Hy. de fide 24,11 zitiert, wo er seine eigne orthodoxe Überzeugung ausspricht, so daß das *pagrâ* dieser Stelle die ganze Menschenatur besagt. Sie lautet: »Weil er (Christus) aus Liebe einen Körper angenommen hatte (*šqal pagrâ*), eilten die Kreuziger herbei und die Forscher (*bâšōyē* neben *dârōšē* = Arianer) verloren den Verstand«.

Der erste Irrlehrer, der die sichtbare Geburt des Herrn falsch verstand, indem er »allein einen Körper« den Herrn annehmen ließ, ist also zweifellos Arius. Er wurde mit : *it d-hâ mallef* eingeführt. Ganz parallel dazu folgt, mit einem : *it tūb d-hâ makrez* eingeführt, ein zweiter, dessen Lehre lautet : (*d-*)*pagrâ âf nafšâ*, ein kurzer Fünfsilbler, die metrische Einheit der Hymnenstrophen. Die Verbindung mit der vorangehenden Lehre wird noch dadurch verstärkt, daß das Verb zu diesem : »Körper und Seele« aus ihr zu entnehmen ist, das schon erklärte *šqal* = *analambanein*. Die zweite Häresie lautet also : Christus hat (bei seiner menschlichen Geburt) Körper und Seele angenommen, ein Satz, der von Ephräm auch völlig orthodox ausgesprochen werden kann, wie wir noch zeigen werden. Nun muß aber hier nach dem ganzen Zusammenhang eine Häresie gemeint sein. Die enge Verbindung mit dem Vorangehenden führt von selber auf Apollinaris. Man beachte nur, wie in contra Apoll. I 15 auf die Einführung des Arius mit *matēn ūn* parallel dazu mit *matēn dē kai hymeis* die Apollinaristen eingeführt werden mit einer Lehre, die der des Arius gleich genannt wird. Mit andren Worten : das ephrämische ungenaue und irreführende »Körper und Seele« muß auf das *sōma empsychon* des Apollinaris eingengt werden, d.h. zu Seele (*nafšâ*) ist zu ergänzen : ohne den *nūs* (*re'yânâ*), an dessen Stelle bei Apollinaris der *nūs epūranios* tritt.

Daß Ephräm hier mit *nafšâ* nur die animalische Seele meinen konnte, beweist seine Kenntnis der Trichotomie. Hier tritt dann bei ihm zu *pagrâ* und *nafšâ* als dritte Größe, als das *hēgemonikon*, der *nūs*, für den bei Ephräm mehrere Wörter erscheinen, neben dem häufigen *re'yânâ* auch *tar'itâ*, *madd'â* (intellectus), *maḥšabtâ* (Denken), *hawnâ* und ganz selten auch *rūḥâ* (*pneuma*). Er trennt aber hier nicht wesenhaft, sondern sieht beide Größen (*nafšâ* und *re'yânâ*) ineinander, womit zusammenhängt, daß die bloße Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele bei ihm vorherrscht, vor allem auch in seiner Christologie.

Ein Beispiel dafür hat man in Hy. de fide 14,5. Hier spricht Ephräm in den vorangehenden Strophen von Jesus auf der Hochzeit zu Kana. Dabei bittet er ihn um Mehrung seiner Hymnen, des Weines der kirchlichen Feste. Das führt zur mystischen 5. Strophe, wo an die Stelle einer weltlichen Vermählung die geistige tritt, die in der Menschwerdung Christi gesehen wird mit den Worten : »Deine Braut ist die Seele (*nafšâ*) und der Körper (*pagrâ*) ist dein Brautgemach. Deine geladenen (Gäste) sind die Sinne (*regšē*) zusammen mit den Gedanken (*ḥuššabē*)«. Man sieht, wie hier das bloße *nafšâ* die Geistseele nicht nur miteinschließt, sondern mit ihr gleichgesetzt werden kann. Denn parallel zu der Zweiteilung von *pagrâ* und *nafšâ* erscheint anschließend ein *regšē* und *ḥuššabē*. Die *regšē* (Sinne) gehören für Ephräm so sehr zum Körper,

daß er dafür auch gleichwertig *haddâmē* (die Glieder) sagen kann<sup>15</sup>. Und die *huššâbē* (Gedanken) ordnet er in Hy. de ecclesia 27,10 dem *re'yânâ* (dem *nūs*) unter, indem er von *re'yânâ mârâ d-huššâbē* (Herr der Gedanken) spricht, der zugleich auch »die sieben Sinne sich unterwirft«. Für dieses, die Geistseele mit umfassende *naššâ* sei auch noch aus Hy. de fide 27,6 die Wendung angeführt, in der *naššâ* das Heerlager der Gedanken (*mašrithôn d-huššâbē*) genannt wird<sup>16</sup>.

Angeführt sei auch noch die zweite Hälfte der fünften, mystischen Strophe von Hy. de fide 14; denn hier erscheint zur Ergänzung wieder das den ganzen Menschen umfassende *pagrâ*. In der ersten Hälfte sprach Ephräm von der Vermählung des Logos mit der vollen leib-seelischen Menschennatur bei seiner Geburt. In der zweiten geht er über zu seiner Vermählung mit der Kirche in der Endzeit. Dabei wiederholt er die erste mit den Worten: »Und wenn ein einziger Körper (*had pagrâ* = ein einziger Mensch, der von Christus angenommene) für dich zum Hochzeitsfest wurde, dann ist dein (Hochzeits)gastmahl die Kirche in ihrer Vollendung«.

Die Idee von der Vermählung des Logos bei seiner Menschwerdung mit einem Menschen erscheint kurz noch zweimal und in beiden Fällen spricht Ephräm dabei wieder nur von Körper und Seele. So sagt er in Hy. de nativitate 3,7: »Gesegnet sei, der unsere Seele (*naššan*) gezeichnet, geschmückt und sich vermählt hat! Gepriesen sei, der unsern Körper (*pagran*) zum Zelt für seine Unsichtbarkeit gemacht hat!« Ähnlich kurz auch in Hy. c. haer. 17,5: »Der Körper (*pagrâ*) bekennt, mein Herr, daß du ihn gebaut hast zu deiner Wohnung. Dich betet die Seele an, die du dir angetraut hast, sie zur Braut nehmend, bei deinem Kommen«.

Für eine trichotomische Ausdrucksweise bei einer Erwähnung der Menschwerdung des Herrn kann ich kein Beispiel anführen. Die nicht eigens erklärte Einengung der *naššâ* auf die animalische Seele in Hy. de fide 51,3 im Zusammenhang mit der Erwähnung der Lehre des Apollinaris bleibt völlig isoliert. Die Irrlehre wird auch nirgendwo mehr erwähnt. Offenbar war sie für Ephräm und seine Hörer völlig belanglos. Der Grund, weswegen sie in de fide 51,3 erscheint, ist wohl folgender: Ephräm führt hier Irrtümer in betreff der sichtbaren Geburt des Sohnes an in einer Dreizahl, die ihm ein Topos der griechischen Verteidiger der Orthodoxie bot. Darauf geht die enge Verbindung von Arius und Apollinaris zurück und vor allem auch noch der Umstand, daß als dritte die Gnostiker erscheinen.

Das geschieht mit den Worten von Zeile 5b und 6a unsrer Strophe: »Andre glaubten \* es sei ein himmlischer Körper (*gušmâ šmayânâ*)«. Hier

15 Vgl. CSCO subs. 58, S. 8 ff.

16 Vgl. die ausführliche Erklärung der beiden Strophen, Hy. de ecclesia 27,10 u. Hy. de fide 27,6 in CSCO subs. 58, S. 8-16.

fällt zunächst der Wechsel von pagrâ zu gušmâ auf. Ephräm kann beide Ausdrücke völlig gleichbedeutend gebrauchen. So stehen sie, und zwar gerade auch in unserem Zusammenhang der Menschwerdung des Herrn, in Hy. de nativitate 4,143 völlig parallel. Denn hier heißt es: »Lobpreis jenem Wort (qâlâ), das ein Körper (gušmâ) wurde, und dem Wort (melltâ) des Höchsten, das ein Körper (pagrâ) wurde!« Man sieht, wie das seltene qâlâ des ersten Satzes im parallelen zweiten Satz durch das normale melltâ (beide im Sinn von Logos) ersetzt wird, genauso auch das seltene gušmâ durch das normale pagrâ, im gleichen Sinn von Körper des Menschgewordenen.

Ein gewisser Unterschied zwischen gušmâ und pagrâ kann aus Stellen gewonnen werden, wo gušmâ eine mehr übertragene Bedeutung aufweist. So wird z.B. in Hy. c. haer. 2,17 die Heilige Schrift gšom quštâ = Körper der Wahrheit genannt, deren Worte die Irrenden wie Glieder zerschnitten haben. In Hy. c. haer. 22,1 ist ähnlich vom Körper (gušmâ) des Alphabets die Rede. Der Höhepunkt in dieser Richtung liegt in Hy. c. haer. 54,4 vor, wo parallel zu der zu postulierenden einzigen Natur (kyânâ) der ityē (der göttlichen Wesen des Bardaisan) die Einheit von gšom nâšâ gestellt wird. Das bedeutet eine Gleichsetzung von gušmâ mit kyânâ, mit »Natur« im philosophischen Sinn.

Eine ähnliche Verflüchtigung des Begriffes »Körper« erklärt wohl auch, warum Ephräm von dem gušmâ šmayânâ der Gnostiker spricht, die ja hier jede konkrete Körperlichkeit leugnen.

Das gnostische gušmâ (šmayânâ) von Hy. de fide 51,3 kehrt bei Ephräm in Hy. de virginitate 37,9 wieder, und zwar mit Markion verbunden, der in diesem Zusammenhang auch bei Athanasius in ad Adelph. 1 und in contra Apoll. II 3 genannt wurde. In diesem 37. Hymnus de virginitate hat man zunächst die ephrämische Zweiteilung des Menschen in pagrâ und nafšâ mit klarer Einbeziehung der Geistseele in der nafšâ. Denn zu Beginn der 5. Strophe heißt es: »Dir dankt der Körper (pagrâ), der (o Erstgeborener aus Maria, so in Strophe 1) gerettet wurde durch deine Erniedrigung«. Und zu Beginn der 6. Strophe: »Die Seele (nafšâ) soll dir danken, die schmutzige, die gereinigt wurde. Die Makel der Sünden empfing sie durch ihre Freiheit (hērûtâ); ihr Wille (sebyânâ) wob ihr das Kleid der Makel«. Der freie Wille und der Geist (re'yânâ) sind bei Ephräm vertauschbar<sup>17</sup>. Mit andren Worten: nafšâ schließt hier die Geistseele mit in sich ein.

Nun zu unsrer neunten Strophe aus diesem 37. Hymnus de virginitate. Nachdem die 8. Strophe ganz deutlich gegen den »Fremden« des Markion polemisiert hat, beginnt die neunte:

17 Vgl. CSCO subs. 58, S. 10.

- IX 1) Der Körper (*pagrâ*) aus Maria widerlegt jenen, der gesagt hat,  
 2) *da-b-gušmâ hrênâ ʿmar beh* (oder : *bâh?*) *šmayânâ*.  
 3) Vollkommen (*mšalmânâ*) ist jener Körper (*gušmâ*); und wie wuchs er  
 (dann) durch unser Brot?  
 4) Er (hatte) Schweiß, Speichel, Tränen und auch Blut;  
 5) wenn aber ein Körper der (himmlischen) Höhe (*gušmâ d-rawmâ*), dann  
 ist er geläutert (*mšallēlâ*) (von diesen Dingen).  
 6) Unserem Körper (*pagran*) gleicht er auch darin, daß er starb.

Der Häretiker, dessen Ausspruch inbetriff des aus Maria gebornen Körpers des Herrn in der 1. Zeile angekündigt wird, ist nach der vorangehenden Strophe Markion. Das ist von Bedeutung für die Interpretation des Inhalts seines Ausspruchs, der in der 2. Zeile angeführt wird und die ich zunächst syrisch belassen habe. Markion hat bekanntlich die Geburt aus der Jungfrau überhaupt gestrichen und gelehrt, daß Christus non de virgine natum sed triginta annorum virum eum apparuisse in Judaea<sup>18</sup>. Das hat dann für den Ausspruch in der zweiten Zeile die Folge, daß die von der einzigen Handschrift durch ihre Punktierung geforderte Lesung des Fem. in *bâh* sachlich unmöglich wird. Denn sie ergibt die Übersetzung: (Markion hat gesagt): »daß in einem andren Körper (*gušmâ*) gewohnt hat in ihr (= in Maria) der Himmlische«. Liest man dagegen das Mask. *beh*, dann verschwindet die auch schon sprachlich harte Rückbeziehung auf Maria; das *beh* ist nur eine Wiederaufnahme des *b-gušmâ* und der Satz lautet: (Markion hat gesagt): »daß der Himmlische in einem andern Körper gewohnt hat«.

Die Verbindung dieses »andern Körpers des Himmlischen« mit dem Scheinleib, der durch das apparuisse des Origeneszitats angedeutet wurde, stellt sich ein, wenn man hinzunimmt, daß Markion nach Tertullian, adv. Marcionem III 9,1 als Beispiel für den Leib des Himmlischen auf die Engel des Schöpfergottes verwiesen hat: quasi et illi in phantasmate, putativae utique carnis, egerint apud Abraham et Loth. Ähnlich heißt es nun auch in dem Ephräm zugeschriebenen Kommentar zum Diatessaron, Ed. Leloir XXI 3, in einem leider immer noch nur armenisch erhaltenen Kapitel, von den Arianern: dicunt similitudinem (syr. wohl *dmütâ* oder *dumyâ*<sup>19</sup>) fuisse corpus salvatoris ut (corpus) angelorum, qui ederunt in domo Abrahæ.

Damit wäre wohl die Korrektur des *bâh* in *beh* endgültig entschieden, wenn nicht von den zitierten griechischen Stellen eine für das *bâh* sprechen

18 Zitiert von Harnack in *Marcion* (1. Aufl.), S. 166\* (Anm.).

19 Diese beiden Ausdrücke verwendet Ephräm, wo er sonst vom Scheinleib nach der Lehre Markions spricht, wie in Hy. c. haer. 36,11: »Unser Herr starb in Wahrheit (*b-quštâ*) und lebte (wieder) auf. Sein Sterben machten sie (die Markioniten) zu einem (bloßen) Bild (*dmütâ*)«. Und in Hy. c. haer. 47,1 heißt es von der Eucharistiefeyer bei den Markioniten: »Sie haben nur ein (leeres) Bild (*dumyâ*) des Blutes, weil sie den Körper (*pagrâ*) Jesu nicht bekennen«. Vgl. ferner c. haer. 47,8.

würde. Denn in contra Apoll. II 3 (MG 26. LL36 C) heißt es : Μαρκίων και Μανιχαῖος θεὸν ἐπιδημήσαντα ἐν Παρθένῳ (sic!) και ἀθιγῶς προεληλυθότα, was sehr an Gnostiker wie Valentinus erinnert. Liegt hier ein Irrtum der griechischen Polemiker vor, den Ephräm mit übernahm? Möglich wäre auch, an eine Weiterentwicklung und Änderung der Lehre Markions durch spätere Markioniten zu denken.

Nun zurück zu der 3. Zeile unsrer Strophe (de virg. 37,9). Der »andre Körper (*gušmâ*) des Himmlischen« wird hier *mšalmânâ* genannt. Dieses *mšalmânâ* findet seine Erklärung durch einen Passus aus Prose Refutations I 8,40 ff., den ich schon in *Ephräms Psychologie*, CSCO subs. 58, S. 63 f. herangezogen habe. Er spricht vom *qnōmâ mšalmânâ* der Engel, das nicht nur Unveränderlichkeit der Substanz, sondern auch ein ewiges Gleichbleiben der äußeren Form ohne jedes Größer- und Kleinerwerden in sich schließt. Dem entspricht, daß Ephräm in unsrer Stelle dem *gušmâ mšalmânâ* des Himmlischen das Wachsen von Jesu Körper entgegenstellt.

Zeile 4 spricht vom Schweiß, Speichel, Tränen und Blut(schwitzen) des Körpers Christi. Das erinnert an eine ähnliche Aufzählung in der oben angeführten Stelle aus Epiphanius, nach der die Arianer mit ihrer Lehre von dem bloßen menschlichen Fleisch in Christus die Möglichkeit gewannen, Hunger, Durst, Ermüdung, Schweiß und Schlaf dem Logos selber zuzuschreiben. Mit dieser 4. Zeile ist Zeile 5 zu verbinden als eine Erklärung dafür, daß die angeführten Schwächen des Körpers Jesu der markionitischen Behauptung von einem *gušmâ d-rawmâ* (von einem Körper aus der himmlischen Höhe) des Herrn widersprechen. Denn »wenn (schon) ein Körper aus der Höhe, (dann) ist er *mšallêlâ*« d.h. geläutert, gereinigt und frei von all diesen Dingen. Das *mšallal* ist Partizip Pass. von *šallel*, das in den Prose Refutations vor allem für das manichäische Herausläutern der in die finstere Hyle verstrickten Lichtbestandteile steht. Ephräm selber nennt in Hy. de paradiso 5,10 die vergeistigten Körper der Seligen im endzeitlichen Paradies, die alle, befreit von jeder groben Körperlichkeit, leicht im Paradies Raum finden werden, nicht nur *rūhânē* sondern auch *mšallêlê*. Der gleiche Ausdruck erscheint in Hy. c. haer. 19,4 für die Engel. Hier polemisiert Ephräm gegen Leute, die von einem geschlechtlichen Verkehr von Engeln mit Frauen sprachen mit dem Ausruf : »Welch verwirrte Worte! Sie gaben einen Körper (*pagrâ*) den Himmlischen (*‘êlayē* = Engel), den reinen (*mšallêlê*)!« Und in Hy. c. haer. 7,1 werden im gleichen Zusammenhang die Engel schlechthin *mšallêlê* genannt. Damit ist der Ausdruck *gušmâ d-rawmâ mšallêlâ* unsrer 5. Strophenzeile voll erklärt.

Überblickt man nun noch einmal die ganze Strophe von Hy. de virg. 37,9, die zum Vergleich mit Hy. de fide 51,3 herangezogen wurde, dann sieht man, daß an die Stelle des *gušma šmayânâ* = himmlischer Körper von de fide 51,3 in de virg. 37,9 gleichwerig ein *gušma da-šmayânâ* = Körper des

Himmlischen und ein *gušmâ d-rawmâ* = Körper (aus) der (himmlischen) Höhe treten konnte.

Wie ist hier nun die Terminologie bei den Griechen? Das *gušmâ šmayânâ* wäre wörtlich ins Griechische (zurück)übersetzt ein *sōma (ep)ūranion*. Dieses fand sich nicht unmittelbar in den angeführten Zitaten aus ad Adelphium und contra Apollinarium. Man kann den Ausdruck aber indirekt aus den Worten ableiten, die in contra Adelph. II 3 für Markion und Mani angeführt werden: *sarx ... ex ūranū ophtheisa kai eis ūranūs chōrēsasa*, was sogar eine *sarx ūrania* ergibt. Bei Apollinaris tritt zu dem *nūs epūranios* in Christus aufgrund der von ihm scharf betonten Einheit der *physis* Christi auch noch die Behauptung seiner Anhänger, die in contra Apoll. I 7 angeführt wird: *ex ūranū to sōma*<sup>20</sup>.

Für das Vorkommen eines unmittelbar dem *gušmâ šmayânâ* entsprechenden *sōma (ep)ūranion* blieb ich auf Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* angewiesen. Hier fand ich nur späte Stellen mit dem von mir postulierten *sōma ūranion*. So Ammonius Alex. in Jo. 1,14 (MG 85. 1397 C), wo zu: *et verbum caro factum est* bemerkt wird: »er sagt nicht *sōma*, damit nicht einige sagen sollten: *hoti ūranion sōma ephoresen*«. Noch später ist eine zweite hierhergehörige Stelle, nämlich aus Theodorus Studita, der (in MG 99. 445 C) ausführt, daß die ganze Erlösung hinfällig würde, wenn Christus nicht einen wahren Körper angenommen hätte, nach der Meinung derer, die sagen, der Herr sei mit einem nicht zu beschreibenden Körper (*agrapton sōma*), also mit einem himmlischen (*ūranion*), gekommen.

Zum Schluß noch einmal kurz zurück zum Ausgangspunkt. Ist durch die Untersuchung des *besrâ/pagrâ* bei Ephräm irgendein Grund ersichtlich geworden, warum die VS das *sarx* von Jo. 1,14 nicht wörtlich mit *besrâ*, sondern mit *pagrâ* übersetzt hat? Wir sahen, daß bei Ephräm das *besrâ* wie das *pagrâ* den ganzen Menschen aussagen kann. Doch erscheint es viel seltener in dieser Bedeutung. Es blieb offenbar viel enger mit seiner konkreten Grundbedeutung verbunden als *pagrâ*, von *gušmâ* ganz zu schweigen. Ferner zeigt die Tendenz, das biblische *kul bsar*, dort wo es die Tiere ausschließt und nur auf die Menschen bezogen erscheint, durch ein *bnay besrâ* zu verdeutlichen, wie wenig klar das *besrâ* mit der Bedeutung »Mensch« verbunden war. Und wenn es uns weiterhin zweimal im Zusammenhang mit den Manichäern begegnet ist, so weist das wohl daraufhin, daß *besrâ* enger mit der Vorstellung des sündigen Fleisches verbunden war als *pagrâ*. Solcher Art könnten die Beweggründe gewesen sein, welche die VS veranlaßten, das harte *sarx* von Jo. 1,14 in ein *pagrâ (sōma)* abzuschwächen.

20 Eine dem Apollinaris zu Unrecht zugeschriebene Ansicht; vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, S. 483.

## Bar Hebraeus sur le libre arbitre

Esprit ouvert et curieux, Grégoire Abu l-Farağ, surnommé Bar Hebraeus (syr. Bar ʿEbrāyā, ar. Ibn al-ʿIbrī)<sup>1</sup> et qualifié de «dernier des classiques de la littérature syriaque»<sup>2</sup>, a laissé une œuvre considérable aussi bien en syriaque qu'en arabe. Une liste de trente-et-un ouvrages sortis de sa plume nous a d'ailleurs été conservée par les soins de son frère cadet, Barsauma<sup>3</sup>.

Parmi ces œuvres, celle intitulée le *Candélabre du Sanctuaire* peut à bon droit être qualifiée, autant par le domaine qu'elle couvre que par la méthode qu'elle utilise, de «somme théologique», à l'instar de celle de Thomas d'Aquin, qui, né en 1225 et mort en 1274, est presque l'exact contemporain de Bar Hebraeus (1225-6/H 623 - 1286/H 685)<sup>4</sup>. Commencée en 1930, l'édition de cette vaste encyclopédie s'achève par la publication de la IX<sup>e</sup> base consacrée au problème du libre arbitre<sup>5</sup>.

- 1 Sur la vie et l'œuvre de Bar Hebraeus, cf. la notice de J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, t. II, Rome, 1721, p. 244-321. Outre Assemani, voir les études suivantes : TH. NÖLDEKE, *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892, p. 253-273; H.F. JANSSENS, *L'entretien de la sagesse. Introduction aux Œuvres Philosophiques de Bar Hebraeus (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 75)*, Liège/Paris, 1937, p. 1-34; R. DUVAL, *La Littérature syriaque*, Paris, 1907<sup>3</sup>, p. 408-410 et passim; BAUMSTARK, p. 312-320; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Rome, 1965<sup>2</sup>, p. 221-223; GRAF, t. II, p. 272-281.
- 2 L'expression est de J.B. Segal («Ibn al-ʿIbrī», dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Leiden/Paris, 1971, p. 828), qui la reprend de C. Brockelmann («Barhebraeus», *ibid.*, t. I, 1913, p. 674).
- 3 Ed. ASSEMANI, *op. cit.*, p. 269.
- 4 La méthode utilisée par Bar Hebraeus dans le *Candélabre*, et qui peut être qualifiée sans plus de scolastique, a été bien décrite par H. KOFFLER, *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber (Orientalia christiana, 28)*, Rome, 1932, p. 17-21. Koffler a également posé la question des rapports possibles, toujours sur le plan de la méthode, de Bar Hebraeus avec la scolastique occidentale du Haut Moyen-Âge, sans toutefois faire plus que de formuler quelques hypothèses. Aucune recherche n'ayant été faite sur ce point depuis la monographie de Koffler, la question reste donc posée. Pour y apporter une réponse, il faudrait aussi considérer l'œuvre de Bar Hebraeus dans le contexte de la philosophie arabe qui lui est antérieure et contemporaine.
- 5 Voici quelles sont les éditions du *Candélabre* : I<sup>e</sup> base, «Du savoir en général» : J. BAKOŠ, *PO* 22,4 (1930) 509-541; II<sup>e</sup> base, «De la nature de l'univers» : J. BAKOŠ, *PO* 22,4 (1930) 542-627 et 24,3 (1933); III<sup>e</sup> base, «De la théologie» : F. GRAFFIN, *PO* 27,4 (1957); IV<sup>e</sup> base, «De l'incarnation» : J. KHOURY, *PO* 31,1 (1965); V<sup>e</sup> base, «Des anges» : A. TORBEY, *PO* 30,4 (1962); VI<sup>e</sup> base, «Du sacerdoce» : R. KOHLHAAS, *Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert. Die Liturgiekommentare des Gregorius Bar Hebraeus, LQF, Heft 36, Münster/*

Ce thème s'imposait à Bar Hebraeus comme un des éléments essentiels de sa synthèse théologique, et aussi en raison d'une nécessité apologétique créée par la rencontre des musulmans pour qui la question de la possibilité de la liberté humaine et des conditions de son exercice constituait un point central de la réflexion théologique. C'est d'ailleurs leur omniprésence, tout au long de la IX<sup>e</sup> base, qui donne au discours de Bar Hebraeus sur le libre arbitre un relief et une vivacité certains. L'étude que nous présentons ici a précisément pour objet d'analyser l'argument du traité de Bar Hebraeus, de dégager le contexte doctrinal qui en justifie l'organisation et, partant, de montrer son intérêt non seulement pour l'histoire de la théologie chrétienne, mais aussi pour celle du dialogue entre chrétiens et musulmans dont le «maphrien|de l'Orient» fut un éminent représentant.

### I. ANALYSE

Le titre de la IX<sup>e</sup> base en donne d'entrée de jeu le sujet et le plan. Il est ainsi libellé : «Du libre arbitre et de la liberté qui est propre à la nature humaine et des questions qui doivent précéder cette question, et au sujet du destin, du décret et du terme».

C'est «du libre arbitre et de la liberté» que traitera Bar Hebraeus. On peut se demander si ces deux termes sont employés l'un pour l'autre ou s'il faut voir entre eux une différence de sens. Il ne semble pas, à lire la IX<sup>e</sup> base, que Bar Hebraeus ait voulu donner à chacun de ces vocables une acception très spécifique. On a plutôt l'impression qu'il les traite comme des synonymes, ou tout au plus comme des termes complémentaires. L'usage de la langue permet cependant de préciser leur contenu sémantique respectif. En effet, le syriaque distingue bien le «libre arbitre», la *šaliṭūt bāytā'*, qui correspond au grec τὸ αὐτεξούσιον, et que le *Thesaurus*<sup>6</sup> traduit par *sui potestas*; et la «liberté», la *ḥi'rūtā'*<sup>7</sup>, qui n'est rien d'autre que l'ἐλευθερία des Grecs. Dès lors, il apparaît que cette dernière notion se situe à un registre plus général que la première, et qu'elle désigne l'état ou la faculté propre à la nature humaine, alors que la *šaliṭūt bāytā'* désignerait plutôt la mise en œuvre de la *ḥi'rūtā'* dans la décision libre.

Westf., 1959; VII<sup>e</sup> base, «Des démons»: M. ALBERT, *PO* 30,2 (1961); VIII<sup>e</sup> base, «De l'âme raisonnable»: J. BAKOŠ, *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus d'après la huitième base de l'ouvrage Le Candélabre des Sanctuaires*, Leiden, 1948; IX<sup>e</sup> base, «Du libre arbitre»: P.-H. POIRIER, *PO* 43,2 (1985); X<sup>e</sup> base, «De la résurrection»: E. ZIGMUND-CERBŪ, *PO* 35,2 (1969); XI<sup>e</sup> base, «Du jugement dernier»: N. SĒD, *PO* 41,3 (1983); XII<sup>e</sup> base, «Du paradis»: N. SĒD, *PO* 40,3 (1981).

6 R. PAYNE-SMITH, *Thesaurus syriacus*, t. II, c. 4181.

7 *Ibid.*, t. I, c. 1357.

C'est dans la première partie du quatrième chapitre de la IX<sup>e</sup> base que Bar Hebraeus abordera le point central de son exposé, l'«exposé proprement dit sur le libre arbitre et sur la liberté»<sup>8</sup>. Auparavant, il aura traité des «questions qui doivent précéder cette question»<sup>9</sup>, à savoir le problème du bien et du mal, au chapitre I, de la providence, au chapitre II, et de la volonté divine, au chapitre III. Trois autres sujets seront aussi considérés en raison de leur rapport étroit à la problématique de la liberté telle qu'on la posait à l'époque et dans le milieu de Bar Hebraeus : il s'agit du destin (chap. II,2,3 et V, complément), du décret (chap. IV,2) et du terme (chap. V).

La IX<sup>e</sup> base s'ouvre par une introduction doxographique. Bar Hebraeus y passe en revue «les opinions générales que tiennent les hommes»<sup>10</sup> sur la question de la liberté et du libre arbitre. Ces opinions (*re'yānē'*) sont au nombre de deux, chacune d'elles se divisant en «factions» (*si'āṭā'*) :

- |                             |   |  |
|-----------------------------|---|--|
|                             |   | 1.1 Universalité de l'enchaînement cause effet.  |
|                             |   | 1.2 Causalité mixte, du créateur et de l'homme.  |
| 1. eux qui nient la liberté | } | 1.3 L'acte de l'homme est causé par Dieu; la qualification morale seule vient de l'homme.              |
|                             |   | 1.4 L'acte de l'homme est de Dieu, qui crée en lui une «puissance» qui lui fait croire en sa liberté.  |
|                             |   | 2.1 Les Mu'tazilites : ils l'affirment sans réserve.   |
| 2. Ceux qui l'affirment     | } | 2.2 Les chrétiens : l'homme produit ses actes, mais avec le secours de Dieu ou l'incitation satanique. |

\*  
\* \*

Le premier chapitre est consacré au bien et au mal. Bar Hebraeus y défend la thèse selon laquelle «le bien est (de l'ordre de la) nature, et le mal (de l'ordre de la) loi et non de la nature, mais (qu')il est seulement privation d'être, c'est-à-dire non-être»<sup>11</sup>.

En affirmant que le bien est de l'ordre de la nature (*k<sup>e</sup>yānāytā'*), Bar Hebraeus reprend l'affirmation classique de la philosophie grecque selon

8 Titre du quatrième chapitre de la IX<sup>e</sup> base.

9 Cf. le titre général de la IX<sup>e</sup> base.

10 Introduction.

11 Chap. I,1, titre.

laquelle le bien seul appartient à l'être, alors que le mal est «privation d'être, c'est-à-dire non-être». Cependant, en qualifiant le mal, en tant que privation d'être, de «légal» (*nāmusāytā*), Bar Hebraeus fait usage de la terminologie paulinienne de l'Épître aux Romains, qui dit que la loi a manifesté le péché (cf. Rm 7,7-25; 3,20; 5,13)<sup>12</sup>. On aboutit ainsi à une curieuse combinaison des plans ontologique et moral, qui situe le bien dans le registre de l'être et le mal dans celui de la conscience : «Le mal se trouve non dans la nature des mouvements et des actes, mais seulement dans la conscience de ceux qui agissent, c'est-à-dire dans leurs pensées»<sup>13</sup>. Commentant Rm 5,13, Bar Hebraeus dira encore : «Le péché, c'est-à-dire le mal, n'est pas dans la nature des actes, mais seulement légal et non pas ontologique et naturel»<sup>14</sup>. Les «réponses aux témoignages écrits»<sup>15</sup> produits par les adversaires de la thèse de Bar Hebraeus lui permettent de revenir sur le caractère «légal» des maux : «Nous disons que nous n'avons pas dit que les désirs impurs, en tant qu'ils sont mauvais, ne doivent pas exister, mais que ces désirs, en tant qu'ils sont, sont bons dans leur nature, et c'est pourquoi ils sont. Et parce qu'ils sont réalisés de façon mauvaise et en désaccord avec la loi et dans un dessein vidé du bien, ils sont appelés maux, à vrai dire de par la loi et non de par la nature»<sup>16</sup>.

\* \* \*

Le problème de la divine providence, «qui mène toute chose à sa perfection de façon globale»<sup>17</sup>, fait l'objet du II<sup>e</sup> chapitre de la IX<sup>e</sup> base. Il s'agira essentiellement de concilier l'affirmation de la providence toute puissante et omnisciente de Dieu et l'existence de la liberté humaine. Bar Hebraeus commence par poser la causalité universelle de Dieu («Toute chose, par la puissance de Dieu, passe de la puissance à l'acte»<sup>18</sup>) à laquelle échappent seulement les «fautes qui sont accomplies par notre liberté lorsqu'elle est contrainte par la nécessité de la nature»<sup>19</sup>. Dieu est donc cause nécessaire de tous les êtres, en ce sens que tous ont besoin d'un être nécessaire pour passer de la puissance à l'acte.

Dans cette perspective, la liberté et le libre arbitre joueront un rôle d'intermédiaire entre le nécessaire (Dieu) et les êtres en puissance, i.e. les êtres créés, pour le passage à l'acte de ces derniers : «Le nécessaire par

12 Rm 5,13 est d'ailleurs cité en I,1,2,5<sup>e</sup> témoignage.

13 I,1,1 6<sup>e</sup> preuve.

14 I,1,2 5<sup>e</sup> témoignage.

15 I,3,2.

16 I,3,2 ad 4<sup>e</sup> témoignage.

17 Chap. II, titre.

18 II,1, titre.

19 *Ibid.*

essence est l'agent absolu de toutes choses, soit par un intermédiaire, soit sans intermédiaire. Par un intermédiaire quel qu'il soit, ou par des natures corporelles, célestes ou composées d'éléments, ou par des êtres végétatifs ou des animaux sans raison, ou par la liberté et le libre arbitre (...); et sans intermédiaire, en tant que puissance de toutes les choses créées au commencement de la création»<sup>20</sup>.

Dès lors, on peut affirmer, sans nier le libre arbitre, que «toutes ces opérations qui sont accomplies librement par nous, sont accomplies par la providence divine, sans laquelle pas une seule chose n'existerait de celles qui existent»<sup>21</sup>.

L'exposé de l'opinion contraire de «ceux qui disent que ce n'est pas par la providence, c'est-à-dire par la puissance divine, que toute chose est accomplie»<sup>22</sup>, donne lieu à un développement doxographique assez ample<sup>23</sup>. Parmi les tenants de cette opinion, Bar Hebraeus dénombre cinq «thèses» (*here'sis*, αἱρέσεις) :

1° Les *péripatéticiens*. Ils soutiennent que «Dieu est la cause d'un seul effet seulement, et que les autres effets sont causés l'un par l'autre»;

2° Les *naturalistes* (*pūsīōlōgū*, φυσιολόγοι). Cette appellation est habituellement appliquée aux pré-socratiques. Il est probable que Bar Hebraeus lui donne ici un sens plus général, qu'elle a aussi en grec<sup>24</sup>, et qu'il entend par là les spécialistes des sciences naturelles. Pour eux, les actes de l'homme ne sont pas le fruit de son libre arbitre, mais plutôt de sa complexion, de son «mélange». Bar Hebraeus admet le mélange, mais ne voit pas qu'il exclue la liberté : «Si nous concédons qu'il y a mélange et qu'il peut agir, cependant autres sont les opérations dues au mélange et autres sont celles qui sont volontaires. Donc celles qui sont dues au mélange seront régies par le mélange et celles (qui sont) volontaires, par la liberté; et les deux seront bel et bien liées par le lien de la Providence divine, sans laquelle le mélange ne pourrait ni être ni faire être, non plus que la liberté»<sup>25</sup>.

3° Les *astronomes*, i.-e. les *astrologues*<sup>26</sup>. La présentation que Bar Hebraeus donne de leur doctrine est tout à fait scolaire : «Ils disent que les astres et

20 II,1,1, 1<sup>ère</sup> preuve, ad 2<sup>e</sup> hypothèse.

21 II,1,1, 2<sup>e</sup> preuve.

22 II,2, titre.

23 Il occupe toute la deuxième partie du chap. II.

24 Cf. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, s.v., p. 1964b.

25 II,2,2,2.

26 Le syriaque distingue fort bien les deux termes «astronome» (*asīrōnōmōs*) et «astrologue» (*asīrōlōgōs*), cf. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, t. I, c. 302. Bien que Bar Hebraeus utilise ici le premier de ces termes, il est sûr que c'est l'astrologie qui est visée, tout comme dans le «Complément de preuve» qui termine la IX<sup>e</sup> base, où il est fait explicitement mention de la «doctrine astrologique».

les planètes sont les pilotes de ce monde, et qu'en eux et par eux s'accomplissent toutes les actions de toutes les espèces et tous les individus raisonnables et non raisonnables»<sup>27</sup>.

4° Les *manichéens*. Là aussi, l'argument est stéréotypé : «Ils disent qu'il y a deux essences, la lumière et les ténèbres, et que ce qui est bien est accompli par la lumière, et ce qui est mal par les ténèbres. Car si un seul principe, à savoir Dieu, pouvait accomplir le bien et le mal, cette (unique) essence serait ou bonne ou mauvaise»<sup>28</sup>.

5° Des *sectaires parmi les musulmans*. Bien qu'ils ne soient pas identifiés, il s'agit sûrement ici des Mu'tazilites, dont Bar Hebraeus a déjà noté<sup>29</sup> que leur opinion est proche de celle des chrétiens. Il cite d'ailleurs ici «l'un des nôtres»<sup>30</sup> qui abonda dans le sens de la thèse mu'tazilite. D'après celle-ci, étant donné que l'homme commet parfois le péché, ses actions ne sauraient en aucune manière provenir de Dieu : c'est «par sa liberté que l'homme accomplit tout ce qu'il accomplit, soit le bien soit le mal, et la Providence divine ne peut par son entremise accomplir quoi que ce soit»<sup>31</sup>.

\* \* \*

Le chapitre troisième aborde un problème fondamental dans la discussion de la liberté, à savoir celui de la volonté divine et de sa conciliation avec le libre arbitre. Bar Hebraeus pose tout d'abord que «Dieu se plaît seulement dans le bien et la justice, et non dans le mal et les péchés»<sup>32</sup>. La thèse contraire, qui affirme «que, tout comme Dieu se plaît dans le bien et la justice, de même (il se plaît) dans le mal et les péchés»<sup>33</sup>, ressemble assez aux positions jabarite et ash'arite, telles qu'on les présente traditionnellement : tous les actes de l'homme, bons ou mauvais, sont créés et voulus par Dieu<sup>34</sup>.

A cela, Bar Hebraeus répond que «Dieu, en créant les hommes libres et maîtres d'eux-mêmes (...), leur a donné une faculté naturelle par laquelle ils peuvent faire ce qui est bien et ce qui est mal, de manière à recevoir avec justice des rétributions méritées»<sup>35</sup>.

27 II,2,3,1.

28 II,2,4,1 ; voir là-dessus C. COLPE, «Bar Hebräus über die Manichäer», dans E. DASSMANN, K. S. FRANK, éd., *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8)*, Münster/West., 1980, p. 237-242 (cf. M. TARDIEU, *Abstracta iranica*, supplément 5, 1982, no. 489).

29 Cf. Introduction générale de la IX<sup>e</sup> base.

30 Cf. II,2,5,1.

31 II,2,5,1.

32 III,1, titre.

33 III,2, titre.

34 Cf. LOUIS GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme (Études musulmanes, 9)*, Paris, 1967, p. 60-61, 116.

35 III,3,1.

Une explication (*nūhrā'*)<sup>36</sup> résume les deux thèses en présence, celle de l'«orthodoxie» et celle des «autres», en s'efforçant de montrer qu'elles sont «construites sur deux bases différentes l'une de l'autre».

L'«exposé proprement dit (*melā dīlānāytā'*) sur le libre arbitre et sur la liberté humaine»<sup>37</sup> fait l'objet du quatrième chapitre, le plus développé de la IX<sup>e</sup> base. Bar Hebraeus y affirme que «les hommes possèdent la liberté et (que) ce n'est pas par un décret qu'ils accomplissent leurs actions»<sup>38</sup>. Les «négateurs de la liberté»<sup>39</sup> auxquels Bar Hebraeus s'opposera tout au long de ce chapitre sont essentiellement les partisans du «décret» (*herqā'* ou, comme ici, *hūrqānā'*). Il n'est pas difficile de reconnaître, sous les termes syriaques, le *qaḏā'* et le *qadar* du *kalām* : «tout ce qui se produit, les actes libres de l'homme, la foi du croyant, l'impiété de l'impie, tombe sous le décret (*qadar*) et la détermination (*qaḏā'*) de Dieu»<sup>40</sup>. Bar Hebraeus attribue l'affirmation du décret à ceux qu'il appelle les «légistes des musulmans»<sup>41</sup>, c'est-à-dire aux maîtres du *fiqh*.

Huit preuves de l'existence de la liberté et cinquante-six témoignages écrits, répartis en huit modes, sont produits<sup>42</sup>. Quant aux «objections»<sup>43</sup> du parti adverse, elles visent à démontrer la réalité du *qadar*, à savoir «que l'homme n'a ni liberté ni libre arbitre en regard de ce qu'il accomplira ou n'accomplira pas, mais (qu') il peut accomplir seulement ce qui a été décrété pour lui. Comme ce n'est pas vraiment lui qui agit, mais que Dieu seul (...) est capable de tout, l'homme n'est alors que l'instrument (*'ūrḡa'nōn*, ὄργανον) par l'entremise duquel est accompli par Dieu ce qui est accompli»<sup>44</sup>.

La réfutation des objections des adversaires permettra à Bar Hebraeus de préciser sa pensée sur plus d'un point. Il s'attarde surtout à la sixième objection, fondée sur l'incompatibilité de la prescience de Dieu et du libre arbitre de l'homme, dont il déclare qu'elle est «la plus forte parmi toutes celles des négateurs de la liberté»<sup>45</sup>. Et plutôt qu'une réfutation en bonne et due forme, Bar Hebraeus opposera sur ce point aux négateurs de la liberté une affirmation de la concomitance de la liberté de l'homme et de la prescience divine : «Quant à nous, comme nous ramenons la prolixité à des propos plus brefs, nous dirons que la liberté humaine, à savoir le libre arbitre,

36 Elle clôt le chap. III.

37 Titre du IV<sup>e</sup> chap.

38 IV,1, titre.

39 C'est ainsi que sont désignés les adversaires de la thèse de Bar Hebraeus, cf. IV, 2, titre.

40 L. GARDET, *op. cit.*, p. 116.

41 Sur cette expression, cf. *infra*, p. 35.

42 En IV,1.

43 IV,2,1.

44 IV,2,1, 6<sup>e</sup> objection.

45 IV,3,1, *ad* 6<sup>e</sup> objection.

n'est rien d'autre pour l'homme que de savoir que, tout comme il peut mentir, il peut ne pas mentir; ensuite que, lorsque volontairement il choisit de mentir, il ment. Et comme une telle possibilité de pouvoir se trouve en tout homme, et que chacun sait nécessairement qu'il la possède à égalité, comment peut-on dire que, étant donné que Dieu sait d'avance au sujet d'un tel qu'il mentira, il ne peut pas ne pas mentir? En effet l'homme, en ce qui le concerne, est capable des deux. Dieu sait d'avance ce qu'il accomplira par sa liberté, non (cependant) qu'il accomplisse par contrainte ce que Dieu sait d'avance, comme s'il ne possédait pas le pouvoir d'accomplir le contraire. Car une contrainte comme celle-là ne se trouve ni dans la nature de l'agent, ni dans celle de l'effet, parce que celui qui agit, dans la mesure où il peut agir, est capable aussi bien du contraire que de ce qui est réalisé (actuellement par lui)»<sup>46</sup>.

Dans ses réponses aux témoignages écrits des adversaires, Bar Hebraeus a l'occasion d'aborder un autre point important, la justification ou la déréliction dont l'homme peut faire l'objet de la part de Dieu, et la relation de celle-ci à la liberté humaine. Il distingue alors soigneusement ce qui relève de l'initiative divine et de la liberté de l'homme et affirme que l'une n'est pas exclusive de l'autre: «nous, lorsque nous affirmons la liberté humaine, nous ne disons pas que Dieu (...) n'a pas le pouvoir de faire à son modelage ce qu'il veut, non plus que nous n'osons nier que Dieu peut répandre sur les hommes un amour sans mesure et en priver d'autres, ou que nous cherchons à explorer l'abîme inscrutable de ses jugements, loin de nous (cette pensée)! Mais nous disons seulement que Dieu (...) a donné à l'homme, en le créant, la liberté, c'est-à-dire le libre arbitre, afin que, librement et non par contrainte, il accomplisse ce qu'il accomplit. Avec cela, Dieu a le pouvoir de rendre familier ou étranger, de donner et de priver. De là, il appert que le fait que Dieu puisse donner ou priver n'abolit pas la liberté de ceux à qui il donne ou qu'il prive»<sup>47</sup>.

\* \* \*

L'examen de la question du «terme de la vie (qeṣā')», à savoir s'il est fixé ou non par Dieu, fournit la matière du cinquième et dernier chapitre de la IX<sup>e</sup> base. Ce chapitre est précédé de deux introductions, donnant l'une, un exposé de physiologie pour montrer la nécessité de la mort naturelle, l'autre une doxographie des thèses en présence. La lecture de cette seconde introduction montre qu'une fois de plus la problématique de Bar Hebraeus n'est autre que celle du *kalām*, et, plus précisément, de sa doctrine de l'*ajal*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> IV,3,2, ad 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> modes.

<sup>48</sup> Cf. L. GARDET, *op. cit.*, p. 134-136.

Bar Hebraeus distingue deux opinions opposées concernant le terme, chacune d'elles se divisant en deux factions, dont il identifie les tenants :

Le terme	{ est fixé d'avance  n'est pas fixé d'avance	{ 1. Par Dieu, d'une limite irréversible et immuable = les Musulmans. 2. Par les astres = les astrologues.
		{ 3. L'homme meurt fortuitement = les hérétiques. 4. Il meurt au moment opportun, su et voulu par Dieu = les orthodoxes.

La position adoptée par Bar Hebraeus est assez nuancée. Il s'oppose aux musulmans et aux astrologues en refusant un *ajal* absolu, mais ne refuse pas absolument l'*ajal*, faisant plutôt intervenir la notion de «moment opportun»: «Bien que la vie des hommes ne soit pas déterminée d'avance, ce n'est cependant pas en dehors d'un moment opportun (litt. : «en dehors de son moment [*b<sup>ec</sup> edāneh*])») que l'homme meurt, ni sans le commandement et la connaissance de Dieu»<sup>49</sup>.

La thèse de Bar Hebraeus, qui n'exclut pas totalement l'*ajal*, le rapproche cependant de ses adversaires, et il sent le besoin de s'en démarquer clairement : «il faut savoir que, lorsque nous disons que tout homme meurt à un moment opportun, nous ne le disons pas de la manière dont l'affirment dans leur délire les musulmans, ni comme le disent mensongèrement les astrologues, à savoir qu'il y aurait pour tout homme un terme fixé, si bien qu'il ne pourrait mourir qu'à ce moment-là précisément. Mais, dès le moment où Dieu sait qu'il est utile à l'homme de mourir et non (plus) de vivre, il donne ordre à l'ange de la mort, par un signe secret, et (celui-ci) sépare l'âme du corps par tout genre de mort que ce soit, naturelle ou accidentelle»<sup>50</sup>.

Bar Hebraeus affirme donc à la fois que «l'homme meurt en son temps par le commandement de Dieu» (1<sup>e</sup> thèse)<sup>51</sup>, et que «le terme de la vie des hommes n'est pas fixé d'avance» (2<sup>e</sup> thèse)<sup>52</sup>. Ce faisant, il concilie la liberté de l'homme, et la bonté et la puissance de Dieu, qui prévoit la conversion ou l'endurcissement de l'homme et peut modifier son «terme» en conséquence<sup>53</sup>.

A la fin du cinquième chapitre, un «complément de preuve» est consacré à l'astrologie, étant donné la parenté du «destin généthliaque» et de l'*ajal* du *kalām* dans leur affirmation d'un terme imprescriptible.

49 V, 2<sup>e</sup> introduction.

50 *Ibid.*

51 V,1, titre.

52 V,4, titre.

53 Cf. V,6,1.

## II. CONTEXTE DOCTRINAL

Dans le discours théologique de Bar Hebraeus, les «adversaires» tiennent une grande place. En effet, une bonne part de chacun des chapitres, en gros la moitié, est consacrée à la réfutation de leurs «objections», entendons de leurs «preuves rationnelles», et des témoignages écrits qu'ils invoquent en leur faveur. Si, bien souvent, Bar Hebraeus n'identifie pas ses opposants, il mentionne néanmoins nommément, dans la IX<sup>e</sup> base, neuf «écoles» ou groupes d'adversaires :

1. les Mu'tazilités<sup>54</sup>;
2. les péripatéticiens<sup>55</sup>;
3. les naturalistes<sup>56</sup>;
4. les astronomes/astrologues<sup>57</sup>;
5. les manichéens<sup>58</sup>;
6. certains sectaires parmi les musulmans<sup>59</sup>;
7. «les négateurs de la liberté», qu'il appelle les «légistes des musulmans»<sup>60</sup>;
8. les musulmans<sup>61</sup>;
9. des (chrétiens) hérétiques<sup>62</sup>.

La présentation ou la réfutation des thèses de certains de ces «adversaires» étaient un passage obligé dans un traité sur le libre arbitre et Bar Hebraeus ne fait pas exception à la règle. C'est ainsi que les développements qu'il consacre aux péripatéticiens, aux astrologues, aux manichéens et probablement aussi aux naturalistes sont d'allure tout à fait scolaire et ne semblent pas refléter une controverse réelle. Il en va tout autrement des thèses attribuées aux musulmans au sens large (les nos 1,7 et 8 de notre liste). Tout indique que leurs tenants étaient des contemporains et qu'il s'agit là de doctrines qui avaient cours dans l'entourage de Bar Hebraeus et qui devaient être discutées non seulement entre musulmans, mais aussi entre musulmans et chrétiens.

En effet, quand on considère l'ensemble de la IX<sup>e</sup> base, on constate que les musulmans ne sont pas pour Bar Hebraeus des adversaires comme les

54 Cf. Introduction générale, 4<sup>e</sup> faction.

55 Cf. II,2,1.

56 Cf. II,2,2.

57 Cf. II,2,3, et V, complément.

58 Cf. II,2,4.

59 Cf. II,2,5.

60 Cf. IV,1,1, 1<sup>ère</sup> preuve.

61 Cf. V, 2<sup>e</sup> introduction.

62 Cf. *ibid.*

autres. Non seulement sont-ils au centre de ses préoccupations apologétiques, ne serait-ce qu'en raison de leur proximité, mais l'argument même de la IX<sup>e</sup> base est élaboré en fonction de la problématique musulmane du libre arbitre telle qu'elle devait être fixée, déjà à l'époque de Bar Hebraeus, par les *mutakallimūn*<sup>63</sup>. Ceci apparaît doublement, dans le vocabulaire qu'utilise Bar Hebraeus, qui reprend les termes techniques en *kalām*, de *qaḍā'* et *ajal*, pour ne mentionner que ceux-là, et dans le plan même de la IX<sup>e</sup> base, qui démarque tout à fait celui du traité *Af'āluhu ta'ālā*, «les actes du Très-Haut», du *kalām*.

On peut en effet mettre en parallèle le schéma de ce traité, tel que L. Gardet<sup>64</sup> le restitue d'après les manuels traditionnels, et les principales articulations de la IX<sup>e</sup> base :

Le traité des «Actes»	La IX <sup>e</sup> base
I. Production des actes humains, leur rapport avec la puissance divine, et la part qui en revient aux hommes.	Introduction; chap. II («De la providence»).
II. La qualification légale et morale des actes humains, et leur rétribution par Dieu (question de la «justice»).	Chap. I («Du bien et du mal»); Chap. III («De la volonté divine»).
III. La question du Décret ( <i>qadar</i> ) et la prédestination ( <i>qaḍā'</i> ); applications : problèmes du <i>rizq</i> («gain», «ressources»), de l' <i>ajal</i> (le «terme de la vie»), et de la <i>du'ā</i> (prière de demande).	Chap. IV (Exposé proprement dit ... »);  Chap. V («Du terme »); Cf. chap. V,4,2,7 <sup>e</sup> tém. et 6,2.

Si le parallélisme des sujets traités de part et d'autre, ainsi que celui de l'ordre dans lequel ils interviennent sont frappants, et indiquent le cadre doctrinal dans lequel se situe Bar Hebraeus, il ne l'est pas moins quant à la manière. C'est en effet l'argumentation caractéristique du *kalām* ash'arite, avec sa distinction des «arguments rationnels» (*'aqli*) et des «arguments traditionnels» (*sam'i*)<sup>65</sup>, qui structure les chapitres de la IX<sup>e</sup> base, comme d'ailleurs l'ensemble du *Candélabre*. Il est cependant probable que cette

63 Là-dessus, cf. l'exposé de L. Gardet, *op. cit.*, p. 32-139.

64 *Op. cit.*, p. 43-44. Outre l'exposé de Gardet, et le livre classique de W. MONTGOMERY WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, on peut signaler, sur les questions qu'aborde le traité des «Actes», les études suivantes : D. GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane (Études musulmanes, 24)*, Paris, 1980; du même, «La notion d'«impulsion irrésistible» (*ilḡa'*) dans l'éthique mu'tazilite», *Journal asiatique* 259 (1971) 25-62; M. SCHWARZ, «Some notes on the notion of *iljā'* (constraint) in Mu'tazilite *kalām*», *Israel Oriental Studies* 2 (1972) 413-427; R.M. FRANK, «The autonomy of the human agent in the teaching of 'Abd al-Ġabbar», *Le Muséon* 95 (1982) 323-355.

65 Cf. L. GARDET, *op. cit.*, p. 57-60.

méthode dialectique est un tour d'école commun aux chrétiens et aux musulmans plus qu'un emprunt des premiers aux derniers.

Nous avons déjà souligné que Bar Hebraeus discutait du libre arbitre dans les termes mêmes de la théologie musulmane, en utilisant les notions de *qadar* (décret), *qadā'* (prédestination) et d'*ajal* (terme). L'analyse de l'utilisation que fait Bar Hebraeus de ces termes et du sens qu'il leur donne, montre qu'il est à la fois critique et nuancé. Il refuse en eux ce qui va à l'encontre de la foi chrétienne et de sa double affirmation de la providence divine et de la liberté de l'homme, mais il les accepte dans la mesure où ils véhiculent une vision de la souveraineté de Dieu qu'il ne saurait récuser. Dès lors, il s'efforce de démontrer que la réalité qu'ils signifient n'est pas exclusive du libre arbitre humain.

\* \* \*

La problématique musulmane vis-à-vis et dans laquelle Bar Hebraeus se situe n'est pas monolithique. S'il parle de façon générale des « musulmans » ou des « légistes des musulmans », il sait aussi qu'il y a parmi eux des « sectaires », au sein desquels il compte nommément les Mu'tazilités. Sans vouloir retrouver à tout prix chez Bar Hebraeus les catégories, somme toute artificielles, de la doxographie et de l'hérésiologie musulmanes, on peut reconnaître, sous les descriptions qu'il en donne et sans qu'il nomme toujours leurs tenants, les principales thèses débattues par les *mutakallimūn*.

Nous les retrouvons tout d'abord dans l'Introduction générale, largement doxographique, de la IX<sup>e</sup> base. La plupart des « opinions » qui y sont inventoriées (ch. *supra*, p. 25) peuvent être rapprochées de l'une ou de l'autre école de *kalām*. Bar Hebraeus attribue lui-même la thèse 2.1 aux Mu'tazilités. Quant aux autres, on peut suggérer les rapprochements suivants : la thèse 1.1 n'est pas sans évoquer le déterminisme jabarite<sup>66</sup> ; la thèse 1.2 est celle que Jurjānī attribue à Isfarā'īnī et à Najjār<sup>67</sup> ; quant à la thèse 1.3, elle équivaut à la réaction anti-jabarite des ḥanafites-māturīdites<sup>68</sup>, pour qui la qualification (*sifa*) d'obéissance ou de désobéissance relève de l'homme ; avec la thèse 1.4, nous sommes assez proches des idées ash'arites (*kasb*)<sup>69</sup>.

Dans le deuxième chapitre<sup>70</sup>, Bar Hebraeus discutant de la situation de la providence omnisciente et toute-puissante vis-à-vis les créatures douées de libre arbitre, évoquera à nouveau la thèse mu'tazilite, et la réfutera. Quant au troisième chapitre, s'il n'identifie pas les adversaires combattus par Bar

66 Cf. *ibid.*, p. 60-61.

67 *Ibid.*, p. 55.

68 *Ibid.*, p. 28 et 139.

69 *Ibid.*, p. 60-64.

70 Cf. II,2,5.

Hebraeus, nous avons déjà noté leur parenté avec les jabarites et les ash'arites<sup>71</sup>.

L'«exposé proprement dit sur le libre arbitre et sur la liberté humaine», dans lequel Bar Hebraeus traite *ex professo* du «décret», attribue celui-ci aux «légistes des musulmans»<sup>72</sup>. Le terme que nous rendons par «légiste», *nāmūsāyē'* connaît uniquement, d'après les lexiques<sup>73</sup>, un emploi adjectival, avec le sens de *legalis, legitimus*<sup>74</sup>. Le contexte ne permet cependant pas de traduire autrement que nous l'avons fait. Dès lors, ne faut-il pas voir, dans ces «légistes», les *fuqahā*, c'est-à-dire les juristes spécialistes des *uṣūl al-fiqh*, des «sources du droit»? Nous savons que ceux-ci ont joué un rôle important dans la formation du *kalām*<sup>75</sup>.

Par ailleurs, Bar Hebraeus illustre, dans ce même chapitre quatrième, la thèse du décret par une comparaison qui sera encore utilisée par Bājūrī (m. 1801) pour stigmatiser la thèse jabarite. Bar Hebraeus écrit en effet : «Si Dieu décrétait au sujet du fornicateur qu'il forniquerait et qu'il lui commande par l'entremise des prophètes, des apôtres et des patriarches, de ne pas forniquer, il se trouverait ressembler à celui qui jetterait son compagnon dans une mer déchaînée et qui lui recommanderait de ne pas se mouiller»<sup>76</sup>. Un distique invoqué par Bājūrī<sup>77</sup> rapporte la même hypothèse absurde, qui devait être passée depuis longtemps dans la polémique antijabarite : «Dieu a jeté l'homme à la mer, ligoté, et lui a dit : /'Prends garde, prends garde de te laisser mouiller par l'eau'».

D'autre part, la première objection prêtée aux négateurs de la liberté, dans la deuxième partie du chapitre quatrième, selon laquelle la connaissance est nécessaire pour poser un acte libre, reprend un des postulats des Mu'tazilites, d'après le *kalām* ash'arite<sup>78</sup>.

Nous avons déjà noté combien la perspective du chapitre cinquième, consacré à l'*ajal*, était commandée par l'approche du *kalām*. Inutile d'y revenir. Ajoutons seulement que Bar Hebraeus connaît aussi la question débattue dans les écoles de *kalām*, à savoir si un homme qui est tué ou qui

71 Cf. *supra*, n. 34.

72 Cf. IV, 1, 1, 1<sup>ère</sup> preuve.

73 Voir le *Thesaurus*, t. II, 2384, ainsi que J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903, p. 341a.

74 Ainsi le *Thesaurus*, *loc. cit.*

75 Cf. L. GARDET, *op. cit.*, p. 22-24; L. GARDET, M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Études de philosophie médiévale, 37)*, Paris, 1948, p. 43-44; M. BORRMANS, «Droit musulman (fiqh)», dans le *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 449-450.

76 IV, 1, 1, 4<sup>e</sup> preuve.

77 Nous citons d'après L. GARDET, *op. cit.*, p. 64, n. 5.

78 Cf. L. GARDET, *ibid.*, p. 57-58.

succombe à une mort accidentelle, atteint ou non son *ajal*<sup>79</sup>. D'autre part, à l'instar de certains *mutakallimūn*<sup>80</sup>, il admet, sur la foi des Ecritures, la possibilité que l'*ajal* de l'homme soit prolongé par des actes de piété ou d'obéissance : «Dieu est capable, lorsque l'homme lui plaît ou qu'il l'en prie, d'ajouter des jours à ses jours»<sup>81</sup>.

\* \* \*

Il est donc clair que Bar Hebraeus a conçu son *De Libero arbitrio* en fonction de la problématique, traditionnelle à son époque et dans son milieu, de la théologie musulmane. Ce qui n'enlève pas tout intérêt et toute originalité à sa démarche.

Tout d'abord, il faut lui rendre hommage d'avoir exactement saisi la portée des thèses musulmanes et la difficulté qu'elles pouvaient représenter pour une théologie chrétienne ou biblique de la liberté. Il a aussi reconnu la parenté que ces thèses pouvaient avoir avec les conceptions chrétiennes et il n'a pas hésité à reprendre certains éléments du vocabulaire traditionnel du *kalām*.

Là où Bar Hebraeus nous paraît se démarquer le plus par rapport au contexte doctrinal que nous évoquons ici, c'est sur la question du bien et du mal. Il adopte la thèse classique de la conversion de l'être et du bien, et y amalgame la conception paulinienne selon laquelle le mal est seulement manifesté par la loi, et n'a pas d'existence au sens propre. D'autre part, il exprime avec nuance les relations qu'entretiennent la providence divine et la liberté humaine.

Le résultat n'est pas négligeable. En effet, dans le contexte du dialogue et de la polémique avec les musulmans, Bar Hebraeus en arrive à poser, en terme vigoureux et clairs, sinon nouveaux, le problème, classique pour toute théologie, du libre arbitre de l'homme. Il prend place ainsi dans une longue tradition, brillamment inaugurée par Origène<sup>82</sup> et Méthode d'Olympe<sup>83</sup>.

79 Cf. V, 1<sup>ère</sup> introduction, instance, et L. GARDET, *op. cit.*, p. 134-135. Bar Hebraeus ne prend pas position dans le débat. Cependant, en V, 2<sup>e</sup> introduction (cf. *supra*, n. 50), il s'exprime d'une manière qui donne à entendre que l'homme atteint de toute façon son *ajal*, peu importe le genre de mort qui le frappe.

80 Cf. L. GARDET, *op. cit.*, p. 135-136.

81 V, 6, 1.

82 Notamment dans le troisième livre du *Traité des principes* (cf. l'édition de H. CROUZEL, M. SIMONETTI, dans *Sources chrétiennes*, 268; et l'édition de la *Philocalie* 21-27, par E. JUNOD, *Sources chrétiennes*, 226).

83 Par son Περὶ αὐτεξουσίου (cf. A. VAILLANT, *PO*, t. 22, 5, Paris, 1930).

ANDREW PALMER

## Charting undercurrents in the history of the West-Syrian people: The resettlement of Byzantine Melitene after 934\*

It was Jules Leroy who, in his article, «Deux scribes syriaques nommés Bākōs», *L'Orient Syrien* 7 (1962), pp. 103-20, made an appeal for the methodical study of that neglected genre, Syriac colophons. "Ces petites pièces", he remarked, "sont non seulement les parties les plus personnelles du manuscrit : elles aident aussi à compléter l'histoire générale, à la corriger" (p. 105).

It is suitable, therefore, that this enquiry should begin with a scribe's notice first recorded by Leroy himself in Ḥomṣ (the MS. concerned is now in the Syrian Orthodox Patriarchate at Damascus, numbered 12/8)<sup>1</sup>, which does a good deal, in combination with other such notices and various types of evidence, to "complete and correct", that is, to give a more interior and more accurate view of historical events which a leading Byzantine scholar has found worthy of his attention.

Gilbert Dagron's paper, "Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X<sup>e</sup> et au XI<sup>e</sup> siècle: l'immigration syrienne", *Travaux et Mémoires* 6 (1976) (reprinted in G. Dagron, *La Romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations* [London: Variorum, 1984]), pp. 177-216, gives the wider historical perspective within which this enquiry must be set. The new prosperity which accrued to the West Syrians through their settlement around Byzantine Melitene resulted in artistic initiatives which spread through their communities elsewhere, and threw up new monasteries and bishoprics which bloomed for a while like desert flowers, then faded. This paper explores the mechanics of that process.

\* The author wishes to acknowledge the advice given him by Dr. S.P. Brock, Prof. A.A.M. Bryer, Dr. J.F. Coakley, Dr. Dr. H. Kaufhold, Dr. R. McKitterick, Dr. S. Mitchell, Dr. L. Rodley, Fr. A. Shabo, and Mr. T.A. Sinclair; he thanks the staff of the British Library, the Cambridge University Library, the Bibliothèque Nationale, Paris, the Staatsbibliotheken in West and East Berlin, the Biblioteca Apostolica Vaticana, the late custodian of the Syrian Orthodox Church of the Forty Martyrs in Mardin, Turkey, and the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch, in Damascus, for their generous help.

For abbreviations in the notes see page 67.

<sup>1</sup> The patriarch gave me permission to see and photograph it in April, 1984.

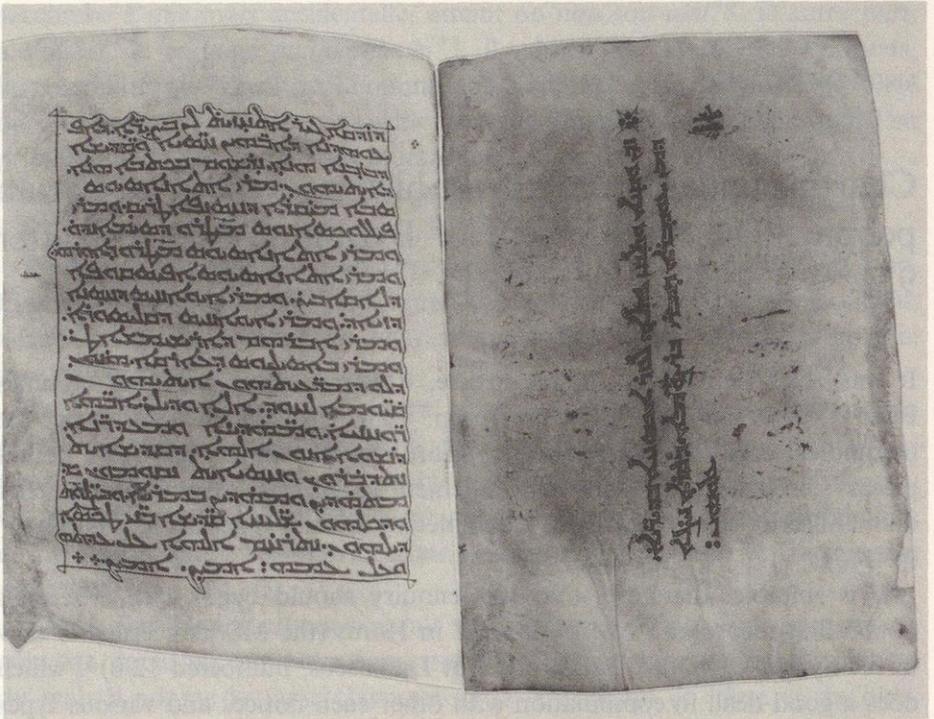


Plate 1

Damascus Syrian Orthodox Patriarchate  
MS. 12/8, foll. 328b and 329a

### 1. ḤESNPĀTRĪQ: AN UNOFFICIAL «BISHOPRIC» IN AN ABBEY

Leroy saw in the “patriarchal library of Ḥomṣ” a manuscript, interesting to him on account of the paintings it contains, which has a note on fol. 329a (Plate 1) listing “our holy and venerable Fathers of this time”<sup>2</sup>. The time in question must be shortly before January 1055, for that was when the MS. was completed<sup>3</sup>. The combination of the adjective *ḥsayô* and the noun *âbohotô* (“venerable Fathers”) makes it certain that the persons to be mentioned will be bishops. Yet the first of them, “the honoured elder Mor Athanasius of Ḥesnpâtrîq”<sup>4</sup>, does not appear with this title in the official register of ordinations appended to Michael’s *Chronicle*<sup>5</sup>. The Register (as I shall call it) names only one bishop of Ḥesnpâtrîq, who was ordained in

2 See Leroy, *Manuscripts*, p. 225-33, esp. 227.

3 As the note on foll. 347b-348a informs us (see Leroy, *Manuscripts*, p. 228).

4 The Syriac is: *ܐܝܬܗܘܢ ܩܝܡܝܢ ܩܕܝܫܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ*.

5 Michael, pp. 752-768.

1058<sup>6</sup>. Leroy takes this to mean that Athanasius was not a bishop<sup>7</sup>; but he does not try to explain the fact that he bears a bishop's title ("Mor X of Y") and appears at the head of a list of attested bishops after the introductory phrase, "venerable Fathers", which in Syriac could only have episcopal connotation. Besides, Ḥesnpātrīq is known as an official bishopric within four years from the date at which this note was written.

On the other hand, some explanation must be found for the fact that "Athanasius of Ḥesnpātrīq" is missing from the Register. Certain omissions in the latter have indeed been alleged<sup>8</sup> and some scribal errors are likely to have crept into the only published MS. of the text. Yet in at least one case it is arguable that an allegation of this sort has been too lightly believed<sup>9</sup> and there are other possible explanations for apparent omissions, as Chabot and Honigmann have suggested in reply to Pognon's criticism of the list of bishops present at Michael's own consecration in 1166<sup>10</sup>. At any rate, the Register has generally been found so reliable that one is obliged to doubt it only as a last resort<sup>11</sup>.

The proximity in time of the *presumed* bishop Athanasius of Ḥesnpātrīq and the first and only *registered* bishop of that see, whose name was Timothy,

6 Michael, p. 763 (XXXIV.3).

7 Leroy, *Manuscripts*, p. 227.

8 Honigmann, *Barsauma*, p. 107; many «omissions» might be better explained by the corruption of the numerals representing the sum of the bishops ordained by a particular patriarch.

9 Pognon, *Inscriptions*, p. 47, alleges that a bishop Ezekiel of Tūr 'Abdīn has been omitted from the Register after Nonnus (XVIII.89) and before another Ezekiel (XXI.14) and this is accepted by Chabot (Michael, *ed. cit.*, p. 458 of the translation, n. 2 *ad fin.*) and Honigmann, *Barsauma*, p. 107, n. 2. Pognon's reasons are: i) That an inscription set up by Bishop Shamly of Qartmīn, who was ordained in A.D. 1088/9, lists this bishop's predecessors since A.D. 848/9, beginning with Nonnus — who is followed by two Ezekiels — and totalling 13 names, whereas in the Register Nonnus is followed by only one Ezekiel and the total of bishops from Nonnus to Shamly is twelve; ii) Nonnus was ordained before 845 and was not succeeded until after 887, according to the Register, giving him at least 42 and probably nearer 50 years as a bishop, which is "peu probable". My reasons for reserving judgement on this matter are as follows: a) A reign of 42 or even 50 years is not impossible and might be explained as well by longevity as by the occurrence of a vacancy of some years' duration, of which no sign would appear in the Register. b) The order of names in the earlier part of the inscription, where the oral tradition of Shamly's time could not guarantee exactitude, is quite confused; this shows that Shamly did not have access to a chronological list of bishops. He doubtless had evidence to connect Nonnus with the year 848/9, but for the rest he was dependent on a record which gave names but not dates. Once this is understood, the extra Ezekiel can be identified as Nonnus' predecessor, who is mentioned in the Register (XVII.78).

10 Cp. Pognon, *Inscriptions*, p. 47 n. 1; J.-B. Chabot, *Introduction au Chronique de Michel* (Paris, 1924), pp. xxxvi-xxxvii; Honigmann, *Barsauma*, p. 93 with n. 2, p. 105 and p. 107.

11 Pognon, *loc. cit.*, has some disparaging words about Michael's intelligence, which he blames for the alleged omissions in the Register; a more balanced and a far more thorough study of the Register is made by Honigmann, *Barsauma*, part 2, who admits certain failings, but concludes (p. 107): «Mais ces restrictions ne diminuent guère la grande valeur historique des listes».

is a strong indication that we should look for a link between the two men. Now Athanasius was the name of the patriarch who ordained Timothy; patriarch and bishop were monks of one and the same monastery, that of the Conduit of Mor Aaron<sup>12</sup>. Athanasius, to whom I shall refer by his other name, Ḥoyê, became patriarch in 1058. We are told that he had previously been bishop of Arsamosat; indeed, we find his name attached to that see in the Register, which lists him as one of the bishops ordained between 1004 and 1030, in the reign of John Bar ʿAbdūn<sup>13</sup>. Yet in the reign of Denis IV (1032-1042) a certain Abraham was made bishop of Arsamosat<sup>14</sup>. The explanation of this anomaly is found in the narrative of the *Chronicle*, where Michael tells us that Ḥoyê, at some time unspecified after his ordination, “abandoned his diocese and went into retreat at the Abbey of the Conduit of Mor Aaron”, and that it was from there that he was called to be patriarch<sup>15</sup>. For a Syrian Orthodox bishop to spend a good deal of his time in his monastery is not unusual<sup>16</sup>; but Michael actually says he abandoned the diocese, which must be why it was found necessary to replace him in his lifetime.

The MS. note of 1054 belongs to the shadowy period of Ḥoyê’s career between his abdication at some date before 1042 and his patriarchal consecration in 1058. “Athanasius of Ḥesnpatriq̄” could therefore have been an alias adopted by Ḥoyê during his retirement. That there is a connection between the monastery at which he resided and Ḥesnpatriq̄ is suggested by the fact that the only official bishop of Ḥesnpatriq̄ was from the Abbey of the Conduit; and the fact that this appointment was made by Ḥoyê but by no subsequent patriarch argues in favour of the theory that he had a personal interest in the title<sup>17</sup>.

12 Michael, pp. 762 and 763 (XXXIV.3). For my translation, cp. *Life of Aaron*, pp. 725, 737 and 746 and Payne Smith’s *Thesaurus*, col. 4057, *sub voce* ~~ܡܘܪ ܐܘܪܘܢ~~. The old confusion with Mt. Singara, found in Abeloo and Lamy’s translation of Gregory, *Chron. Eccl.*, in Chabot’s translation of *Chron. 1234* (so indexed by Fiey) and in Wiseman, *loc. cit.* in note 99, was cleared away by Nau (1929-30), p. 208 with note 1, although Kawerau, *Renaissance*, p. 115 returns to it, giving a double reference to Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 497 and thus creating a third monastery of Aaron. MSS. sometimes point the word as if it were ~~ܡܘܪ ܐܘܪܘܢ~~ “a mountain source”. An alternative form of appellation is “the Abbey of Mor Aaron of the Conduit”.

13 Michael, pp. 573 and 762 (XXXI.32 and 33!), with p. 763; cp. Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 437.

14 Michael, p. 763 (XXXII.28); cp. Leroy, *Manuscripts*, p. 227 with n. 7.

15 Michael, p. 573; cp. Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 437.

16 E.g. Severus of Samosat, in the early seventh century, resided throughout the winter at the monastery of Qenneshrê, spending the summer months touring the diocese of Samosat to administer justice and the sacraments (Michael, p. 418); the same phrase (ܡܘܪ ܐܘܪܘܢ) is used of Severus’ temporary retreat and of Ḥoyê’s permanent retirement.

17 P. Bedjan [ed.], *Nomocanon Gregorii Barhebraei* (Paris, 1898), VII.10, p. 114, contains a

## Proximity of Ḥesnpatriq and the Abbey of the Conduit

The above argument, by which the Athanasius of Ḥesnpatriq mentioned in a MS. note of 1054 is identified as the future patriarch Athanasius Hoyê, places considerable weight on the assumption that a retired bishop living at the Abbey of the Conduit of Mor Aaron could have adopted the title of Ḥesnpatriq. But if Honigmann is right to situate the eleventh-century see of Ḥesnpatriq at Fethiye NW of Old Melitene<sup>18</sup>, then it was separated from the Abbey of the Conduit by the river Euphrates, since the topographically reliable *Life of Aaron* situates the Abbey on the opposite side of the river from Melitene<sup>19</sup>. Are there any grounds for doubting Honigmann's identification, or must we try to accommodate this awkward fact in our scheme by some other explanation?

The only evidence cited by Honigmann for his identification is cartographic: Fethiye is marked on some Turkish maps with the name "Hasanbadrik" printed as an alternative<sup>20</sup>. Since this evidence does not date from before the twentieth century, it is open to us to suppose that the name might have migrated in the interval from a site on the E side of the Euphrates, nearer to the Abbey of the Conduit. The etymology of the name ("Castle of the Patrikios", this being a Byzantine title) suggests a Byzantine fortress, so that such a migration might have occurred when the Byzantines lost the territories they had gained in 934 and the frontier receded to West of Melitene<sup>21</sup>. On the other hand, there might have been two places called by this name in the region of Melitene, one at Fethiye, the other on the east side of the Euphrates<sup>22</sup>.

canon (probably Nestorian in origin: see H. Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, 21 (Berlin, 1976), pp. 52-4), declaring that a monastery where a patriarch is buried comes under the direct jurisdiction of the reigning patriarch; it may be that by being entombed at the Abbey of the Conduit, Hoyê secured for it in perpetuity the autonomy which it had enjoyed *de facto* as the residence of a bishop.

18 Honigmann, *Barsauma*, p. 131, followed by F. Hild, *Das byzantinische Straßensystem in Kappadokien* (Vienna, 1977), p. 112, and *id.* with M. Restle, *Tabula Imperii Byzantini 2: Kappadokien* (Vienna 1981), p. 190.

19 Cp. Nau (1929-30), pp. 207-8.

20 Honigmann, *loc. cit.*, without a cartographic reference; but cp. *Map of Turkey in Ottoman Script 1: 200,000* (1909), Sheet E.XI (*faihiya - hisnbadrik*); *Harta Genel Müdürlüğü 1: 200,000* (1948), Sheet E.XI (Fethiye - Hasanbadrik at 38.36N, 38.7E).

21 See E. Honigmann, *art.* "Malatya", in the *Encyclopedia of Islam*, vol. 3 (1936) and F. Tinnefeld, "Die Stadt Melitene in ihrer späteren byzantinischen Epoche (934-1101)", *Actes du XIV<sup>e</sup> congrès international des études byzantines*, Bucarest 6-12 Sept. 1971, vol. II (Bucharest, 1975), pp. 435-43.

22 The name is not so unusual as to make this implausible: Baršawm, *KBB*, p. 628, mentions a place called Ḥesn Baṭriq (*i.e.* Paṭriq) between Aleppo and Raqqa and cp. Tell Paṭriq (Honigmann, *Barsauma*, pp. 152-3).



Qlīsūrō wrote a long *hūsoyō* to be read at the feast of Aaron the Ascetic<sup>27</sup>. The *Chronicle* of Michael seems to distinguish the province of Qlīsūrō from that of Hanzīṭ in the tenth century<sup>28</sup>. The region of Hanzīṭ was centred on Harput in the eastern part of what the Byzantines called Anzitenē<sup>29</sup>, so that Qlīsūrō presumably occupied the western part of that small, river-rounded region. This agrees with Honigmann's siting of the town of Qlīsūrō at Helezur, 12km. west of Hazar Gölü<sup>30</sup>.

The *Life of Aaron* tells how Aaron, led by an angel, left the Blessed Mountain near Melitene on the west side of the Euphrates, crossed that river, and so came to the site of the Abbey of the Conduit, in a rocky gully or cavern on the side of a steep mountain, a position which eventually necessitated the construction of a flight of stone stairs and of the aqueduct after which the monastery is named<sup>31</sup>. In describing this journey, the *Life* adds: "And that angel led him until nine hours"<sup>32</sup>; it is not clear in the context whether this means "until the ninth hour", or "for as many as nine hours" from the Euphrates crossing, or "for nine hours altogether", but this last is most likely<sup>33</sup>. If the exact position of the Blessed Mountain

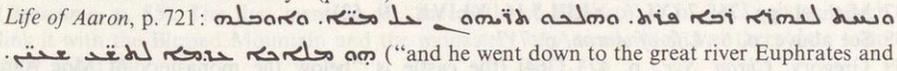
27 Baršawm, KBB, p. 455; a *hūsoyō* is a propitiatory prayer, which the West Syrians developed into a long drawn-out literary form for declamation on a special day. This *hūsoyō* begins: "Glory to that sea of truly existent blessedness, which is past comparison"; the author, Athanasius, was bishop of Qlīsūrō from ca. 970 to ca. 982; cp. Michael, p. 760 (XXIX.11). MS. Dawk. 32 of the Bodleian Library, Oxford, ff. 257b-260b, contains an "office of the holy Mor Aaron, great among the ascetics"; this was examined for me by Alison Salvesen, who found nothing of substance in the text to help with our enquiry. She confirmed my suspicion that the script (described by Payne Smith in his catalogue as "Nestorian") belongs to the West-Syrian family of modified or closed *êšrangēlō* (cp. n. 65), with occasional titles in true *êšrangēlō* and notes in the simple script and in clumsy Greek; the date is 1165-6 but no mention of provenance has survived.

28 Michael, p. 556; Honigmann, *art.* "Malatya", p. 194, interprets this as "Malatya, Hanzīṭ and the passes (*kleisourai*)", but in another place (*Barsauma*, pp. 142-143) he discusses the position of the bishopric of "Qlīsūrō". Baršawm's use of the phrase *ʾūḥdonō da-qlīsūrō*, "the province of Q.", sets it on a par with other civil administrative districts; but cp. n. 26.

29 The town of Hanzīṭ itself is placed by Honigmann, *Barsauma*, pp. 128-129, at Tilenzit, near the Murat Suyu, east of Elāziğ.

30 Honigmann, *Barsauma*, pp. 142-3.

31 *Life of Aaron*, pp. 720-3; cp. pp. 737-8 and p. 746. The word *šqīpō* is translated by Nau as "caverne", but it can also mean "cliff", "ledge", "gully" (Payne Smith, *Thesaurus*, col. 4296; Brockelmann, *Lexicon*, p. 801). Brockelmann notes the phrase on p. 746 of the *Life*, where Aaron brings water right up to "the mouth of the *šqīpō*". The phrase "that mountain which is above the monastery" (p. 723) shows that it was not on the summit.

32 *Life of Aaron*, p. 721:  ("and he went down to the great river Euphrates and both of them walked on the water and the angel took him until nine hours").

33 Nau, (1929-30), p. 208, somehow derives from this phrase the information that the monastery was "about 10km. from the river, opposite Melitene". Let it be observed that one may cross a river and then travel on for many miles beside it, so that Nau's measurement cannot be justified by any interpretation of the words in the *Life*.

were known, this “nine hours’ journey” might help to situate the place where it ended.

As it is, however, we know only that we should look for a steep mountain not far from Melitene on the east side of the Euphrates, probably in the western half of Anzitene<sup>34</sup>. This description seems best answered by the mountain called *al-Minšar*, which means “the saw”, or Müşer Dağı in Turkish<sup>35</sup>. There is, indeed, a ruined Armenian church on the summit which was dedicated to a St. Aaron. One might suspect that this was the monastery we are looking for, its Armenian character being due to a later change of ownership; but Huntington’s photograph and the detailed description by Kuntelian give no hint that the church is surrounded by the ruins of a monastic complex, and, in any case, the Abbey of the Conduit should be half-way up a cliff, not on the summit<sup>36</sup>. Nevertheless, the coincidence is suggestive.

It appears that there was, for about a century after ca. 1085, a second monastery called after Aaron of Serugh in the vicinity of Melitene; it was known as “the monastery in the Blessed Mountain”<sup>37</sup>. This “Blessed Mountain” must be the same as that allegedly visited by Aaron, which was on the west bank of the Euphrates<sup>38</sup>. Yet Gregory treats the mountain above the “castle of Masorô” as identical with the Blessed Mountain, situating there the only monastery of Aaron existing in his time; and “Masoro” is “Minšār”, as we shall see, so he must be using the name “Blessed Mountain” for Müşer Dağı<sup>39</sup>.

34 For sketch-maps of this region see Huntington (1902), p. 177; Canard, *Saif al-Daulah*, opposite p. 414; J.D. Howard-Johnston, “Byzantine Anzitene”, in *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia (Swansea Colloquium, 1981)*, ed. S. Mitchell (Oxford, 1983), figs. 15.1 and 15.2.

35 Marked, with various spellings, on all the sketch-maps cited in n. 34 and on the maps referred to in n. 20.

36 See Huntington (1901), p. 196 fig. 21; Huntington (1902), pp. 188-9; Kuntelian, “Notes sur les monuments arméniens de la région de Kharput”, *Second International Symposium on Armenian Art, Collection of Reports*, vol. II (1978), p. 212-13 (I am grateful to T.A. Sinclair for this reference). Huntington (1902) p. 188, describes a Moslem sanctuary in a cave 950ft. up Müşer Dağı, which may be on the site of the Abbey of the Conduit. He gives the name of the “saint” as Hassan; but Kuntelian (cited in n. 36) speaks of the “mausoleum of Vahap”. Honigmann, *Barsauma*, p. 80, followed by Kawerau, *Renaissance*, p. 115 n. 1, treats the monastery and the church as identical.

37 Michael, pp. 765-7 (XL.6, XLIII.5,16, XLIV.8, 19, 53).

38 See above, p. 6; *Life of Aaron*, p. 717.

39 Gregory, *Chron. Syr.*, p. 423 [364] (the castle is “below the monastery of Mor Aaron of the Blessed Mountain”); p. 437 [375] (it is “in the Blessed Mountain”); p. 471, cp. 499 [403, cp. 426] (it is near a place where the river could be crossed); Michael, pp. 606, 607, 625 = Gregory, *Chron. Syr.*, pp. 285 [251], 304 [267] show that the castle is on the east side of the Euphrates near Melitene. On the basis of the above, Honigmann identifies the Blessed Mountain with Müşer Dağı (*Barsauma*, p. 142); he also adduces evidence from

After ca. 1170 there is no mention of the Abbey of the Conduit by that name, only of the monastery of Mor Aaron in the Blessed Mountain; a bishop who took up residence there about 1220 was given jurisdiction over ten villages of the diocese of Qlīsūrô, which would make nonsense if the Blessed Mountain were on the west bank of the Euphrates, as in the *Life of Aaron*<sup>40</sup>. (The *Life of Aaron* adds further confusion by referring to a mountain called Masoro to the west of Țaranda, modern Darende on the far side of the Hakimhan Pass west of Malatya, without apparently anticipating that readers might think he meant Müşer Dağı<sup>41</sup>. This may be because, for the author, evidently an inmate of the Abbey of the Conduit, the context made such a confusion absurd.) We shall see that the *Life of Aaron* was composed late in the tenth century. It is possible that, at that date and until the late twelfth century, the “Blessed Mountain” was situated on the west bank of the Euphrates, but that the monastery there was subsequently merged with that of the Conduit, transferring its monks to Müşer Dağı; from that date (on this hypothesis) the name of the Conduit was suppressed and the combined community was known as the monastery of Mor Aaron in the Blessed Mountain, the latter appellation being transferred to Müşer Dağı. The theory seems contrived, but it is difficult to think of an alternative which gives due weight to the topographical accuracy of the *Life of Aaron* and of Gregory regarding the district of Melitene.

#### Site of Ḥesnpaṭrīq

In looking for a likely site for Êylūn/Ḥesnpaṭrīq we take as a guide the etymology of the latter name: the site must be associated with a fortifiable position which could have been used by someone with the Byzantine title of *patrikios*. About this last condition there is no difficulty: during the period for which the name Ḥesnpaṭrīq is attested, that is, in the tenth (Bar Bahlūl?) and eleventh centuries, Anzitene belonged to the territories of the Byzantine emperor. Moreover, it appears that the title *patrikios* was used by the generals set over Melitene and that part of Mesopotamia which was then in Roman hands<sup>42</sup>.

the Arabic translation of Gregory, *Chron. Syr.*, to the effect that Masoro = al-Minšār (*Barsauma*, p. 85). The first mention of “the castle of Masoro” is in 1123; those which link it with the Blessed Mountain and the monastery of Aaron which was there date from 1207 and 1220.

40 Gregory, *Chron. Eccl.*, II, col. 397.

41 *Life of Aaron*, p. 741-3.

42 Cp. Michael, p. 553, for a Byzantine official of the tenth century in Anzitene with both an adopted Greek and an original Arab name, who is called “the *patrikios* of the place”; cp. G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin* (Paris, 1884), p. 288: a tenth-

As for a fortifiable position, there is one at Kaleköy, at the foot of Müşer Dağı, very close to the probable position of the Abbey of the Conduit; it commanded a ford over the river Euphrates, which might explain why the author of the *Life of Aaron* brought him from Melitene to the monastery via Êylün/Hesnaṭrīq. It was first described by Lehmann and Huntington, who were interested in its rock-cut platforms as evidence of Urartian occupation; since their mind was on this early period, they said nothing about evidence of later re-use<sup>43</sup>. There seems, however, to be a good chance of finding such evidence *in situ*: historical geographers agree in identifying the castle with *qal'at Minšār*, a Byzantine fortress so named in a contemporary Arab account of the expedition of Sayf ad-Dawla against Anzitene in the mid-tenth century<sup>44</sup>.

### Conclusion of first investigation

Given, therefore, that a) the Abbey of the Conduit of Mor Aaron is most likely to have stood on Müşer Dağı, b) Hesnaṭrīq is to be identified with a place near the Abbey of the Conduit mentioned in the *Life of Aaron*, and c) the fortress-rock at the foot of Müşer Dağı is a suitable candidate for

century seal of “Leo, *anthypatos, patrikios* and *stratēgos* of Mesopotamia” (“Mesopotamia” included Anzitene). F. Tinnefeld, *art. cit.* (in n. 21), gives a valuable overview, adding certain warnings against drawing conclusions about local administration from the Byzantine titles attested for this area; in note 10 he refers to the letter written by Philetos Synadenos to Nikephoros Balanites, *Patrikios* and *Stratēgos* of Melitene, ed. J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du X<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1960), pp. 251-253.

- 43 The castle is marked on most of the maps cited above, whether as *Qal'a*, *Kale*, *Kaleköy*, or *al-Minšār*; the Euphrates crossing below it was used by Sayf ad-Dawla for his withdrawal from the territory of Melitene in 953 (see Howard-Johnston, *art. cit.* (in n. 34), p. 251). C.F. Lehmann, “Auffindung einer chaldischen Anlage am Euphrat-Knie bei Malatia”, *Zeitschrift für Ethnologie* xxxi (1899), pp. 580-610; Huntington (1902), p. 188. I know of no subsequent publication which might cast light on the later re-use of this rock.
- 44 See Howard-Johnston, *art. cit.* (in n. 34), pp. 251, 253; also M. Canard, *Saif al-Dawlah*, p. 98, note 1 (the last two references given there are incorrect): “al-Minšār — Forteresse située sur la rive gauche de l'Euphrate sur le Jabal al Minšār, le Muşer Dagh actuel, en face de l'embouchure du Qubāqib”; see also: Yāqūt, *mu'ğam al-buldān*, 6 vol., ed. F. Wuestenfeld (Leipzig, 1866-1873) [new impression: 1924], IV, p. 661 (“near the Euphrates”); Suhrāb, *kitāb 'ağā'ib al-aqālim as-sab'a*, ed. Mžik (1930), p. 119; Abu'l Maḥāsin ibn Taghribirdī, *an-nuğūm az-zāhira fī mulūk mişr wa'l Qāhira*, 7 vol., ed. W. Popper (Berkeley, California, 1909-1932), VI, p. 371 (troops gather “underneath qal'at minšār”, burn some Kurdish houses, then cross the Euphrates); Khalīl ibn Šāhīn az-Zāhīrī, *Zubdat kaşf al-mamālik*, ed. P. Ravaisse (Paris, 1894), p. 52 (*mūšār*); V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 4 vols. (Paris, 1890-95), II, p. 339; W. Tomasczek, *Historisch-topographisches vom oberen Euphrat und Ost-Kappadokien*, in the *Festschrift* for H. Kiepert (1898), p. 138 (“Die ... Burg ḥiṣn el-Minšār bewahrt noch jetzt ihren Namen in der armenischen Klosterruine [sic] Meşar und im sogen. Meşer-Dagh”).

identification as Ḥesnpatriq̄, the hypothesis that a retired bishop resident at the Abbey of the Conduit might have formed a title of convenience from the name of Ḥesnpatriq̄ seems as strong as can reasonably be expected. Contrary indications are absent and no alternative reconstruction is at hand. We may now give full weight to the arguments set forth in the first part of this section, and identify the bishop Athanasius of Ḥesnpatriq̄ mentioned in 1054 with bishop Athanasius Ḥoyê, who resided at that time in the Abbey of the Conduit.

## 2. THE EARLIEST ATTESTED «BISHOP OF ḤESNPATRIQ̄»

At this point we must consider another MS. note dated almost exactly fifty years earlier than the one we began with (Plate 2). Br. Lib. Add. MS. 12,165 was written in A.G. 1326 (A.D. 1014/5) at a monastery called after a person lately deceased, whose name was perhaps Simeon. The scribe was called Ṣalibâ (or Ṣlibô) and the expenses were paid by one Athanasius, bishop of a place the name of which is damaged. The first part of the name, which is certainly legible, reads “ḥsnptr...”; after that there seems to be space for two more letters, the last of which finished in an upward-curving flourish<sup>45</sup>.

Wright read this name as “Ḥisn Petros” and suggested that this was a variant of “Ḥisn Kepha” (cp. Gospel of John, ch. 1, verse 42). Hasankeyf (to call it by its modern name) had certainly been a bishopric: the *Life of Jacob the Egyptian Recluse*, set in the fourth-fifth centuries, mentions a bishop Benjamin of Ḥesnô d-Kîphô<sup>46</sup>; the Acts of the Council of Chalcedon (451) record the presence of the “bishop of the *castellum* of Kēphas”, which is Hasankeyf<sup>47</sup>; the see is listed under the metropolitan of Amida in the Chalcedonian *Notitia Antiochena* of 570<sup>48</sup>. Exceptional circumstances led

45 Wright, No. DCCCXXV; the scribe's colophon on fol. 355a, described by Wright, pp. 850-851, is the note in question.

46 For summaries of this *Life*, see Wright, pp. 1135-1136, and F. Nau, “Résumé de monographies syriaques”, part 3, *ROC Ser. 2*, vol. 10 [20] (1915-17), p. 1f.; for a complete text, see Ḥanna Dolabâni, *ḥabobô d-maṣṣaḥ 'al maktbonûtô d-dayrô d-mor ya'qûb d-ṣalaḥ* [i.e. History of the monastery of Mor Jacob at Ṣalaḥ] (Atchane, 1973<sup>2</sup>) (the reference to the bishop of Ḥesnô de-Kêphô is on p. 17); a new edition with German translation is in preparation by Ḥanna Aydin at Eichstätt.

47 *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, ed. E. Schwartz, II.1.1, p. 59 (I.3.139); II.1.2, p. 202 (II.2.131); p. 229 (II.96.149); p. 283 (IV.1.125); p. 341 (VI.9.141); II.1.3, p. 452 (XVII.9.153); cp. VI, p. 92, for further references.

48 See E. Honigmann, “Die *Notitia Antiochena*”, *ByZ* 25 (1925), p. 75; cp. I. E. Rahmani, *I Fasti della chiesa patriarcale d'Antiochia* (Rome, 1920), p. vi; A. Vööbus [ed.], *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, II (Louvain, 1976) [CSCO 376, Scr. Syr. 164], p. 193.

to the temporary creation of an irregular and unrenewable appointment to the office of “bishop of Ḥesnô d-Kîphô and of Ṭūr ‘Abdîn”, the only occupant of which, Cyriac, signed his name at the schismatic Synod of Tella in 752<sup>49</sup>. After this date Hasankeyf is not found as the whole or part of an episcopal title until the fifteenth century, when Basil Mas‘ūd of Zâz was bishop “of Zarjel and Arzon and S‘ert and Ḥesn Kîphô from 1481 to 1491”<sup>50</sup>. It does not appear as an episcopal see in the official Register of Ordinations covering the period 793 to the reign of Michael I (1166-1199). It therefore seems very unlikely that there was a bishop of Hasankeyf in 1014/5 and even more improbable that “Ḥisn Petros” was an otherwise unheard-of bishopric.

I examined fol. 355a of Add. 12,165 for a long time; the staff at the British Library arranged for me to continue my examination of the word in question under ultra-violet light in a darkened room. There could be no doubt that the last letter of the line which ends with “ḥsnptr...” was QOPH. Ṣalîbâ’s hand in this note writes QOPH with four straight lines forming a flattened box with pointed corners, finishing off with the flourish I described above; SEMKATH, on the other hand, is formed with a pair of round loops, titled towards the right and finishing with a similar flourish. The form of the letter as I described it in the MS. was incompatible with such a SEMKATH; the only other letter it could be is QOPH.

In the context of the former enquiry, which showed that one official and one unofficial bishop of Ḥesnpatṛîq are known in the mid-eleventh century, the restoration of Ḥesnpatṛîq as the name of the see referred to in Add. 12,165 is inevitable. There is evidence that this name may have become attached at various times to more than one place (see n. 22), but none which points to an association with a bishop except for Êylûn/Ḥesnpatṛîq near the Abbey of the Conduit.

Two MS. notes, therefore, dated 1014/5 and 1054 respectively, refer to Athanasius bishop of Ḥesnpatṛîq: should we distinguish two bishops or identify both with Ḥoyê? Three separate considerations make it very probable that we are dealing with two bishops of the same name. If Ḥoyê was already calling himself “Bishop of Ḥesnpatṛîq” in 1014, he must have become bishop of Arsamosat and then abandoned his diocese before that date. If we suppose this is what happened, we encounter the following difficulties:

i) Ḥoyê must have reached a great age if he survived his episcopal ordination by more than fifty years;

49 Michael, p. 470: for the full story, see Michael, Book Eleven, chapters 22 to 26.

50 See Barsawm, *Tur Abdin*, p. 75.

ii) his name appears near the bottom of the list of bishops ordained by John Bar ʿAbdūn, whereas we should expect him to come near the top, since on our hypothesis his ordination occurred well within the first ten years of a reign of twenty-six;

iii) the Register does not show another bishop of Arsamosat until after 1031, which might imply a vacancy of eighteen years.

The first of these difficulties is not by nature insuperable, although no such extreme case of longevity is known in the Syrian Orthodox annals<sup>51</sup>. The second and the third are perhaps mitigated by the fact that, on account of Bar ʿAbdūn's exile, many of the bishops he created were not entered in the Register, as is explicitly stated in the Register itself<sup>52</sup>. Yet the cumulative force of these objections is by no means countered by compelling reasons on the other side: only the coincidence of name and title suggests identification. There is even some evidence that the name of Athanasius was popular in and near the Abbey of the Conduit at this time<sup>53</sup>. The balance of probability is heavily weighted against identification. Only the absence of a suitable candidate in the Register for the role of First Bishop Athanasius of Ḥesnpatriq̄ could make us doubt this conclusion.

We need a bishop called Athanasius who was ordained to some other see, preferably not at the farthest end of the Syrian Orthodox world, before 1014; further, we need to show that he might have vacated that see before 1014 to reside (probably at the Abbey of the Conduit) near Ḥesnpatriq̄. The latter requirement would be fulfilled if it were shown that the other see was filled again not long after 1014. These conditions are satisfied in the person of a monk from the monastery of Mâdiq̄, near Singis, in the region of Claudia, some way down the Euphrates from the monastery of the Conduit. He was the sixth bishop ordained by John Bar ʿAbdūn, and he was called Athanasius of Kallinikos<sup>54</sup>; Kallinikos was on the site of modern Raqqa, at a considerable distance from Melitene, yet still on the Upper Euphrates. The next metropolitan of Kallinikos was Peter, the eleventh bishop in the same list. So Athanasius might well have retired before 1014. This makes him the strongest candidate for identification with the first Athanasius of Ḥesnpatriq̄; although it remains a mystery why a monk of Mâdiq̄ should have retired to the Abbey of the Conduit.

51 Athanasius I "the Cameldriver" was patriarch for 45 years (Michael, p. 752); Nonnus of Ṭūr ʿAbdīn appears to have reigned as bishop for about the same length of time (see n. 9).

52 Michael, p. 762.

53 Athanasius of Qlīsūrô (see n. 27) and Athanasius Ṣalḥoyô (Michael, pp. 557-558) were both connected with the Abbey in the tenth century.

54 Michael, p. 762 (XXXI.6).

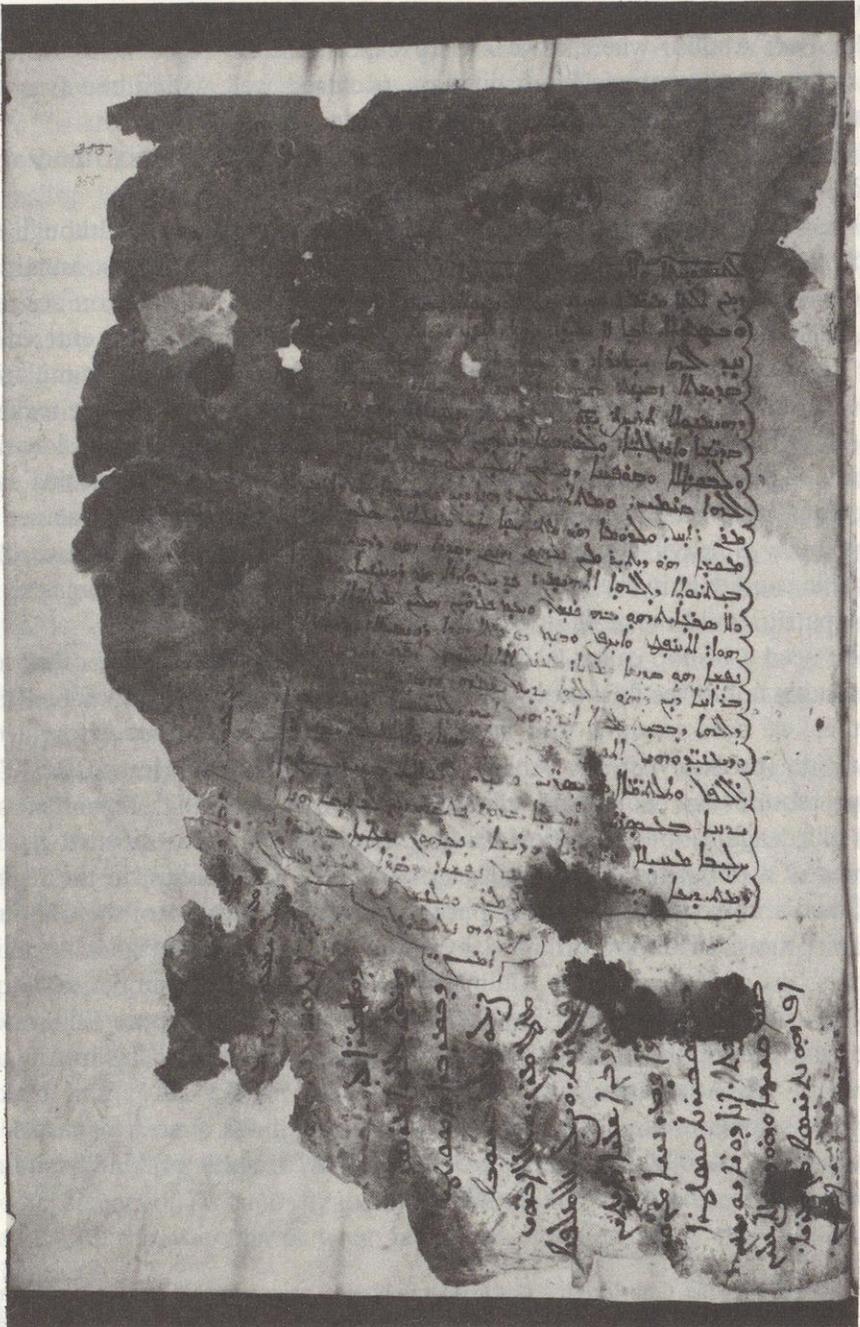


Plate 2  
Add. 12,165, fol. 355a

## 3. A LINK BETWEEN THE "BISHOP OF ḤESNPAṬRĪQ" AND QARTMĪN ABBEY

The same folio of Add. 12,165 (Plate 2) promptly supplies another puzzle: the marginal note which runs down the left-hand side of the page, beginning opposite the line below that in which Athanasius of Ḥesnpatrīq is named, and which continues with the same vertical orientation across the bottom margin, reads as follows:

"From the great abbey of Mor Gabriel/and Mor Samuel/and Mor Simeon/of Qartmīn [sic]. //

This book/of *Mimrê* belongs to the holy monastery/of the Mother of God, Mary,/in the desert of Skētē./Pray for me in love/for our Lord's sake, and for my fathers/in the flesh. And pray for my teacher,/Rabbān Isaiah: for we are <both>/[from the la]nd? of the east, from the [village]/Bēth Sbirnā (sic), the [blessed] *qastrum*./I, the wretched John,/in name a priest <and my master>. And he who prays for us,/let him also be pardoned by the Lord!"

In Wright's description of this note a distinction is drawn between the first sentence and the rest, the latter being characterized as "a later note, at the foot of the page"<sup>55</sup>. Small differences in the script might seem to indicate two different hands, but the letter-forms are the same and the two hands are almost certainly contemporary<sup>56</sup>. Perhaps the first sentence was written by Rabbān Isaiah. The two scripts represent a stage between Ṭūr ʿAbdīn scripts of 1305 and 1369 (ṢODHĒ as in the former, GOMAL as in the latter) (Plate 3)<sup>57</sup>; since the scribe (or scribes) of the note in Add. 12,165 was (probably in both cases) a native of Bēth Sbirīnā in Ṭūr ʿAbdīn, this similarity is a good basis on which to determine the date at which he (or they) wrote.

What is in question is the reference of the first sentence: is it Athanasius himself whom the scribe claims as a monk of Qartmīn, or his uncle, who is mentioned after him in the following words:

"Athanasius, bishop of Ḥesnpatrīq,/son of the brother of him whose name God knows"<sup>58</sup>?

<sup>55</sup> Wright, p. 851.

<sup>56</sup> MIM in the "second" hand usually has a backward-turning movement at the end of its oblique riser, which is missing in the "first" hand; LOMADH in the "first" hand finishes by trailing off into a thin tail, whereas the "second" hand traces it to the end with the same thickness, sometimes finishing off with a backward turn; in general, the "first" hand is smaller and neater than the "second". Yet all these differences might be found in the writing of a single scribe, perhaps using a different pen, and the similarities are striking, even to the shape of the curl with which the downward stroke of an isolated OLAPH begins.

<sup>57</sup> On fol. 195b of Add. MS. 18,714 of the British Library; cp. Wright, p. 164, col. 2.

<sup>58</sup> Fol. 355a, lines 15-16; cp. Wright, p. 850, col. 2.

18714  
 195B  
 1367  
 1368  
 1369  
 1370  
 1371  
 1372  
 1373  
 1374  
 1375  
 1376  
 1377  
 1378  
 1379  
 1380  
 1381  
 1382  
 1383  
 1384  
 1385  
 1386  
 1387  
 1388  
 1389  
 1390  
 1391  
 1392  
 1393  
 1394  
 1395  
 1396  
 1397  
 1398  
 1399  
 1400  
 1401  
 1402  
 1403  
 1404  
 1405  
 1406  
 1407  
 1408  
 1409  
 1410  
 1411  
 1412  
 1413  
 1414  
 1415  
 1416  
 1417  
 1418  
 1419  
 1420  
 1421  
 1422  
 1423  
 1424  
 1425  
 1426  
 1427  
 1428  
 1429  
 1430  
 1431  
 1432  
 1433  
 1434  
 1435  
 1436  
 1437  
 1438  
 1439  
 1440  
 1441  
 1442  
 1443  
 1444  
 1445  
 1446  
 1447  
 1448  
 1449  
 1450  
 1451  
 1452  
 1453  
 1454  
 1455  
 1456  
 1457  
 1458  
 1459  
 1460  
 1461  
 1462  
 1463  
 1464  
 1465  
 1466  
 1467  
 1468  
 1469  
 1470  
 1471  
 1472  
 1473  
 1474  
 1475  
 1476  
 1477  
 1478  
 1479  
 1480  
 1481  
 1482  
 1483  
 1484  
 1485  
 1486  
 1487  
 1488  
 1489  
 1490  
 1491  
 1492  
 1493  
 1494  
 1495  
 1496  
 1497  
 1498  
 1499  
 1500

Plate 3  
Add. 18,714, fol. 195B

Wright (followed by Nau) thought it was Athanasius; but of all the bishops ordained from Qartmīn around this time none bore the name of Athanasius. The possibility remains that some explanation may be found to salvage Wright's opinion<sup>59</sup>, but, on the face of it, the uncle is the more likely candidate, although he is nameless, because the note begins opposite the line in which he is mentioned. We shall have to bear both options in mind.

### Tūr ʿAbdīn and Melitene : the origins of a revival in calligraphy

The link which this note suggests between Qartmīn and Ḥesnpatriq, whether it resides in the person of Athanasius or in that of his uncle, is borne out by the other evidence of about the same date, beginning with the story of a bishop of Tūr ʿAbdīn, who, curiously enough, shares the same name and origin as the second scribe named in the margin of Add. 12,165 : John of Bēth Sbirīnā. The relevant text is from Gregory's entry concerning the patriarch Athanasius V Ṣalḥoyō in the second part of his *Chronicle*<sup>60</sup> :

"The same Mor Athanasius ordained the renowned Mor John, bishop of the Abbey of Qartmīn, in the year 1299 [A.D. 987/8] (actually *ca.* 998), he that renewed the script of *ēstrangiliyā* in Tūr ʿAbdīn, which had been out of use for the duration of a hundred years. The bishop himself learned by looking at books and he taught the sons of his brother; and there was given to Emmanuel the perfect grace of calligraphy and to his brother Niḥē that of painting. The bishop sent their brother Peter to Melitene and he brought back vellum; and Rabbān Emmanuel penned seventy codices, [containing Scriptures in the] Peshītō, Septuagint [*i.e.* Syro-Hexapla] and Harklean [versions], and a *Penqithō* of *Mimrē* [written] in three columns<sup>61</sup>. He gave [them] to the Abbey of Qartmīn, books without their equal in the world."<sup>62</sup>

Vellum had to be obtained in Melitene : this fact can best be understood in the historical context. Melitene was reconquered by the Byzantines in 934; after trying in vain to fill the vacuum caused by the Arab withdrawal with Greek-speaking people from their own empire, they at last had recourse to inviting the Syrian Orthodox, mainly resident in Arab territory, to resettle the city and the surrounding country on the assurance (afterwards betrayed) of freedom from persecution. The Greeks had been scared away by the

59 E.g. he was one of those ordained by Bar ʿAbdūn whose names were not entered in the Register; cp. Michael, p. 762.

60 Gregory, *Chron. Eccl.*, I, cols. 417-9; John's village of origin is known from Pognon, *Inscriptions*, No. 14 = Palmer, *Monk and Mason*, *INSCR.* B.13.

61 Reading: ܩܝܘܢܐܢܐ; cp. A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug*, I (Louvain, 1973) CSCO, 344 = Subsidia 39, pp. 138f.: three-columned MSS. of Jacob's homilies in Damascus, Syrian Orthodox Patriarchate, 12/13-14 (A.D. 1150).

62 See Palmer, *Monk and Mason*, Excursus on the Syriac letters of Tur ʿAbdin, for a commentary of this passage; Assemani, *B.O.*, II, p. 352, points wrongly the word ܩܝܘܢܐܢܐ (MS. Vat. Syr. 166, P. 2, fol. 288b; other MSS. have the singular), whence the corrupt forms in J. P. P. Martin, *Journal Asiatique*, ser. VI, vol. 14 (1869), p. 330, and Leroy, *Manuscripts*, p. 265 n. 1.

insecurity of its position on the frontier, but the Syrians were used to living and dealing with two opposing nations or empires. They had indeed already begun to infiltrate the area at the instance of a local Byzantine official of Arab extraction around 960, some nine years before Nikephoros II Phokas endorsed the policy with his imperial authority. Within a decade from his invitation the Syrians had turned the natural advantages of Melitene to good profit and there were many wealthy families in the region. The church was by no means excluded from the benefits of this prosperity and much was spent on legitimate ecclesiastical investments, such as churches and monasteries and the furnishings for these. The abundance of resources also made it possible to secure plenty of vellum for church books<sup>63</sup>.

This was the essential precondition for the calligraphic revival ascribed to bishop John. Just as the scarcity of parchment had been the chief reason for the decline of Syriac calligraphy, forcing scribes to compress the letter-forms and to leave less space for aesthetic effect, so a plentiful supply inspired a reversal of this process and a return to the generous elegance of the sixth- to eighth-century Gospel-texts.

It also allowed the Syrians to consider illustrating their MSS., as the richer Byzantine and Armenian communities had been doing for some time. Melitene was the ideal crossroads for such cultural interchange and it is hard to see where else the Bishop of Tūr ʿAbdīn might have looked for an example when he encouraged his nephew Niḥê to develop his talent in this direction. The questions raised by this enquiry may provoke art-historians to look again at the evidence of interaction between Byzantine, Armenian and Syriac painters around the year 1000.

If the above considerations make it likely that the role played by the region of Melitene in Bishop John's revival went beyond the supply of vellum, an important witness can be summoned which converts this to a near-certainty: Add. MS. 12,139 of the British Library is a novel type of lectionary devised by the patriarch Athanasius Ṣalḥoyô and written out by his disciple Romanos during the period immediately after that ordination<sup>64</sup>.

63 See Michael, pp. 551-554; Tinnefeld, *art. cit.* (in n. 21), pp. 440-3. Lazarus the son of Joseph of Kayṣum is an interesting example of a representative of a family of *nouveaux riches* finding scope for ostentation in the conventional style of the monastic *élite*. Self-styled "the most unworldly of monks" (*âksnoyô b-dayroyê*), he displays his wealth by commissioning a *de luxe* Gospel-book, as a donation to his monastery, which contains several notices, wasteful of space and lavishly coloured or gilded, proclaiming his name, his parentage and his native city. One whole side of a parchment folio of MS. Damascus, Syr. Orth. Patr. 12/8 is used up with seventeen words done in gold by a scribe named Simeon (the rest of the MS. was written by a certain Peter), stating with some emphasis that Lazarus "bought, purchased, and produced this page" (Plate 1) (fol. 328b, facing the note with which this paper began).

64 Wright, pp. 154-159 (No. CCXXIV); in a letter to me dated 10/10/1985, Dr. S.P. Brock

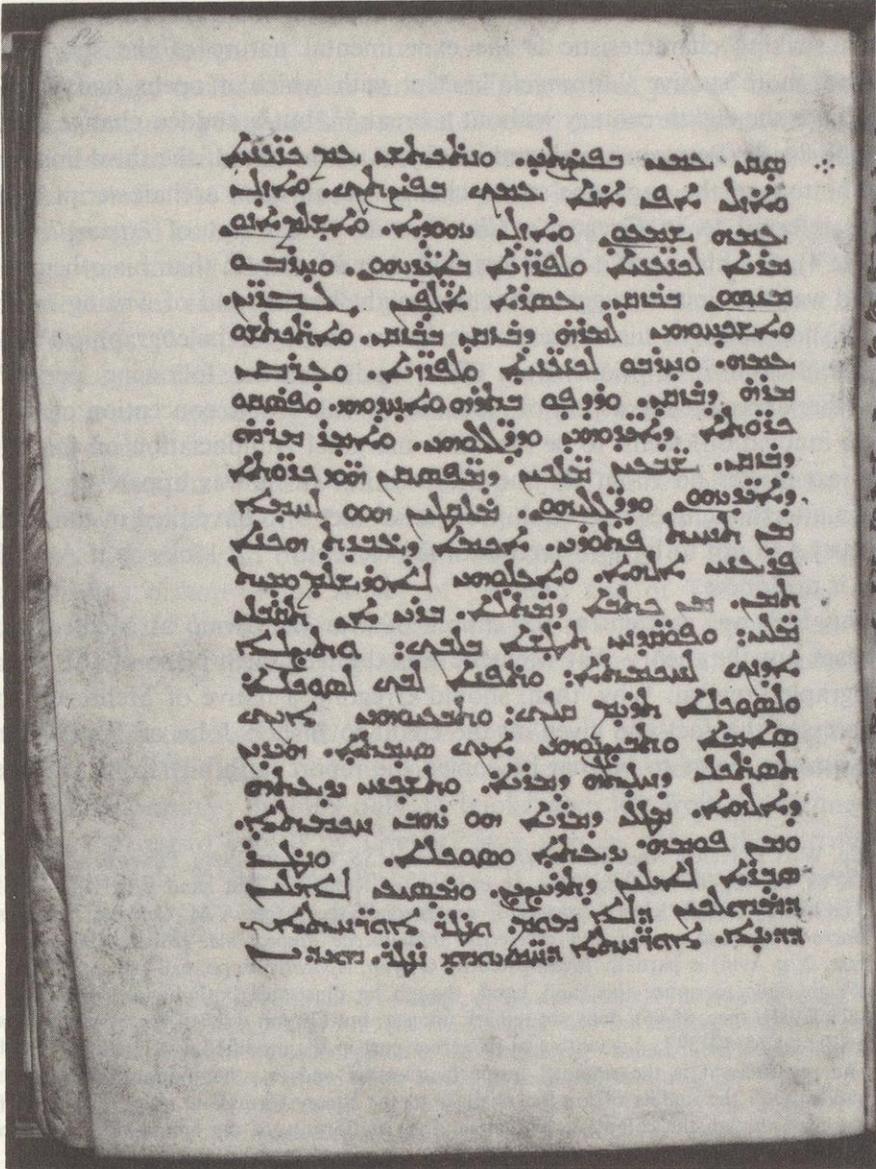


Plate 4  
Add. 12,139, fol. 84a

makes the following comment on Romanos: “conceivably the same person as the scribe of Harvard Syr. 31, which if I recall is in this distinctive script (Title: [sic] **ܕܒܢܐ ܕܝܘܢܝܩܝܘܨ ܕܩܝܘܢܝܘܨ ܕܩܝܘܢܝܘܨ**). This also has a marginal drawing f. 116<sup>b</sup>: seated virgin with unicorn (**ܕܐܝܢܐ**) approaching her, chased by ?dog. Glossed: **ܕܐܝܢܐ ܕܝܘܢܝܩܝܘܨ ܕܩܝܘܢܝܘܨ**. In several places **ܕܩܝܘܢܝܘܨ ܕܩܝܘܢܝܘܨ ܕܩܝܘܢܝܘܨ**, who could be the Bishop of Claudia consecrated by Ath(anasius) V (XXX.24). Also mentioned are the priest YN<sup>(Q)</sup>Y (?Ioanikios) and QSYM *aksenāyā*. R(omanos) spells his name: RWM’NWS”.

John was probably made bishop in 998; this MS. was finished in 1000. Its most striking characteristic is the experimental nature of the script: the closed, more cursive “*êṣṣrangēlô*” script with which it opens had been in use since the eighth century without a break<sup>65</sup>, but a sudden change occurs on fol. 84a<sup>66</sup>. Between a verb and its object, at the end of the third line from the bottom of the page, the scribe changes to an open archaic script of the kind referred to in Gregory’s *Chronicle* as “the script of *êṣṣrangiliyâ*”<sup>67</sup> (Plate 4), and his use of it is far less skilled and less even than his other style. Land was the first to suggest that this might be the kind of writing revived by Bishop John<sup>68</sup>; his suggestion is borne out by a paleographical study of MSS. and inscriptions from Ṭūr ‘Abdīn in the following period<sup>69</sup>. Another experimental aspect of Add. 12,139 (the whole conception of which is an innovation) seems to be the naive marginal Annunciation on fol. 57a: the text makes no room for the illustration, which was apparently added as an afterthought. Syriac book-illustration seems to have died in the eighth century and not to have revived until the eleventh<sup>70</sup>. It looks as if Add. 12, 139 is a pioneer.

This MS. was written for the church of Mor Barṣawmô at Melitene and it bears out the theory that Melitene was the true birth-place of the Syriac calligraphic revival. Why, then, should Gregory, a native of Melitene, have suppressed this fact and given all the credit to Bishop John of Ṭūr ‘Abdīn? The answer seems to be that he copied the report faithfully from a written

65 Cp. W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac MSS.* (Boston, 1946), Plates 51, 53, 63, 64, 66, 68, 71, 72, 74, 75; Plate 77 is an example of Romanos’ first hand from Add. 12,139. The history of this “closed *êṣṣrangēlô*” or “medial” script (cp. A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae* [Milan, 1861], vol. 2, fasc. 2, p. xviii) is partially investigated by Gwynn, *Apocalypse*, pp. cxii-cxiv.

66 Wright fails to notice this, and Land, though he illustrates both hands (*A.S.*, vol. 1, tab. XVIII, spec. 85-86), does not remark upon it; but Gwynn writes (*Apocalypse*, pp. cxii-cxiii): “Add. 12139 [...] is written in its earlier part in the modified estrangelo of our Ms., and resembles it in the rounded forms in question and in other minor details, — but suddenly, in the middle of a page, changes to the square forms and adheres to them for the rest; though the colophon testifies, and the uniformity of the handwriting in all else confirms, that one scribe wrote the whole”.

67 It seems doubtful that the Syrians themselves would at that date have referred to the “medial” script as *esrangēlo*, since there is evidence, admittedly from outside Ṭūr ‘Abdīn, that this style had *not* fallen into disuse before ca. 1000 (cp. n. 65).

68 Land, *A. S.*, vol. 1, p. 81: Land did not question Gregory’s statement that John was the originator of the revival.

69 See Palmer, *Monk and Mason*, *INSCRR.* A. 15, 17, B. 12, C. 14 and the Excursus on the Syriac letters of Ṭūr ‘Abdin.

70 Leroy, *Manuscripts*, p. 421 with Plate 150.3 knows the marginal illustration in Add. 12,139, but does not give it the significance it deserves, considering that he mentions no other MS. painting between Paris Syr. 341 (eighth century: Scher) and a Mossul MS. of 1013 (*Manuscripts*, pp. 219-24).

record at the Abbey of Qartmīn, a source which cannot be absolved of the charge of chauvinism.

Gregory had included in an earlier chapter of this part of his *Chronicle* a notice concerning Samuel, Simeon and Gabriel, the patron-saints of Qartmīn, which seems to be based on a text not widely circulated outside the Abbey at that date<sup>71</sup>. He also recalls at one point in his own person: "I once heard the aged bishop David of the Abbey of Qartmīn say, that when the bishops were taking Mor John the patriarch [1208-1220] around Ṭūr 'Abdīn, they went as far as to put on his vestments for him, at which he cried out in great distress, 'Woe is me, that you have come to treat me like a bear! [...]'"<sup>72</sup>. These passages indicate that Gregory had visited Qartmīn; but the evidence that his record concerning Bishop John is of local provenance comes from the text itself.

It is the fact that John is called "bishop of the Abbey of Qartmīn" that gives away the standpoint of the writer. Only at the Abbey would this style have been used, for to outsiders John was the bishop of Ṭūr 'Abdīn. The appellation "bishop of the Abbey of Qartmīn and of Ṭūr 'Abdīn" may have been in use unofficially from early times, but it is not explicitly attested until the eleventh century, when we find it applied unofficially to John himself<sup>73</sup>.

A record in the *Book of Life of Bēth Sbirinā and of the Abbey of Qartmīn* makes it clear that many of Emmanuel's codices perished in the violence of the twelfth century: by 1169 only 17 books were left from his bequest<sup>74</sup>. Clearly the record copied by Gregory was written before those troubled times, probably in the eleventh century. It may well have been included in the *Book of Life* which also contains a notice dated 1020, recording an

71 Gregory, *Chron. Eccl.*, I, cols. 119-21; Palmer, *Monk and Mason*, Prolegomena to the editio princeps of the *Qartmin Trilogy*: II. The Manuscripts; had the text been widely circulated we should expect evidence of independent MS. traditions, whereas the relatively late Add. 17,265 is the fountainhead of the whole surviving tradition, such as it is.

72 Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 631.

73 Elijah, "bishop of the monastery [of Qartmīn]", is mentioned in the *Life* of Theodotos of Amida on the occasion of Theodotos' visit to Qartmīn; at the end of the *Life* we learn that, when Theodotos died in 698, a certain Aḥō was bishop of Ṭūr 'Abdīn. These two bishops were certainly successors to the same see, but clearly, whereas the latter title was official, the bishop of Ṭūr 'Abdīn might be referred to unofficially as "bishop of the monastery" by virtue of his residence there. Dolabānī, *Qartmin*, p. 121, goes a step further in calling him "[bishop] of the Abbey and of Ṭūr 'Abdīn", and the double title is probably an anachronism. The earliest attestation is in the colophon of Sachau 304, of the eleventh century (Palmer, *Monk and Mason*, Excursus on the Syriac letters of Ṭūr 'Abdīn [contra E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Hss. der königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1899), No. 14, pp. 27-32]); and this, too, is an unofficial document.

74 Barsawm, *Tur Abdin*, p. 93; on the *Book of Life*, see Palmer, *Monk and Mason*, Introduction *ad fin.*

inspection of the library made by the “Bishop of the Abbey” (*i.e.* John) during the excellent librarianship of Solomon of Bēth Sbirinā<sup>75</sup>; the *Book of Life* has never been published in full, but the MS. at present kept at Qartmīn shows many *lacunae*, one of which may have contained Gregory’s notice.

#### Etymology and Distribution of the name Nihê/Hoyê

Nihê, the name of Bishop John’s painter-nephew, is possibly in itself an index of the “Melitene connection”. The history of the name is convoluted, but it rewards patient study. *Nihê* (from *hy*’) is a Syriac word meaning “he shall/will live”<sup>76</sup> (used also where we should say “bravo!”). Its use as a name may derive from the Arabic version of the name John, *Yaḥyā*, of which a homophone of slightly different orthography is *yaḥyā*, the Imperfect of the Arabic verb cognate to Syriac *hy*’<sup>77</sup>. Assemani, a native of the Lebanon, uses a latinized form of this name, *Jahias*, to represent the Syriac name *Ḥoyê*<sup>78</sup>. Now *Ḥoyê* is also a Syriac word and it means “he lives/is alive”. Texts from Ṭūr ‘Abdīn in the eleventh and twelfth centuries amply testify that *Nihê* and *Ḥoyê* were different versions of the same name<sup>79</sup>, the whole thing being an elaborate pun on the name John. From Syr. *Yūḥannon* to Ar. *Yaḥyā*, from Ar. *yaḥyā*, to Syr. *nihê*, from *nihê* at last to *ḥoyê*, by means of a witty turn which might be expressed in Latin as “non ‘vivat’, sed vivit”. In Barsawm’s version of the story of Bishop John, his nephews are listed as “Emmanuel, Peter and Ḥoyê”, the last being the same as Gregory’s Nihê<sup>80</sup>.

All the bearers of this name were associated with religious orders and (as the philological pun leads us to expect) with the scribal art. The earliest is a contemporary of Simeon of the Olives (d. 734): Mor Ḥoyê, a scribe in the monastery of Kfartebnô close to Ḥarrān<sup>81</sup>. After a long period in which the name is not attested, we find the epitaph of a priest called Ḥoyê, who died in Heshterek/Ēshtrakô in Ṭūr ‘Abdīn in 996/7<sup>82</sup>. Not long after this,

75 *Ibid.*, p. 92.

76 From the verb *hy*’. The orthography of the Imperfect should properly be *nh*’, but the spelling *n’h*’ is often found in W-Syrian MSS., perhaps because the correct form is easily confused with the Active Participle *hy*’: ܢܗܝ → ܢܗܝ.

77 The name is written with ‘*alif maqṣūra*, the verb-form with a true ‘*alif*’.

78 *B.O.*, vol. 2, p. 225; cp. Abbeoos and Lamy at Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 531 n. 1. The text of Vat. Sir. 166, P. 2, fol. 304a, has ܝܚܝܝܐ (= *Yaḥyā*), but Assemani writes *Ḥoyê*; his translation may have been affected by Vat. Sir. 166, P. 2 (cp. n. 83).

79 E.g. Gwynn, *Apocalypse*, p. 32 of the Syriac text, line 25: [i.e. ܢܗܝܝܐ, ܚܝܝܐ] ܢܗܝܝܐ ܚܝܝܐ ܢܗܝܝܐ ܚܝܝܐ.

80 Barsawm, *KBB*, p. 464, followed by Dolabani, *Qartmīn*, p. 170.

81 Dolabani, *Qartmīn*, p. 153; see summary by S.P. Brock in *OstSt* 28 (1979), p. 178.

82 Pognon, *Inscriptions*, No. 101.

it was given to or adopted by the future patriarchs Denis IV (1031-1042)<sup>83</sup> and Athanasius VI (1058-1063), as well as Bishop John's nephew. Dolabânî claims a Bishop John Nîhê of ʿTūr ʿAbdîn in the early eighth century, but his notice is contaminated by the colophon of the *Life* of Simeon of the Olives, where the date is corrupted<sup>84</sup>. The eighth-century bishop was called John, but little else is really known about him; Dolabânî has conflated him with the uncle of a twelfth-century bookbinder, who may well have borne the name Nîhê<sup>85</sup>. Baršawm lists “John Nîhê, son of Peter of Bêth Sbirînâ, sometimes called ʿHoyê, who died a martyr (11th-12th centuries)” as one of the bishops of ʿTūr ʿAbdîn<sup>86</sup>; and an undated notice in the afore-mentioned *Book of Life* commemorates “Mor John Nîhê, who is Bar Paṭriq, bishop of the Abbey”<sup>87</sup>. Since Gabriel, the twelfth-century bookbinder, tells us

83 By Michael, pp. 565 and 762, he is called ʿHoyê and Assemani has the same form. But Vat. Sir. 166, P. 2, fol. 290a, has **ܝܚܝܝܗ** as does MS. Dd. 3.8.1 of the Cambridge University Library; this is clearly an alternative orthography for **ܝܚܝܝܗ**, the reading of Br. Lib. MS. 7198 Rich in these two places. It is this which gave rise to Abbeloos and Lamy's “Heheh” (Gregory, *Chron. Eccl.*, I, cols. 431 and 531, with notes 5 and 1 respectively); however, the positioning of the vocal points favours the reading *yehyêh* YUDH + HETH + YUDH, not HETH + HETH), which must be the equivalent of the Arabic “Yaḥyâ”, the final HE representing *ʿalif maqṣūra* (as in عيسى = **ܝܫܝܥ**) and the short and long *rbošo* representing short and long *fatha* (‘e’ for ‘ä’). This interpretation of Denis’ name explains both the pointing of the older MSS. of Gregory and the equivalence with the name ʿHoyê.

84 Dolabani, *Qartmin*, p. 123: “Mor John Nîhê of ʿTūr ʿAbdîn (719-730): This Mor John was of the family of Bêth Paṭriq in Bêth Sbirînâ”. MS. 8.259 of the Church of the Forty Martyrs of Sebastê in Mardin, fol. 22b or p. 247 of the Syriac numbering (this MS. was used by Dolabani, *Qartmin*, pp. 157-158): “Pray for Rabban Gabriel, son of the brother of Mor John, bishop of the Abbey [sc. of Qartmîn], from the family of Bêth Paṭriq in Bêth Sbirînâ, who brought this story and the commemorative office and *hūsoyô* about Mor Simeon of the Olives [to the Abbey]; he copied them in ʿHarrân and brought them to the Abbey in the year 1 < . . . > 5 of the Greeks”; after this comes a note by a later copyist: “This Rabbân Gabriel and his brother Rabbân Elisha were very conscientious in the service of the Abbey. In their time they repaired 270 bound volumes in the Abbey besides much else”. A.G. 1005 was forty years before Simeon's death, so some figures must have fallen out here. Dolabani, *Qartmin*, p. 158, emended the date to A.D. 799, without however signalling the difficulty or justifying his emendation.

85 On the eighth-century John, see Palmer, *Monk and Mason*, ch. 5, sect. 3 *ad fin.*; *The Book of Life* has an entry dated A.G. 1480 (A.D. 1168/9) concerning a conscientious bookbinder called “Rabban Gabriel of Bêth Sbirînâ, son of the brother of Mor John, bishop of the Abbey [sc. of Qartmîn]”. This seems to be the author of the colophon quoted in n. 84.

86 Baršawm, *Tur Abdin*, p. 52. On the same page, using the *Book of Life*, Baršawm records another Bishop John “of Qartmîn and of ʿTūr ʿAbdîn”, who was the son of the brother of Rabban Emmanuel of Bêth Sbirînâ, the famous scribe; Emmanuel's brother was called Peter, and if this Peter called his son Nîhê/ʿHoyê, he would have been following a Syrian custom, by which a child is named after one of his uncles, for another of Emmanuel's brothers was Nîhê. I suggest therefore that these two Bishops John be identified.

87 On p. 3 of the copy now at Qartmîn (cp. n. 74), according to the notes taken at my request by Malfono Isa Gülten. I would suggest a further conflation, as in n. 86, explaining “Bar

that he comes from the house of Paṭriq in Bēth Sbīrīnâ and that his uncle John was bishop of the Abbey, we may safely conclude that Dolabânî has identified the latter, probably correctly, with John Niḥê Bar Paṭriq, but has been deceived by the corrupt date in Gabriel's note. Gabriel claims to have brought back from Ḥarrân copies of the *Life* and the commemorative service of Simeon of the Olives; no doubt Dolabânî thought this must have occurred not long after Simeon's death in 734, but there are other possible explanations of the delay<sup>88</sup>.

As this investigation has shown, the name Niḥê/Hoyê was perpetuated in the village and most probably in the family of the famous Bishop John. It is also found in other parts of Ṭūr ʿAbdīn in the tenth and twelfth centuries. In 1165 we read of an anchorite called Yaḥyâ/Hoyê who lived near the monastery of Mor Ḥananyô near Mardin<sup>89</sup>; on 1194 died Rabbân Simeon, son of Hoyê, of Mīdūn, who signed his name in MS. Syriaque 41 of the Bibliothèque Nationale<sup>90</sup>; before Simeon's death one of his nephews (as Gwynn conjectures) penned a note in the Crawford MS. Syr. 2, written at Šālah, in which he mentions among his Masters "Rabbân Mornîḥê [*i.e.* Mor Niḥê] or rather Hoyê"<sup>91</sup>. Outside Ṭūr ʿAbdīn it is not known, except once in Ḥarrân, in the eighth century, and in the area of Melitene, where the two patriarchal bearers of the name seem to have lived: Denis had been abbot of the monastery of Lazarus in the region of Gūbbūs<sup>92</sup>, while Athanasius was at the Abbey of the Conduit of Mor Aaron<sup>93</sup>.

#### Inconclusive result of the third investigation

The history of the name Niḥê/Hoyê can be resumed in the general statement that it was a literary variant on the name John, which is found first in a Ḥarrânite scriptorium with close connections in Ṭūr ʿAbdīn and later only in Ṭūr ʿAbdīn and (rarely) in the Melitene area. It was particularly well known in Bēth Sbīrīnâ.

Now, if the second "Athanasius of Ḥesnpaṭriq" was the future patriarch Hoyê, and if this was known to the scribe who wrote the first part of the marginal note in Add. 12,165, a native (apparently) of Bēth Sbīrīnâ, would it be too ingenious to suppose that he reasoned as follows:

Paṭriq" as a scribal error for "Bar Peṭros of Bēth Paṭriq", were it not that the two are named side by side in the *Book of Life*.

88 See Palmer, *Monk and Mason*, ch. 5, sect. 2.

89 Gregory, *Chron. Eccl.*, I, cols. 431 and 531.

90 H. Zotenberg, *Catalogue des mss. syriaques de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1874), p. 14; cp. Gwynn, *Apocalypse*, p. cxvii.

91 See n. 79.

92 Michael, pp. 565, 762; Honigmann, *Barsauma*, pp. 124-5.

93 See n. 12.

“a) The bishop Athanasius of Ḥesnpatrīq who commissioned Add. 12,165 was (contrary to the conclusion of the second investigation above) Athanasius Ḥoyê, the future patriarch;

b) Athanasius Ḥoyê was none other than Nîhê/Ḥoyê, the famous illuminator of MSS., nephew of Bishop John of Ṭūr ‘Abdīn;

c) John of Ṭūr ‘Abdīn is the unnamed paternal uncle of Athanasius of Ḥesnpatrīq referred to by the scribe of Add. 12,165”?

Certainly, the anonymous uncle was well known (if, perhaps, dead) in 1054; and if any scribe enjoyed privileged knowledge concerning the family of Bishop John some 300 years after his death, we might expect him to be a native of John’s village, Bêth Sbirînâ. Against the crucial identification of John’s nephew and the future patriarch, Ḥoyê, is the silence of our sources, including Gregory’s notice about John and his nephews. On the other hand, John’s attested connection with the Melitene area seems to be focused on the person of the patriarch Athanasius Şalḥoyô, a monk of the Abbey of the Conduit of Mor Aaron; and there are other indications that this Abbey was connected with Ṭūr ‘Abdīn, as we shall see in the fourth investigation. Nor is it difficult to explain why John’s nephew should have gone from Ṭūr ‘Abdīn to be a monk on the Melitene region: Melitene attracted settlers at that time and Nîhê needed teachers in the art of miniature painting who could not be found elsewhere in the lands known to the West-Syrians. But these considerations, tantalizing though they appear, leave us without tangible evidence of their truth.

#### 4. CONNECTIONS BETWEEN THE ABBEY OF THE CONDUIT AND ṬŪR ‘ABDĪN

##### Composition and influence of the *Life of Aaron of Serugh*

There is little to recommend the *Life* as an historical document, least of all the very exact chronology it gives for insignificant events of the late third and early fourth century<sup>94</sup>. One has to assume that a tradition concerning Aaron existed at the monastery he founded, but it probably preserved few actual facts beyond his name and place of origin<sup>95</sup> and the monastic foundation with which he was credited. Possibly the date and year of his death was preserved in a local calendar of liturgical commemorations. But as for the rest — his journeys to Jerusalem and to Constantinople (pp. 707-17, 725-46), the benefaction granted to his monastery by Constantine (pp. 737-8; cp. p. 746), his repeated encounters with the demon that he chases

<sup>94</sup> *Life of Aaron*, pp. 701-2 (introductory résumé).

<sup>95</sup> These would certainly have been enshrined in the liturgical cycle of the abbey.

around the whole theatre of the Near East (p. 701) — that is pure invention, owing much to the model offered by a highly-developed hagiographical genre. The writer is at pains to furnish circumstantial detail at every turn; where this is derived from his own knowledge of the geography of the Upper Euphrates region it can have a certain value for the historian, as this enquiry has shown<sup>96</sup>. But the verdict on it must be that it is essentially a fabrication, propounded in all probability at the Abbey of the Conduit to give it the credentials of great antiquity.

The Abbey of the Conduit produced its first recorded bishop in the 970s: “Timothy, metropolitan of Amida, from the Conduit of Mor Aaron” was the twenty-first of forty-eight bishops ordained by John VII (965-985)<sup>97</sup>. Before this time, as far as I can tell, nothing is heard of the Abbey of the Conduit. It is true that an entry in the *Lexicon* of Bar Bahlūl, who lived in the mid-tenth century, refers to the *Life of Aaron*; but that *Lexicon* contains several later interpolations, of which this could be one<sup>98</sup>. The obvious inference is that the Abbey emerged from obscurity as a result of the new prosperity of Syrian Orthodox in Melitene, Anzitene and Qlīsūrō following the Byzantine reconquest of the area<sup>99</sup>.

It is probable that the monks of the Conduit did not delay very long the production of the *Life of Aaron*, which must be regarded in a sense as the “charter” of their “second foundation”. The importance in the *Life* of the “Blessed Mountain” near Melitene on the right side of the Euphrates is limited to Aaron’s having dwelt there for a time before he crossed the Euphrates to found the Abbey of the Conduit; there is no mention of a monastery founded by him on the “Blessed Mountain”<sup>100</sup>. Yet there existed such a monastery in the late eleventh century, for it produced a bishop of

96 *Life of Aaron*, pp. 704 (monastery “of Treasures” near Serūg), 710 (church of St Andrew in Amida), 711 (monastery “of the Virgins” near Edessa), 711 and 703 (village of Kafrō Rabō near Serūg and *bēth šlūtō* to north of the village), 717 (“Blessed Mountain” near Melitene on west side of Euphrates not far from that — or possibly another — river), 721ff. (site of the monastery of the Conduit), 728, 730, 732, 733 (LRDYN, NQRWS on the way from Melitene to Constantinople before entry into Roman territory, Caesarea and Qōnyā [Iconium] on same route within Roman territory), 741-743 (Mt. Masoro west of Ṭaranda), 744-745 (Ēylūn, village between Melitene and Conduit monastery). Puzzling for the historian is the plausible mention of “Theodore, bishop of Amida”, who made Aaron a priest (p. 710, cp. 749); yet it may well be another invention.

97 Michael, p. 760 (XXIX.21).

98 See nn. 24, 25.

99 MS. Vat. Sir. 152 was drawn up at the Abbey of the Conduit in A.D. 980 (Hatch, *op. cit.* [n. 65], pl. 75; cp. N.P.S. Wiseman, *Horae Syriacae* [Rome 1828], p. 163).

100 *Life of Aaron*, pp. 717-21; Nau (1929-30), p. 207, reads into this passage a gathering of disciples and thus a monastic foundation which simply are not there. Gregory, *Chron. Eccl.*, I, col. 87, made the same mistake: “there lived at this time [*i.e.* in the fourth century] Mor Aaron of Serūg, who built two famous monasteries in the region of Melitene”.

Segestan late in the 1080s, himself named Aaron<sup>101</sup>. The *Life of Aaron* was therefore written before this time and perhaps helped to inspire the new foundation, which was probably a colony from the Abbey of the Conduit.

The mention in the *Life* of “Roman territory”, *Bēth Rūmoyē*, as distinct from Syria and from “Armenia” (pp. 723, 732), that is the Upper Tigris region, does not show that it was written after Melitene was lost by the Byzantines about 1085<sup>102</sup>. On the contrary, the author’s imagination must be given some credit for a plausible invention; if he wrote between 970 and 1080, as I have argued, and earlier rather than later, he knew that the Byzantine occupation of the region in which he lived was of recent date, and that before it, “for time out of mind”, the limit of Roman territory had lain to the west of Melitene. The simple-minded monk assumed that this was so in the fourth century, too.

The *Life* seems to have been a successful piece of propaganda. There is no evidence of the cult of Aaron in any liturgical calendar dated before the twelfth century<sup>103</sup>, but thereafter his commemoration becomes universal in the Syrian Orthodox church<sup>104</sup>. This must be due to the publication of the *Life*, because all the commemorations bear some relation to its account of the death of Aaron<sup>105</sup>. With typical particularity, it tells us that this occurred at the ninth hour on May 28, A.D. 337, Pentecost Sunday (p. 749). Most calendars commemorate Mor Aaron on the Monday after Pentecost<sup>106</sup>; but another tradition, represented by the Alepine menologies, prefers to keep May 28 for “the triumphant Mor Aaron of Serūg”<sup>107</sup>. The clearest echo of all is in the calendar compiled about 1300 by Rabbān Šlibō of Ḥāḥ: “May 28 : Death of Mor Aaron at the ninth hour on the day of Pentecost”<sup>108</sup>.

101 Michael, p. 765 (XXXIX.6 : between 1088 and 1090).

102 Tinnefeld, *art. cit.* (in n. 21), p. 439. The unpublished *Life* of Daniel of Glosh in MS. Syr. 235 (Paris) has a phrase which, by implication defines “the empire of Bēth Rūmoyē” as distinct from “Syria”: on fol. 164a the writer makes it clear that he considers the mountain of Glosh, S of Amida, to be in “Syria”, whereas on fol. 173b, Daniel’s son and disciple, Lazarus, is said to have spent two years in the West touring the **ܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ**. If the author was indeed Jacob of Serūg, as is stated on fol. 160b, then this is how Syrians thought even while they belonged to the Roman Empire. (For a summary of this *Life*, see F. Nau, *Revue de l’Orient Chrétien*, Ser. 2, vol. 5 [15] (1910), pp. 55ff.; I have begun to edit the text.) Cp. Honigmann, *Barsauma*, p. 14.

103 See Nau (1913), pp. 29-53.

104 Nau (1913), pp. 55, 78, 96, 100, 104, 110, 127; a MS. of 1166 has an Office for Mor Aaron (see n. 27).

105 By the thirteenth century Aaron was well established in the “pantheon” of Syriac holy men: *Chron. 1234*, vol. 1, p. 173, and Gregory, *Chron. Eccl.*, col. 87, mention him as one of the most famous men of the fourth and fifth centuries.

106 Nau (1913), p. 100; cp. *ibid.*, pp. 96, 104, 110 and 127.

107 Nau (1913), p. 78.

108 Peeters, *Martyrologe*, pp. 153 and 184 with n. 8 referring to the Alepine menology of 1547.

This calendar, which represents the liturgical usage of Ṭūr ʿAbdīn, especially of the Abbey of Qartmīn<sup>109</sup>, is unique in giving Aaron two other feasts: Oct. 22 (“St. Aaron”)<sup>110</sup> and Feb. 3 (“Mor Aaron the solitary”, with a marginal addition, “he of <the monastery of> Mor Aaron of the Conduit”)<sup>111</sup>. It is also the only Syrian Orthodox calendar that commemorates an Armenian saint of the same name, who died in A.D. 388/9 (Nov. 8)<sup>112</sup>. If, as the tenor of this paper suggests, the extraordinary cult of Aaron in the calendar of Qartmīn reflects a link between this abbey and that of the Conduit, the presence of the Armenian Aaron may be due to contacts with the Armenian foundation of that name on Müşer Dağı. To venture still further in conjecture, the reintroduction of illustrations to Syriac MSS. may be one of the fruits of this contact with the Armenian church; but to weigh this the judgement of the art-historians is required.

There are certain similarities between the *Life of Aaron* and the *Lives* of the three patron-saints of Qartmīn which might go beyond what can be attributed merely to the common genre<sup>113</sup>. If there was influence one way or the other, internal evidence favours the primacy of the *Qartmīn Trilogy*, which contains several nuggets of historical information and which had existed in some form at least since the early ninth century<sup>114</sup>. Yet the evidence of the MS. tradition suggests these *Lives* were never widely known outside Ṭūr ʿAbdīn<sup>115</sup>. This may be another indication that the Abbey of the Conduit, where the *Life of Aaron* was probably composed<sup>116</sup>, was on familiar terms with the monks of Qartmīn.

#### CONCLUSION

Narrative historians tell us of the Syrian settlements in the region of Melitene after its reconquest by the Byzantines in 934; from their accounts we know

109 *Ibid.*, p. 130.

110 *Ibid.*, pp. 140 and 166 with note 5.

111 *Ibid.*, pp. 147 (with *apparatus* n. 5) and 175, where n. 5 is to be corrected.

112 *Ibid.*, pp. 141 and 167.

113 Close verbal parallels to *Life of Aaron*, pp. 703<sup>6-7</sup>, 723<sup>5</sup>, 724<sup>7-8</sup>, 733<sup>9-10</sup>, 748<sup>7-8</sup> at *Qartmīn Trilogy* (ed. Palmer in *Monk and Mason*), VI.7, XXX.16-17, XXVIII.12-13, LXXIX.19-20, L.6-10.

114 See Palmer, *Monk and Mason*, Introduction 2b.

115 See n. 71.

116 The whole history of the abbey and the likely date of the *Life* make this probable, as does the close knowledge which the author displays of the site and buildings of the abbey; add the phrase on p. 723, which seems to bring us into the time and place of the writer: “No-one has seen any [demons] in the monastery of the saint and [no-one] shall see [any] until the end of it”.

that this resulted in the foundation of new monasteries, the creation of what Dagrón calls “satellite bishoprics”, and a reflowering of the scribal arts. But these phenomena appear disjointedly and without a hint of how, in detail, they developed. If anything, we are left with the impression that the Tagritans from northern Iraq were the prime movers among the settlers. Only the study of scattered scribal notices, of liturgical calendars and of interdependent hagiographical compositions has enabled us to piece together a more connected picture of one aspect of these events, or, to use another metaphor, to chart some of the undercurrents which helped to direct the surface flow.

The Abbey of the Conduit of Mor Aaron may have existed before the tenth century, but it had been of no importance. Events following the Byzantine re-conquest of Melitene and Anzitene brought its monks into the vanguard of church history. The expanding community may well have recruited monks in Ṭūr ʿAbdīn. Under the eye of Athanasius Ṣalḥoyô, the first patriarch produced by the Abbey of the Conduit and himself perhaps a native of Ṭūr ʿAbdīn, a calligraphic revival took place, owing something to the abundance of resources such as vellum and something to the influence, probably, of Armenian book-illustration. The experiment, begun in Melitene, was exported to Ṭūr ʿAbdīn by Bishop John (ca. 998-ca. 1035), who may well have been more adventurous than Ṣalḥoyô. At any rate, he has monopolized the credit for the revival through a notice supplied by his monastery, the Abbey of Qartmīn, to the chronicler Gregory. One of John’s gifted nephews, Nihê/Hoyê, may conceivably be that Hoyê who became successively a monk of the Conduit, bishop of Arsamosat, unofficial “bishop of Ḥesnpatriq” (a place named after the Byzantine fortress near his monastery), and patriarch. There is evidence that the connection between the two Abbeys was prolonged and close.

When Hoyê became patriarch he made a monk of the Conduit the first and last official bishop of Ḥesnpatriq; if he hoped thus to prolong the *de facto* episcopal status which he had conferred on his Abbey by his own (and his mysterious predecessor’s) residence there in retirement, he did not trust his successors in the patriarchate to preserve this privilege. Instead he made it permanent by a last act of typically Syrian monastic self-interest: he directed that he should be buried there, and so conferred upon it patriarchal status in perpetuity<sup>117</sup>.

117 But see n. 17.

## APPENDIX

After writing the above, I was able to make a brief visit to the area discussed in section 1; I append this account of the visit in the hope of encouraging and guiding a more thorough exploration, for which I had no time. From Malatya we hired a van from the village of Sinan or "Sinanlı", on the far side of the ancient 18-arched bridge (the so-called "Kırkgözlü Köprü") over the river Tokma or Tohma, which stands a few miles to north-east of Byzantine Melitene (Eski Malatya). Near Sinan we crossed the Euphrates on a ferry and so came to the village of Hassan Basri (perhaps a corruption of *Ḥesnpatriq* — although I continue to identify ancient *Ḥesnpatriq* with Kaleköy, a little further upstream on the same bank of the Euphrates). There we were shown the shrine of Sheykh Hassan, locally considered, from the name of the village, to have been a native of Basra in Iraq. At this point we realised that there had been a misunderstanding, due to Huntington's mistake, on which see note 36; the shrine we wanted to see is known as that of Abdul Vahap. It would have been better to cross the Euphrates with another ferry a little further upstream (anyone wishing to do this had better go soon, before the area is flooded by the second great Euphrates reservoir in Turkey). However, we were able to drive along to Kaleköy in about twenty minutes and, leaving the van where the road became too muddy, we followed a fork in the road, leaving Kaleköy on the left, and so came, after a few minutes of steep ascent, to the *ziyaret* of Abdul Vahap. The long turban-crowned tomb is in a small cave giving onto a ledge near the bottom of a cliff. Candle-wax, coloured rags tied to the window-grids, graffiti on the white wall closing the cave, sheep-bones, fireplaces, and a gibbet for ritual slaughter attest the frequency of Alawite pilgrimage to this shrine; I was told a legend concerning a large block of stone, bearing the imprint of a giant hand, which Abdul Vahap hurled across the Euphrates in the course of some prehistoric battle of the Heroes — and the stone can still be seen ... But there was nothing to support my idea that Abdul Vahap might be occupying the site of the Abbey of the Conduit, nor was there time to search the mountain for a suitable ruin. From the shrine we had a good view of the castle-rock at the foot of which Kaleköy clusters; it consists of a long ridge, sharply indented, just like a saw. I remembered that the Arabic name for it was *Qal'at al-Minšār*, "the castle of the saw". The ferryman on the Euphrates was a native of Kaleköy and he told me that there were ancient walls on the riverward side of the ridge. I omitted to ask him if his village another, non-Turkish name, which might have derived from *Êylün* or *Ḥesnpatriq*. There was not time to visit both the

castle and the ruined church on the summit of Abdul Vahap's mountain (as Müşer Dağı seems to be known today); our company voted to visit the church, which we found as described by Kuntelian, although he does not mention the vaulted buildings to the south of the church. Almost certainly there was a community in residence beside, perhaps also above, the church of St. Aaron on the summit; but this was not the monastery of Mor Aaron of the Conduit, which was in some sense *below* the mountain (see note 31).

## ABBREVIATIONS

- Assemani, *B.O.* = J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vols. 1-3i, ii (Rome, 1719-1728);  
 Bar Bahlul = *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, ed. R. Duval, 3 vols. (Paris, 1888-1901);  
 Barsawm, *KBB* = E. Baršawm, *ktobô d-bērûlê bdîrê* [i.e. History of Syriac Literature: a Syriac translation of *al-lu'lu' al-manjûr fî târiḳ al-'ulûm wa-l-âdâb as-suryâniya* (Aleppo, 1956<sup>2</sup>)] (Qamishly, 1958);  
 Barsawm, *Tur Abdin* = E. Baršawm, *maktbonûtô d-'al âtrô d-tûr'abdîn* [monograph concerning the region of Tûr 'Abdîn], Syriac edition (Juniyah, 1964);  
 Canard, *Saïf al-Daulah* = M. Canard, *Receuil de textes relatifs à Saïf al-Daulah* (Paris, 1934);  
*Chron. 1234* = *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, ed. J.-B. Chabot, 2 vols. (Paris, 1916-1920) [CSCO 81,82 = *Scriptores Syri* 36,37];  
 Dolabani, *Qartmîn* = H. [or P.Y., or Y.] Dolabânî [or Dolapönü], *maktabzabnê d-'ûmrô qaddîšô d-qartmîn* [History of Qartmîn Abbey] (Mardin, 1959);  
 Gregory, *Chron. Eccl.*, I, II = *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, ed. J.-B. Abbeloos and T.J. Lamy, 3 vols. paginated [and here referred to] as 2 vols. (Louvain, 1872-1877);  
 Gregory, *Chron. Syr.* = Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. J. Bedjan (Paris, 1890) [citing also, in square brackets: trans. E.A. Wallis Budge, *The Chronography of ... Barhebraeus*, vol. 1 (Oxford-London, 1932)];  
 Gwynn, *Apocalypse* = J. Gwynn [ed.], *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version Hitherto Unknown* (London, 1876 [Reprint: Amsterdam, 1981]);  
 Honigmann, *Barsauma* = E. Honigmann, *Le Couvent de Baršaumâ et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie* (Louvain, 1954) [CSCO 127 = *Subsidia* 7];  
 Huntington (1901) = E. Huntington, "Weitere Berichte und Forschungen in Armenien und Commagene", *Zeitschrift für Ethnologie* 33 (1901);  
 Huntington (1902) = E. Huntington, "Through the great cañon of the Euphrates river", *Journal of the Royal Geographical Society* xx (1902);  
 Kawerau, *Renaissance* = P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit* (Berlin, 1960<sup>2</sup>);  
 Land, *A.S.* = J.P.N. Land, *Anecdota Syriaca*, 4 vols. (Leiden, 1862-1875);  
 Leroy, *Manuscripts* = J. Leroy, *Les Manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient* (Paris, 1964);  
*Life of Aaron* = F. Nau [ed.], *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug etc.*, *PO*, vol. 5 (1910), fasc. 5;  
 Michael = *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, ed. J.-B. Chabot (Paris, 1899-1910);  
 Nau (1913) = F. Nau [ed.], "Un Martyrologe et douze ménologes syriaques", *PO*, vol. 10, fasc. 1 (1913);  
 Nau (1929-30) = F. Nau, "Sur Aaron de Saroug et ses deux monastères", *ROC* 27 (1929-30);  
 Palmer, *Monk and Mason* = A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier*, forthcoming in Cambridge Oriental Publications (since writing this article, I have been compelled to extract from the manuscript of *Monk and Mason* the philological apparatus: now the

inscriptions and the excursus on letter-forms will appear in *OC*; is not yet clear where the *Qartmin Trilogy* will appear).

Payne Smith, *Thesaurus* = R. Payne Smith [ed.], *Thesaurus Syriacus* (Oxford, 1879-1901);

Peeters, *Martyrologe* = P. Peeters (ed.), "Le Martyrologe de Rabban Sliba", *AnBoll* 27 (1908);

Pognon, *Inscriptions* = H. Pognon, *Les inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie, et de la région de Mossoul* (Paris, 1907);

Wright = W. Wright, *Catalogue of the Syriac MSS. in the British Museum* (London, 1870-1872).

The following principles govern the transcription of Syriac words: Consonants are transcribed without the aspiration of *b g d k p t*. The semivowel is not written. Vowels are shown with the western pronunciation, with *o* for *zqopô*; circumflex over a vowel indicates *ôlap* in Syriac; makron over a vowel indicates either *yûd* (*i, ê*) or *waw* (*û*).

MICHEL BREYDY

## Le *Adversus Eunomium IV-V* ou bien le *Péri Arkhon* de S. Basile?

En préparant l'édition de l'*Exposé de la foi de Jean Maron* selon un manuscrit que j'ai redécouvert au Liban, j'ai constaté plusieurs attestations de Pères de l'Église Byzantine pour lesquelles je devais nécessairement vérifier l'authenticité ou les variantes. Cela m'a amené à empiéter en quelque sorte sur le terrain des byzantinistes et des spécialistes de la patrologie grecque. A mon grand étonnement, je devais constater aussi que nos éminents patrologues s'ignoraient parfois mutuellement et négligent souvent de s'informer auprès de la littérature syriaque sur les vestiges qui pourraient décider de l'intégrité ou moins du *textus receptus* des Pères Grecs.

Dans le cas des Pères Cappadociens, Basile, Amphiloque et Grégoire de Nysse, il s'avère que les témoignages exclusifs apportés par Jean Maron invitent à repenser le problème de la transmission de certaines de leurs œuvres, en particulier la collection posthume de Basile qu'on pourrait appeler *Péri Arkhon* au lieu du titre courant «*Adversus Eunomium IV-V*», l'*Exposé* ou Profession de foi d'Amphiloque adressée à Seleucus et la Lettre de Grégoire de Nysse au moine Philippe. Je consacre cette première étude à l'œuvre de Basile contre Eunome, qui est si discutée de notre temps, espérant publier bientôt le résultat de mes recherches sur Amphiloque et Grégoire de Nysse.

Les vérifications que j'ai pu faire jusqu'à maintenant autour de l'Opuscule Maronite vont à l'encontre des positions adoptées couramment par les Orientalistes. La mise en valeur de deux fragments oubliés d'Amphiloque, du texte presque entier de la Lettre du Nyssin, et la donnée historique sur un *Péri Arkhon* de S. Basile permettra, je l'espère, de mieux apprécier le travail personnel de Jean Maron et l'ancienneté des sources auxquelles il avait puisé ses attestations.

L'*Exposé* de la foi de Jean Maron nous conserve deux fragments attribués à S. Basile. Le premier est répété deux fois (aux §§ 30 et 88) sous un titre qui n'a pas de correspondant dans le patrimoine connu du Basile grec : «du chapitre 80 de la Réfutation de Eunomius». Le second passage (au § 92) nous est présenté sous un titre tout à fait inconnu et étonnant à la fois :

ܠܘܘܝܢ ܠܘܠܐ = *Livre des débuts*, ce qu'il faudrait comprendre comme «Livre des Chapitres ébauchés».

Les deux fragments ne font pas partie de l'œuvre reconnue communément comme authentique de S. Basile contre Eunomius, qui est réduite aux deux premiers Livres du *textus receptus* dans la Patrologie de Migne (t. 29). Le second fragment se trouve cependant dans le *IV adversus Eunomium*<sup>1</sup>, et le titre qu'il y porte «*In illud Dominus creavit me, Prov. 8,22*» le conjoint à un sujet dont le développement avait été réellement annoncé dans le Livre II, sans avoir reçu nulle part ailleurs l'achèvement promis<sup>2</sup>. L'éditeur Garnier avait remarqué de son temps cette *insuffisance* sans parvenir à en expliquer la portée historique ni les raisons circonstanciées<sup>3</sup>.

a) *L'expression Péri Arkhon et ses équivalents en syriaque et en latin*

Le titre syriaque conservé par Jean Maron pour le second fragment nous ramène à la situation des «projets de chapitres» que suggère l'expression grecque «Περὶ Ἀρχῶν», employé pour toute œuvre sommaire ou ébauchée à grandes lignes. Il est vrai que ce titre n'a été attribué jusqu'ici qu'à une œuvre pareille d'Origène<sup>4</sup>.

En référant le passage de son § 92 au *Livre des Chapitres ébauchés de Basile*, Jean Maron nous témoigne d'une donnée qui pourrait décider d'un problème qui a mis bien en peine les spécialistes d'Origène, de Basile et de leur traducteur commun en langue latine : Rufinus.

L'œuvre originale d'Origène ne nous est connue qu'à travers la version de ce Rufin, suspecté d'ailleurs d'avoir manipulé l'original à sa guise. Rufin s'était occupé aussi de la traduction de plusieurs homélies de Basile et d'un Sermon de Incarnation qui figure simultanément sous le nom de Basile et d'Origène! Le même auteur nous avouait sa grande perplexité dans la traduction de l'expression grecque «Péri Arkhon». Cela est documenté dans les différentes copies manuscrites de sa version de l'œuvre d'Origène, comme dans sa préface propre, où il disait : «de Principiis vel de Principatibus dici potest», ou encore : «de Principiis, de principalibus, de Principatibus...»<sup>5</sup>.

1 Cf. PG t. 29 c. 704/C 7-11.

2 PG t. 29 c. 616/B2-617/A6.

3 PG t. 29, Prolegomena/Praefatio pp. CCXXXIX/D - CCXL/A.

4 La version de Rufin a été éditée plusieurs fois. Je me réfère à l'édition de Kœtschau. Je signale aussi l'édition de CROUZEL, *Origène*, celle de M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLEC, *Origène, Traité des Principes*, (Études Augustiniennes) Paris 1976, puis celle de H. GÖRGEMANN et H. KARPP, *Origenes' Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen, (Texte zur Forschung, 24) Darmstadt 1976.

5 Cf. KÖTSCHAU, *Origenes*, Introd. p. XIV et *Praefatio Rufini*, *ibid.* p. 5.

L'éditeur moderne du *Péri Arkhon* d'Origène, H. Crouzel, a constaté que depuis le IV<sup>e</sup> siècle le titre de cet ouvrage n'était plus bien compris, et il reconnaît que plusieurs ouvrages avaient porté ce même titre. En intitulant son livre ainsi, Origène se serait inséré dans un genre littéraire connu, que Crouzel appelle «un genre philosophique déterminé», qui reste ambigu entre «les principes de l'enseignement chrétien et les principes métaphysiques d'existence»<sup>6</sup>. On voit bien que Crouzel n'a pas pu se libérer pleinement des opinions formulées avant lui à ce propos.

Le titre indiqué par la tradition syriaque de Basile dont témoigne l'Opuscule de Jean Maron nous suggère une explication bien moins compliquée : celle d'une collection primitive de chapitres ébauchés par un auteur et non achevés, soit parce qu'il n'avait pas pu les rédiger définitivement avant sa mort, soit parce que l'œuvre dans son ensemble n'avait pas suffisamment mûri dans son esprit pour qu'elle soit présentée au grand public<sup>7</sup>. Dans les deux hypothèses rien n'empêche d'ajouter que ces chapitres ébauchés pouvaient aussi servir de base pour un exposé oral dans un cours scolaire ou pour l'enseignement d'une assemblée réduite de clercs ou de moines.

Les manuscrits latins qui portent en titre «De Principalibus» ne seraient donc point à dédaigner. En ce sens, B. Steidle, cherchant à fixer le vrai sens du *Péri Arkhon* d'Origène, aurait bien raison de parler d'un cours donné vers 217 A.D. par le maître-pédagogue d'Alexandrie<sup>8</sup>.

Dans l'ancienne littérature latine du Haut Moyen-Age nous rencontrons deux expressions typiques qui feraient le pendant à l'expression grecque en question : ce sont les *Capita selecta* et la *Summa dicendorum*, deux expressions qui équivalaient dans l'usage pratique de l'époque non à un résumé ni à des morceaux choisis, mais à un ensemble de réflexions et commentaires projetés sur un sujet débattu et non tranché définitivement<sup>9</sup>.

Dans le cas du *Péri Arkhon* d'Origène, les érudits contemporains admettent au fond que «l'ouvrage est constitué d'une suite de traités relative-

6 CROUZEL, *Origène*, I, Introd. p. 12-15.

7 Il convient de rappeler ici la remarque suivante de FEDWICK, *Chronology*, pp. 10-11, n. 57 : «The work (Contra Eunomius I-III) was dictated rather in a hurry before the Synod of Lampsacus met in the fall... Because of certain inconsistencies... Basil probably never revised the text, or perhaps we have only the unrevised copy preserved by Leontius the Sophist».

8 Cf. B. STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origenes* Περὶ Ἀρχῶν dans ZNW, 40 (1941), pp. 236-243.

9 Qu'on se rappelle d'un côté l'expression courante parmi les scolastiques «per summa capita», qui ne signifie pas évidemment la «somme des chapitres» d'un ouvrage, et d'un autre côté la «Summa dicendorum» sur l'Apocalypse attribuée à S. Jérôme puis identifiée comme «début» des commentaires de l'abbé Beatus de Libana (ca. 784). Cf. J. HAUSSLEITER, *Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse, Eine literar-geschichtliche Untersuchung*, dans *Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, p. 239-257.

ment autonomes», et soulignent plus ou moins tous que leur auteur revient parfois sur les mêmes sujets, mais qu'il ne les traite pas chaque fois de la même façon»<sup>10</sup>.

C'est tout comme dire qu'il s'agit d'une collection de plusieurs thèmes restés inachevés ou irresolus; car, «le tissu de l'ouvrage est beaucoup trop lâche pour nous présenter un système à proprement parler, d'où l'inutilité de lui chercher un plan définitif» (sic Crouzel), d'autant plus que nous manquons toujours de l'original grec, et que Rufin avait trop *embelli* sa version, en l'agrémentant de ses propres réflexions comme aussi de développements empruntés soit à d'autres ouvrages d'Origène, soit à des traités de S. Basile aussi. Ce dernier avait montré un intérêt enthousiaste pour Origène, en compilant sa *Philocalie*<sup>11</sup>. De son côté, Rufin s'était familiarisé avec les Œuvres de Basile comme avec celles, d'Origène; car, il avait traduit en latin cette *Philocalie*, et plusieurs sermons ou homélies de S. Basile<sup>12</sup>. Vers 398 A.D. Rufin avait déjà traduit en latin le *Péri Arkhon* d'Origène. Immédiatement après cette publication, S. Jérôme critiquait âprement Rufin en disant : «Duplex in ore meo utilitas fuit, dum et haereticus auctor (= Origène) proditur, et non verus interpret (= Rufin) arguitur». En particulier il lui reprochait : «Abstulit quae erant, dicens ab haereticis depravata, et addidit quae non erant, asserens ab eodem in locis aliis disputata»<sup>13</sup>.

On ne peut donc écarter *à priori* l'éventualité d'interférences, délibérées ou non, de la part de Rufin, mélangeant des pièces revenant à Basile avec d'autres de la plume d'Origène, surtout si l'on tient compte que les deux collections de «chapitres ébauchés» avaient pratiquement le même titre : *Péri Arkhon*!

Le passage cité par Jean Maron sous le titre inconnu jusqu'ici de «Livres des Chapitres», ou plus précisément «Livre des ἀρχαί»<sup>14</sup> nous prouve qu'il avait recouru à une source grecque antérieure à l'époque où cette œuvre de Basile avait été remplacée, en grec comme en syriaque, par le Livre (IV-V) contre Eunomius. La recension syriaque du ms. Oriental 8606 de la British

10 Cf. CROUZEL, *Origène*, p. 19.

11 Cf. J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1953.

12 Un bon nombre de ces sermons traduits par Rufin a été découvert par D. David Amand dans le ms. Paris Lat. 10.593, (parchemin, censé du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle). Cf. D. DAVID AMAND, *Une ancienne version latine des sermons de s. Basile*, dans *Revue Bénédictine* 62 (1947) p. 1-25; item : PG t. 31 c. 1723-1794. Aux sermons découverts par D. Amand il faudrait ajouter les cinq Lettres signalées par le Card. Mercati dans le ms. Laurenziano S. Marco 584 (du IX<sup>e</sup> siècle) et ses copies : Ottoboniano Lat. 70, Dresdense A 69 etc. Cf. MERCATI, *Ottoboniani*, p. 189.

13 Cf. *Apologiae adversus libros Rufini*, I,7; PL t. 23, c. 420/C.

14 En fait le mot syriaque ܐܪܚܝܐ est toujours employé pour rendre le grec ἀρχή dans les versions syriaques. Exemples : ܐܪܚܝܐܝܘܬܝܘܢ = ἀρχάγγελος; ܐܪܚܝܐܝܘܬܝܘܢ = ἀρχαία; ܐܪܚܝܐܝܘܬܝܘܢ = ἀρχιερεύς ...

Library, datée de l'année 723 (A.D.) devance tous les manuscrits grecs de plusieurs siècles et présente toutes les matières de cet ouvrage en un seul Livre, contrairement aux manuscrits grecs moins anciens qui les divisent en deux Livres (IV-V)<sup>15</sup>.

b) *L'original de la Réfutation d'Eunomius (= I-III) n'était qu'un seul Livre*

L'indication que Jean Maron mettait en tête au premier témoignage de S. Basile (§§ 30 et 88 : chapitre 80 de la Réfutation de Eunomius) nous dirige vers une œuvre qui à l'origine n'avait pas été rédigée en trois Livres. La réélaboration en trois Livres (I-III) est à mettre en relation avec la refonte des «Chapitres ébauchés» en une compilation disparate, où l'on relève aussi trois grandes sections, divisées plus tard en deux autres Livres (IV-V). Cette réélaboration, sûrement postérieure à l'auteur lui-même (†379), avait dû se faire à une époque où les Syriens avaient déjà traduite en leur langue l'œuvre entière de S. Basile, probablement alors que ce dernier était encore en vie<sup>16</sup>. La version du ms. Oriental 8606, quoique datée de 1034 des Grecs (= 723 A.D.) remonte cependant à une époque antérieure à l'année 528, date admise de la version syriaque du *Contra Grammaticum* de Sévère d'Antioche, car les coïncidence avec les attestations de Sévère démontrent qu'au moins son traducteur Paul de Callinice avait pu consulter le texte de cette version<sup>17</sup>. Les observations de B. Pruche suggèrent de leur côté que

15 Le ms. Or. 8606 de la Br. Library réunit dans ses 42 sections (ff. 54b-90a) les matières des Livres IV-V de l'*Adversus Eunomium* (PG 29, c. 671-768), omettant la *Lucubrationucula De Spiritu* (ib. c. 768-773). Moss et Opitz y ont lu la date de 1034 A.G. (= 723) mais la Hand-list de la Br. Library le date de 721 (= 1032 A.G.). Sur les sections du ms. Or. 8606, voir C. MOSS, *A Syriac patristic manuscript*, dans JThS, 30 (1929), p. 250; H.G. OPITZ, *Das Syrische Corpus Athanasianum*, dans ZNW, 33 (1934) p. 22; R.W. THOMSON, *An Eight Century Melkite Colophon from Edessa*, dans JThS, NS 13 (1962) p. 249-258. Les observations faites par Moss au sujet des sections 18-21 et 23-26 (which seem to be additions to the Greek original) ne sont pas exactes. Pour les quelques lignes qu'on y trouve ajoutées ou omises, voir HAYES, *Greek Manuscript*, p. 22, n. 100 et 101 et pp. 130-134 sur l'ensemble. Hayes, pp. 109-111 et 135-140 a remarqué aussi une autre version syriaque, apparentée au groupe *Beta* des mss. grecs, dans le ms. Addit. 17201 déjà utilisé par J. LEBON, *Didyme* p. 76 pour ses conclusions en faveur de Didyme. Les fragments cités dans les *Catena* de l'Addit. 12.155 n'ont pas été encore comparés pour vérifier à quelle version ils appartiennent. Cf. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Mss.* II, 921 sub 3; 928, sub 5; 930 sub 4 et 944 sub f. 149b. Pour la tradition manuscrite en grec voir HAYES, *Greek Manuscript*, p. 40-77. Le plus ancien ms. grec que l'on connaît de l'*Adversus Eunomium IV-V* ne va pas au delà du IX<sup>e</sup> siècle.

16 Cf. BARSOUM, *Histoire*, pp. 59-60, 209 et 241; J. GRIBOMONT, *Notes biographiques sur St. Basile*, dans *Anniversary Symposium, Basil of Caesarea*, Part I, p. 35 ss.

17 J. LEBON, *Didyme*, p. 72 n. 39, avait raison de conclure que le scribe de Or. 8606 copiait une version syriaque antérieure au VIII<sup>e</sup> siècle. En constatant maintenant la coïncidence entre

Sévère, écrivant vers 520 ne connaissait du *Contra Eunomium* qu'une recension divisée en deux Livres (Mimré-Orationes) le troisième n'étant mentionné nulle part chez Sévère<sup>18</sup>.

Avant de nous engager dans l'analyse comparative des passages figurant sous le nom de Basile et suspectés d'être plagés au *Péri Arkhon* d'Origène<sup>19</sup>, rappelons que parmi eux se trouve le premier fragment que citait Jean Maron (du chap. 80). Le texte de Basile lui avait été attribué jusqu'en 458, comme en témoigne son inclusion dans le florilège du pape Léon<sup>20</sup>, mais il y est incorporé dans un fragment latin, qui a été identifié dans la version du *Péri Arkhon* de Rufin. M. Richard, le spécialiste des Pères Grecs du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècles, a cru en déduire sans hésiter qu'il s'agissait d'un faux «opéré sur la traduction de Rufin»<sup>21</sup>. L'existence d'un *Péri Arkhon* de Basile lui-même permettrait d'expliquer les faits dans un sens inverse. Rufin qui avait traduit d'abord le *Sermo de Incarnatione Domini* d'une œuvre inachevée de Basile, a pu l'introduire ensuite dans la version du *Péri Arkhon* d'Origène pour le compléter à sa guise. En fait, la structure de ce dernier, selon la description attestée par S. Jérôme, n'exigeait pas le traitement du sujet de l'Incarnation<sup>22</sup>.

De cette façon, Rufin réussissait à écarter les idées d'Origène qui pouvaient déplaire aux lecteurs romains. La traduction spéciale que Jérôme fit vers 401 du *Péri Arkhon* d'Origène étant perdue, il nous est permis d'en retrouver un écho dans le reproche qu'il faisait à Rufin au sujet des idées plagées sur l'Incarnation, en lui écrivant : «Paucisque testimoniis de Filio Dei et Spiritu Sancto commutatis, quae sciebas displicitura Romanis, cetera usque ad finem integra dimisisti»<sup>23</sup>.

Il est vrai que nous nous trouvons tous sur un terrain remuant d'hypothèses. Cependant le témoignage inespéré d'un *Péri Arkhon* de Basile et d'un «chapitre 80» de l'*Adversus Eunomium*, justifierait la prise en considération d'un stade

Or. 8606, f. 67va (= PG t. 29 c. 704/C) et le passage cité dans le *Contra Grammaticum* de Sévère d'Antioche on devrait conclure que son traducteur syriaque avait consulté depuis 528 une copie de l'antigraphe du ms. Or. 8606. Voir *infra* § c).

18 Cf. PRUCHE, *Didyme*, p. 154 et HAYES, *Greek Manuscript*, p. 7 : (Severus) never quotes Book III.

19 Nommément d'un chapitre intitulé : De Incarnatione, Livre II, chapitre 6 du *Péri Arkhon* (KETSCHAU, *Origenes*, p. 139-147).

20 Cf. Lettre du pape S. Léon adressée le 17 août 458 à l'empereur Léon, ACO t. II, vol. 4, p. 125 et PL t. 54, c. 1185/C-1186/A. Pour son emplacement dans le *Sermo de Incarnatione*, voir KETSCHAU, *Origenes*, p. 141,5-15.

21 Cf. M. RICHARD, *Testimonia Sancti Basilii*, dans *Opera Minora*, II, Nr. 54, p. 796, n. 6. Richard avouait cependant ne point savoir dire «comment ce morceau a pu être rattaché au *Contra Eunomium* par les Grecs». Pour lui, le *Péri Arkhon* était une œuvre incontestable et exclusive d'Origène!

22 Cf. *Epist. 124 ad Avitum*, 5,7; PL t. 22 c. 1059-1064 : *Quid cavendum in libris* περὶ ἀρχῶν.

23 Cf. *Apologiae adversus libros Rufini*, I, 8; PL t. 23, c. 421/C-422/A.

primitif de son œuvre *Contre Eunomius*, qu'une ancienne version syriaque aurait sauvé. La dépendance partielle du texte grec édité du *Contra Eunomium* d'une version syriaque retraduite en grec, expliquerait aussi les différentes expressions étranges remarquées par les auteurs critiques, et qui ont empêché jusqu'ici de reconnaître à Basile le fond des Livres IV et V du *Contra Eunomium*<sup>24</sup>.

L'indécision de la tradition grecque postérieure se révèle dans l'intitulation imprécise que l'on donne à l'ensemble des «chapitres ébauchés» en question, à savoir *Livre de la réfutation d'Eunomius*. Cette imprécision est documentée dans la littérature syriaque tant chez Sévère d'Antioche, comme dans le ms. Or. 8606, et en grec dans les références que font les auteurs réputés du VI<sup>e</sup> siècle de ce même passage.

Leontius I n'y recourt point. Leontius II (PG 86, c. 1821/B 9-10 l'attribue avec Ephrem de Amid au «*Livre ad Eunomium*», l'un disant «Τοῦ αὐτοῦ» après une citation précédente intitulée «ἐκ τοῦ πρώτου πρὸς Εὐνόμιον»; l'autre écrivant simplement : «ἐν τῷ κατ' Εὐνομίῳ λόγῳ»<sup>25</sup>.

Tous les deux n'en reproduisaient cependant que la dernière phrase du passage cité par Jean Maron dans son § 30, c'est-à-dire les seuls mots considérés toujours propres à Basile dans le fragment suspecté être d'Origène.

La collection du ms. Sin. Syr. 10 attribuait la seule phrase de la conclusion à un «discours de la réfutation» non déterminé parmi les œuvres de Basile<sup>26</sup>. Dans son *Contra Grammaticum*, Sévère d'Antioche ne se réfère nullement à ce texte, alors qu'il discutera l'autre passage (§ 92 de Jean Maron) plusieurs fois et dans des recensions variées par des nuances littéraires que nous relèverons plus loin. Pour expliquer pourquoi Sévère n'ait point recouru au passage incriminé de Basile on peut signaler deux raisons principales : d'abord le fait qu'il ne connaissait que la recension refondue en deux *Orationes* et éliminant les derniers chapitres de l'original ; ensuite, il se peut que le Grammairien qu'il réfutait ne s'en était point valu dans ses thèses objectées.

Dans le contexte de la version de Rufin il est très important de souligner que le fragment attribué par Jean Maron à S. Basile se détache nettement du reste, et limite par là-même les termes d'une interpolation vraisemblable, entreprise par Rufin lui-même. Cette observation se trouve confirmée par le fait que Koetschau, malgré toute l'érudition étalée au long de son édition du *Péri Arkhon*, n'a pas réussi à identifier dans aucune œuvre d'Origène les phrases que Jean Maron attribuait effectivement à S. Basile<sup>27</sup>, et qui

24 Cf. J. GARNIER, *Praefatio*, PG t. 29, pp. CCXXXI-CCL.

25 Cf. PG t. 103, c. 1009/B.

26 Cf. BETTILOLO, *Opuscoli*, p. 28 (in f. 33r).

27 Cf. KÖTSCHAU, *Origenes*, p. 140,10-13.

figurent cependant entre deux phrases identifiées et se complétant l'une l'autre sans requérir nullement l'incise intercalée de Basile<sup>28</sup>. Je donne ci-après l'ensemble du fragment tel que référé par S. Léon et par Koetschau<sup>29</sup>, en mettant en face des mots correspondants à l'attestation de Jean Maron leur parallèle syriaque :

«Cum ergo quaedam in Christo ita videmus humana ut nihil a mortalium fragilitate distare videantur, quaedam ita divina quae<sup>[1]</sup> nulli alii nisi illi ineffabili naturae convenient deitatis, haeret humani intellectus angustia et tantae admirationis stupore perculsa<sup>[2]</sup>, quo declinet, quid teneat, quo se convertat, ignorat<sup>[3]</sup>, si hominem putet, . . . . . *ܘܒܫܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܘܢܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 devicto mortis regno . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 cum spoliis redeuntem a . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 mortuis cernit . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 Propter quod cum omni . . . . . [6] *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 metu et reverentia . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 contemplandum est, ut<sup>[4]</sup> . . . . . [7] *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 in uno eodemque . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 ita utriusque naturae . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*  
 veritas demonstretur,<sup>[5]</sup> . . . . . *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*

[1] Comme parallèle à «*ita videmus humana ut*», il serait plus correct de lire avec l'édition de la PG t. 74 c. 1173 : «*ita divina ut*».

[2] Corr. *perculso*, car l'ablatif qualifie *intellectus* plutôt que «angustia»! E. Schwartz a signalé ici une autre variante dans le codex Veronen. 69, qui dit «*perculsio*». Cf. *Der Codex Vat. Gr. 1431*, p. 78, in lin. 2/3.

[3] L'édition de Koetschau ajoute : *Si deum sentiat, mortalem videt*, et l'éd. PG t. 54, c. 1173 : *Si Deum putet, crucifixum contemplatur*.

[4] Ce «*ut*» s'accorde mal avec le «*ut neque aliquid*» qui va suivre, au cas où cette suite appartient réellement à la période originale. Un «*quomodo*» conforme à la version syriaque, (avec omission du «*ita*») conviendrait mieux ici et s'accorderait plus correctement avec le *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ* de Leontius II, et rectifierait le *ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ* d'Ephrem de Amid (voir infra n. 6-7).

[5] Le Sin. Syr. 10, f. 33r ne donne que cette dernière phrase, nuancée comme suit :  
*.ܘܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ : ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ ܕܡܘܬܘܗܐ*

[6] Hic incipit citatio Ephremi Amiden : *Διὸ μετὰ πάσης ἀγωνίας τε καὶ εὐλαβείας (Leont. om.) δεῖ συγορᾶν ὅπως ἂν (Leont. om.) ἐν τῷ ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ἑκατέρως φύσεως ἀποδειχθῆ ἡ ἀλήθεια.*

[7] Leontius II (PG 86 c. 1821/B 9-10) omit. praec. et incipit per ἐκ τούτου δεῖ ...

28 *Ibid.*, p. 141,5-8 et 15.  
 29 *Ibid.*, p. 141,5-15; cf. PL t. 54, c. 1173.

ut neque aliquid indignum  
 et indecens de divina illa  
 et ineffabili substantia sentiatur, neque rursum quae<sup>[8]</sup> gesta sunt, falsis  
 inclusa<sup>[9]</sup> imaginibus aestimentur».

[8] PL t. 74 c. 1173 add. : *humanitas*.

[9] PL cit. habet : *illusa*.

Traduction du fragment de Jean Maron : «§ 30 — De saint Basile évêque de Césarée, au chapitre 80 du traité de la Réfutation contre Eunomius : Si tu perçois *l'homme* qui fut vaincu par la puissance de la mort, remarque aussi que *le même* revint de la mort avec du butin. Il convient donc de considérer avec respect et crainte comment s'avère dans un seul la vérité des deux natures».

Pour que le fragment «Cum ergo» ne soit pas un faux commis par S. Léon, en l'employant sciemment dans son Florilège de 458, il faudrait admettre que tout le Sermon *de Incarnatione* auquel il l'avait puisé, devait circuler depuis longtemps sous le nom de Basile dans une version signée par Rufin (†410), et sans que ce dernier ait manifesté aucune protestation contre cette attribution. Si donc il y a un faux, il ne peut être attribué qu'à Rufin ; car, pour qu'un faux se propage en si peu de temps, dans le même milieu (romain) qui avait vu en 398 ce même Sermon attribué à Origène (selon l'hypothèse fondée sur son inclusion au Livre II, ch. 6 du *Péri Arkhon*), il faudrait admettre un revirement de la part de Rufin lui-même. Les attaques de Jérôme et de ceux qui avaient dénoncés Rufin auprès du pape Anastase sont un motif plus que suffisant pour cette retractation hative de sa part, puisqu'il se consacra aussi, au moins depuis 402 à la traduction de plusieurs autres ouvrages et homélies de S. Basile. Rufin aurait donc rendu à Basile tout le Sermon incriminé *De Incarnatione*, sans y apporter cependant la diversification nécessaire, et les Latins de Rome, ne connaissant en tout cas ni l'original d'Origène ni celui de Basile, auraient accepté cette restitution à Basile sans se soucier de ce qu'il y avait encore de passages origéniens ! En 458 le pape S. Léon pouvait donc tranquillement en extraire le passage «Cum ergo», comme le fera Innocent de Maronie, en 532, pour le fragment «Ut nascitur»<sup>30</sup>. Le retrouvement de la version latine du *Sermo de Incarnatione* par D. Amand, ayant Basile comme auteur et Rufin comme traducteur, ne permet pas de

30 Cf. INNOCENT DE MARONIE, *De his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam (in) Dominum Nostrum Jesum Christum dubitant confiteri*, ACO t. IV, vol. 2, p. 95 ; Item : KETSCHAU, *Origenes*, p. 142,12-143,6. Le «Ut nascitur» est cité plus tard dans les *Exempla Sanctorum Patrum*, voir *Corpus Christianorum*, Series Latina, 85, (1972) pp. 127-128.

conclure à un faux de la part des scribes romains dans la courte période de 410 à 458. Mais l'attribution totale du Sermon à Origène serait tout aussi hâtive que son inverse par rapport à Basile, et en présence d'un Sermon compilé adroitement de fragments divers, il convient de diversifier le jugement sur son attribution à un auteur déterminé. En tenant compte des passages qui ont pu se perdre à l'occasion du découpage de la Réfutation originale d'Eunomius en deux (puis en trois) Livres, on pourrait rendre à Basile ce qui lui revient, et limiter les passages des auteurs plagiés à la lumière des vestiges conservés en grec ou en syriaque. Dans le cas des deux Livres ajoutés à la Réfutation (IV et V) on peut facilement constater que les «Chapitres ébauchés» de Basile ont été submergés par une réélaboration grecque (et syriaque) et que la majorité des écrivains, monophysites ou non, n'étaient plus intéressés à l'original inachevé. Le témoignage de Jean Maron prouve que l'ancienne version syriaque tant de la *Réfutation* que des *Chapitres ébauchés* n'était pas entièrement perdue, malgré la façon dont l'une et les autres avaient été maltraités dans la polémique entre chalcédoniens, anti-chalcédoniens, sévériens, monophysites, jacobites et melkites. Le *Péri Arkhon* de S. Basile aurait donné seulement l'occasion de le confondre avec certaines pièces du *Péri Arkhon* d'Origène, mais la refonte de la Réfutation d'Eunome et celle du *Péri Arkhon* de Basile ne s'expliquent que par l'action d'un moine du V<sup>e</sup> siècle imbu de doctrine apollinariste.

### c) Un fragment de l'original du *Péri Arkhon* de Basile

Comme je le disais au début, le fragment du *Péri Arkhon* de Basile, cité au § 92 de Jean Maron, trouve son parallèle grec dans l'actuel liber *IV Contra Eunomium*<sup>31</sup> sous le titre «In illud Dominus creavit me». Il y a cependant assez de variantes, tant avec la tradition grecque représentée par l'édition de la PG, comme avec les citations données différemment par les deux Ps.-Léonce, Justinien et Sévère d'Antioche. Mettons-les en comparaison :

PG t. 29 c. 704/C 7-11

Variantes Ps. Léonces...[1]

1 Ἐν πᾶσι δὲ τούτοις

L II om.

2 οὐ δύο λέγομεν.

3 θεὸν ἰδίᾳ, καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ

L II : ἄνθρωπον εἰς γὰρ ἦν ἀλλὰ ...

4 ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν

5 τὴν ἐκάστου φύσιν

6 λογιζόμενοι.

L I : λογιζόμεθα

31 Cf. PG t. 29, c. 704/C-7-11.

- 7 Οὐδὲ γὰρ Πέτρος δύο L I om. 7-10. L II : ὁ Πέτρος  
 8 ἐνόησεν εἰπὼν J. om. 7-10  
 9 Χριστοῦ οὖν παθόντος  
 10 ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί.

## [1] Références :

- L I : Leontius I, Devreesse, Florilège n° 22 : Τοῦ αὐτοῦ ἐκ πρὸς Εὐνόμιον γ λόγου (III Contra Eunomium).  
 L II = Leontius II, c. 1821/A 8-12 : ἐκ τοῦ πρώτου πρὸς Εὐνόμιον XI ad Eunomium).  
 J = Justinien, Confessio fidei, PL t. 69 c. 239/D 1-7 N.B. PG 29, c. 704 : IV adversus Eunomium.

Traduction du fragment (§ 92) cité par Jean Maron (= JM) :

«De même St. Basile a dit dans le *Livre des Débuts/Chapitres* : Par toutes ces (paroles) nous ne disons pas *deux fils*, car il est un seul; mais par la pensée nous discourens de chaque nature à part. Pierre aussi chef des Apôtres a dit que le Messie a souffert pour nous dans la chair.»

Sévère d'Antioche s'est référé plusieurs fois à ce passage versé au dossier de la polémique par le Grammairien son adversaire, et il l'attribuait à la *Réfutation contre Eunomius*, sans indication d'un *Livre* déterminé. Malgré sa dépendance visible du *textus receptus* (PG t. 29 c. 704/C) j'y ai cependant observé beaucoup de variantes qui suggèrent le recours de Sévère à deux recensions grecques au moins, dont l'une coïncide avec l'édition de la PG, mais l'autre en diffère légèrement. L'étude de ces nuances ne rentre pas dans le but de mon travail; mais en comparant les recensions variées de Sévère avec celle du ms. Or. 8606 on peut se demander si le traducteur syriaque de Sévère avait recouru à une version déjà existante (= antigraphe de Or. 8606) ou bien si les coïncidences avec celle-ci sont purement un effet du hasard!

Je donne ci-après le texte entier de ce passage tel que référé dans le *Contra Grammaticum, Oratio III*, chap. 31. Les sigles qui accompagnent les variantes se réfèrent aux ouvrages suivants :

*Sev. I* = Contra Grammaticum, Oratio II, ch. 14, éd. CSCO, Syri 58, p. 123 (version, Syri 59, p. 96) = une seule phrase du passage.

*Sev. II* = Oratio III, ch. 7; Syri, 45, p. 112-113 (version, Syri 46, p. 78-79) = passage entier.

*Sev. III* = Oratio III, ch. 31, Syri 50, p. 117-118 (version, Syri 51, p. 85) = texte entier du passage.

*Sev. IV* = Oratio III, ch. 33, Syri 50, p. 138-139 (version, Syri 51, p. 100) = texte entier.

*Gr.* = texte grec receptus (selon PG).

*Or.* = texte syriaque du ms. Or. 8606, f. 67 va.





## CONCLUSIONS

Le *Péri Arkhon* de S. Basile est la clé de solution de la controverse autour des Livres IV-V *Adversus Eunomium*. Sous cette nouvelle perspective, l'état de la question et l'identité de l'auteur reçoivent une différenciation fondamentale.

L'œuvre originale de Basile *Adversus Eunomium* se présentait en deux volumes, dont l'un s'appelait «Réplique (ou Réfutation de) à Eunomius» et avait au moins 80 chapitres, tandis que l'autre était qualifié de «Péri Arkhon» parce qu'il ne contenait que des «chapitres ébauchés», prévus par Basile pour être intégrés au premier volume lors de sa revision.

La Réplique avait été rédigée en hâte à une date qui va de 364 à 370, en tout cas avant l'épiscopat de Basile. Les sections du *Péri Arkhon* devaient servir à parfaire les endroits de la Réplique qui ne satisfaisaient pas le nouvel évêque, car, après mûre réflexion, ils pouvaient prêter à équivoque. Ses charges pastorales ne lui permettant pas de se consacrer exclusivement à la revision intégrale de son ouvrage, Basile rédigeait ses propos et ses glosses au fur et à mesure que les circonstances le lui permettaient. Ces propos n'ont pu recevoir leur utilisation espérée durant la vie de Basile (+ 379) et furent désignés alors par la locution «Péri Arkhon», qui était courante pour ce genre littéraire. Avec la Réplique à Eunomius le Péri Arkhon a dû être traduit en syriaque peu de temps après la mort de Basile, sinon durant sa vie. Les vestiges de cette traduction syriaque devaient se conserver auprès des moines de S. Maron († ca. 410), et c'est là que Jean Maron († ca. 707) les aurait connus et exploités pour sa Profession de foi, fondée sur les témoignages patristiques et conciliaires.

Dans les autres milieux syriaques on disposait d'une autre version syriaque calquée sur la recension grecque élaborée avant 464 par un moine anonyme qui manifeste une profonde érudition apollinariste. Cette recension se révèle maintenant comme une compilation adroite, incluant à plusieurs endroits des fragments et même des traités empruntés à d'autres auteurs. Cela a amené d'un côté la division de la *Réplique* en deux puis en trois Livres, et de l'autre à l'augmentation du *Péri Arkhon* jusqu'à en faire un volume de 42 sections (= recension syriaque du ms. Or. 8606) puis à le diviser en deux Livres avec 34/35 sections/Chapitres (textus receptus dans PG t. 29, c. 671/A-768/B resp. 773/A).

Les auteurs qui de notre temps ont conclu à l'attribution totale des Livres IV et V à Didyme l'aveugle<sup>33</sup>, à Plotin<sup>34</sup>, ou bien à Apollinaire de

33 Bien avant LEBON, *Didyme* et HAYES, *Didymus*, F. Funk avait émis cette hypothèse dans son art. : *Die zwei Bücher der Schrift Basiliius des Grossen gegen Eunomius, Kirchengeschichtl.*

Laodicée<sup>35</sup>, ont constatés certainement des passages qui ne reviennent aucunement à l'œuvre originale de Basile. Mais ils pechent par excès dans leur conclusion finale, car l'évidence des emprunts constatés ne justifie pas l'exclusion de tout original provenant de la plume de Basile. L'aliénation totale des glosses du *Péri Arkhon* est tout aussi fautive que l'attribution globale des Livres IV et V à l'un ou l'autre des auteurs proposés. La situation littéraire des trois premiers Livres n'est pas à juger autrement.

En fait, s'il s'avère que certaines expressions de détail sont trop évidemment apollinaristes pour être plagiées par Basile en personne, les longs fragments et les chapitres hétérogènes dont l'inauthenticité est suffisamment constatée ne peuvent pas non plus avoir été copiés en gros par un Basile à court d'arguments. La logique impose de conclure à une compilation tardive, où la fusion et l'intercalation de chapitres basiliens avec des textes de Didyme (les syllogismes des trois premières sections, PG 29, c. 672-693) ou bien d'Apollinaire (sur l'Esprit, ib. c. 709-768) étaient une tâche aisée pour ces moines de la région située entre Cappadoce et Laodicée, imbus de doctrine apollinariste jusque vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Le monde gréco-byzantin ne semble pas avoir assez connu ni apprécié l'œuvre du Cappadocien durant sa vie, comme l'ont fait les moines du milieu syro-antiochien, si voisins de la province de Cappadoce.

Pour reconnaître les «chapitres ébauchés» du *Péri Arkhon* de Basile à l'intérieur de la recension actuelle des Livres IV-V contre Eunomius, il suffit en principe de remarquer les sections manquant de titres propres, et déterminées seulement par un εἰς τό se référant à un texte biblique se trouvant quelque part dans les chapitres de la Réplique (Livres I et II).

C'est ainsi que j'ai localisé le fragment du *Péri Arkhon* cité par Jean Maron (§ 92) dans le chap. 20 du Livre II (PG 29, c. 616/B) où un complément était clairement annoncé pour plus tard. Dans un travail remarquable de classification, W.M. Hayes était arrivé à constater une division tripartite des matières contenues dans les Livres IV-V de l'*Adversus Eunomium*<sup>36</sup>.

*Abhandlungen und Untersuchungen*, II, p. 291-329 (Paderborn, 1899) et III, p. 311-323 (Paderborn, 1907).

34 Cf. H. DENHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto*. PTS, III, Berlin, 1964.

35 Cf. JOH. DRÄSEKE, *Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios*, dans ZKG, 11 (1890) p. 22-61. Nouvellement, R.M. Hübner de Eichstätt a présenté une communication en ce sens à la IX<sup>e</sup> Conférence d'Études patristiques (Oxford, 1983): *Der Autor von Ps.-Basilius Adversus Eunomium IV/V — Apollinaris von Laodicea?*.

36 W.M. HAYES, *Greek Manuscript*, p. 4: «However, the text does show a kind of three-part division: Chapters 1-3, with their syllogisms; Chapters 4-18, each one with one or more exegeses, Chapters 19-35. Of the three divisions, only the middle one shows some kind of internal unity».

Cette division facilite énormément l'identification des pièces et sections étrangères au *Péri Arkhon* original de Basile, qui se trouve ainsi dans les limites de la deuxième partie (sections 4-18 = PG 29, c. 693-709), et cela même si Hayes ne pouvait pas prévoir alors cette conclusion.

Pour plus de précision, je remarque que cette première identification globale du *Péri Arkhon* ne garantit pas nécessairement la genuïté de chaque «chapitre ébauché» dans la recension grecque du *textus receptus*, car le compilateur tardif a pu se permettre de changer ou d'intercaler certaines expressions. C'est le cas de la variante que j'avais signalée en son lieu (θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ à la place de : deux fils!) et qui trahit à mon avis des reminiscences apollinaristes chez le compilateur. A l'aide de la tradition syriaque et des vérifications littéraires dans le patrimoine grec de Didyme, d'Apollinaire ou du Ps. Athanase on pourra arriver à débarasser l'original basilien de ses additions comme à fixer les limites des sections empruntées à ces auteurs.

Les érudits intéressés ne devraient pas cependant se laisser fourvoyer par le mirage de certains titres employés par J. Lebon dans sa traduction du *Contra Grammaticum* de Sévère d'Antioche, car ces titres ne reproduisent pas toujours l'original syriaque édité<sup>37</sup>. Ainsi, lorsque Lebon traduit l'expression ܩܪܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ par «Oratio syllogismorum»<sup>38</sup>, il n'a pas rendu le modèle syriaque (ad Litteram : destructio cogitationum) mais s'est inspiré d'un texte de la *Doctrina Patrum* (13,II et 16,II) : λόγος τῶν κατ' ἔννομίου συλλογισμῶν qu'il avait consulté lors de ses vérifications<sup>39</sup>.

Je constate la même licence dans la traduction qu'il faisait du titre suivant = ܩܪܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ = Oratio Antirrheticorum<sup>40</sup>. Ce n'est qu'une reproduction du titre grec dans le *textus receptus* (PG 29 c. 497/D) et qui est bien discuté. Ces titres lancés arbitrairement dans le monde savant devoient le lecteur de la bonne piste et portent l'érudition

37 Plusieurs déjà y ont achoppé, en construisant là-dessus des éléments pour la solution du problème historico-littéraire. Cf. PRUCHE, *Didyme*, p. 154; FEDWICK, *Translations*, p. 451-452; HAYES, *Greek Manuscript*, p. 8; 17 et 22. Je remarque, en plus, que le ms. Or. 8606 ne numère d'aucune façon les «syllogismes» du chap. III, comme le font le ms. grec 466 de Munich et l'Add. 17.201, contrairement à ce que Hayes (*op. cit.*, 25, n. 116 et 26, n. 118) semble affirmer pour les textes parallèles à PG 29, c. 688-693.

38 *Contra Grammaticum*, III, chap. 7, éd. Lebon, CSCO, Syri 46 (1929), p. 75; *ibid.* chap. 33, Syri 51, pp. 100 et 121. Avec la même liberté Lebon avait traduit en grec le titre syriaque du ms. Or. 8606, f. 54v, dans son art. *Didyme*, p. 72 : Λόγος τῶν συλλογισμῶν τοῦ ἁγίου Βασιλίου ...

39 Cf. HAYES, *Greek Manuscript* p. 13 où il signale ce titre chez Théodose d'Alexandrie d'après la même version libre de Lebon (ib. n. 61), puis il finit par croire fermement (pp. 17; 21 et 23) que le titre «Syllogismes» avait été réellement employé par Sévère d'Antioche : 'a title we have seen above repeatedly in Severus».

40 Cf. *Contra Grammaticum*, III, chap. 31, CSCO Syri 51, p. 90.

à faire des hypothèses qui retarderaient la solution du problème pour un demi-siècle au moins!

AVERTISSEMENT AU LECTEUR : Les articles annoncés en p. 69 ont paru déjà dans *Parole de l'Orient*, vol. XI (1983/84) 349-361 : *Deux fragments oubliés de la Profession de foi d'Amphiloque*, et vol. XII (1985) 239-251 : *La lettre de Grégoire de Nysse au moine Philippe*.

La présente étude a fait partie d'une communication présentée à la IX Conférence d'Études patristiques à Oxford, en septembre 1983. Pour les notes marginales j'emploie les abréviations et sigles qui suivent :

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. SCHWARTZ.

BARSOUM, *Histoire* = PATR. EPHREM I. BARSOUM, *Histoire des sciences et de littérature syriaques*, orig. arabe, 2 éd. Alep, 1956.

BETTIOLO, *Opuscoli* = PAOLO BETTIOLO, *Una raccolta di Opuscoli calcedonensi (Ms. Sinai Syr. 10)*, CSCO 403, Syri 178, Louvain 1979.

CROUZEL, *Origène* = H. CROUZEL ET MARCHIO SIMONETTI, *Origène, Traité des Principes*, Sources Chrétiennes 252/253, Paris 1978 et 268/269, Paris 1980.

DEVREESE, *Florilège* = R. DEVREESE, *Le florilège de Léonce de Byzance*, dans *Revue des Sciences Relig.* t. 10 (1930) 545-576.

FEDWICK, *Chronology* = PAUL J. FEDWICK, *A Chronology of Basil*, dans *Anniversary Symposium, Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, Part I, Totonto, 1981.

FEDWICK, *Translations* = IDEM : *The Translations of St. Basil before 1400, Anniversary Symposium*, Part II, Toronto 1981.

HAYES, *Greek Manuscript* = WALTER M. HAYES, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium, Books IV-V*, Leiden, 1972.

HAYES, *Didymus* = IDEM : *Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV-V*, dans *Studia Patristica*, vol. XVIII, Part III, Oxford, 1983, p. 1108-1114.

JThS = The Journal of Theological Studies.

KOETSCHAU, *Origenes*, P. KOETSCHAU, *Rufini Origenis de Principiis ... interpretatio, Origenes Werke*, t. V, GCS Leipzig, 1913, 22.

LEBON, *Didyme* = J. LEBON, *Le Pseudo-Basile est bien Didyme d'Alexandrie*, dans *Le Muséon*, 50 (1937) 61-83.

Leontius I = Leontius de Byzance : Leontius II = de Jérusalem.

MERCATI, *Ottoboniani* = GIOVANNI CARD. MERCATI, *Codici Latini Pico-Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena, Studi e Testi 75*, Vaticano 1938.

PRUCHE, *Didyme* = B. PRUCHE, *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?*, dans *Studia Patristica X* (1970), p. 151-155.

PTS = Patristische Texte und Studien, Berlin.

RICHARD, *Opera Minora* = MARCEL RICHARD, *Opera Minora*, Turnhout, vol. I (1976) et voll. II et III (1977). Collection de 84 articles choisis parmi les publications de M. Richard.

*Sin. Syr. 10* = BETTIOLO, *Opuscoli*, v.s.

ZKG = Zeitschr. f. Kirchengeschichte.

ZNW = Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft.

R. MACINA

## L'énigme des prophéties et oracles à portée «Macchabéenne» et leur application ἐκ προσώπου selon l'exégèse antiochienne

### INTRODUCTION

Longtemps négligée, puis bénéficiaire d'un nombre croissant d'études, au cours de ces dernières décennies, l'exégèse dite «antiochienne»<sup>1</sup> n'a pas encore fini de nous surprendre.

Parmi les nombreuses inconnues qui subsistent encore, à propos de la nature et des méthodes de ce courant d'interprétation, l'une des plus insolites est celle de son exégèse ἐκ προσώπου qui applique, non seulement des prophéties mais même des psaumes, à la personne des Macchabées et de leurs contemporains, ainsi qu'aux événements qui les concernent.

A notre connaissance, aucune étude spécifique n'y a été consacrée. La question, lorsqu'elle a été évoquée, comme nous le verrons plus loin, n'a pas reçu l'explication qu'elle méritait et — à vrai dire — n'a fait l'objet d'aucune tentative sérieuse visant à en saisir les motivations profondes et les origines.

Il est vrai que le temps n'est pas encore mûr pour les grandes synthèses en matière d'histoire de l'exégèse antiochienne. En outre, nous manquons encore cruellement de monographies détaillées exposant avec autorité et compétence les composants et les méthodes de ce courant important d'interprétation, des premiers siècles de l'Église.

Cependant, quelques éditions et traductions remarquables d'œuvres d'inspiration antiochienne ont vu le jour, depuis le début de ce siècle. Citons, parmi les plus importants de ces fleurons, les fragments des divers Commentaires scripturaires composés par des Antiochiens tels que Théodore de

1 Pour tout ce qui concerne la tradition exégétique antiochienne, ses origines, son esprit et ses techniques, ce n'est pas ici le lieu de citer les ouvrages et articles spécialisés. Ayant traité assez largement de l'exégèse nestorienne, courant issu de l'École d'Antioche, dans une précédente étude où abondent les références à ces travaux, je me permets d'y renvoyer : R. MACINA, *L'Homme à l'École de Dieu. D'Antioche à Nisibe : Profil Herméneutique, Théologique et Kérygmétique du Mouvement Scolaste Nestorien*, dans *POC*, T. XXXII, pp. 86-124; 263-301 (Jérusalem 1982); T. XXXIII (1983) pp. 39-103. Ci-après, cet article sera évoqué, sous l'abréviation : *Monographie programmatique, op. cit.*

Mopsueste<sup>2</sup> et Diodore de Tarse<sup>3</sup>, ainsi que tout ou partie d'œuvres exégétiques de la même veine émanant d'écrivains nestoriens tels que Théodore Bar Koni<sup>4</sup>, Išō'dad de Merv<sup>5</sup>, Cosmas Indicopleustès<sup>6</sup>, Išō Bar Nun<sup>7</sup>, etc.

Malheureusement, à l'exception de Théodore et de Cosmas et, dans une moindre mesure, de Diodore<sup>8</sup>, ces œuvres éditées et souvent traduites, n'ont pas encore trouvé leurs commentateurs modernes; ce qui explique que la question sur laquelle nous nous penchons aujourd'hui, bien que soulevée relativement récemment par un brillant chercheur<sup>9</sup>, n'ait pas davantage excité la curiosité des spécialistes.

Dans les pages qui suivent, on s'est efforcé de décrire succinctement la problématique liée à cette «exégèse macchabéenne» des Antiochiens, ainsi que les présupposés d'école qui la sous-tendent. A ce titre, on s'est attardé assez longuement sur la méthode rhétorique de ces interprètes et sur leurs conceptions exégétiques.

Notre étude se divise en trois parties principales: dans la première, intitulée: «Accomplissement 'macchabéen' des prophéties», nous citerons et examinerons les prophéties qui ont été considérées, par les Antiochiens,

2 Etant donné l'ampleur de la bibliographie, je me permets de renvoyer aux nombreuses références citées dans ma *Monographie programmatique*, dans *POC* T. XXXII (1982) pp. 102-104; liste à laquelle il convient d'ajouter un ouvrage, paru depuis la publication de mon article: *Théodore de Mopsueste, Fragments Syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148)*, édités et traduits par L. VAN ROMPAY dans *CSCO* vol. 435-436/Syr. 189-190, Louvain 1982.

3 Le seul ouvrage important de Diodore, actuellement publié, de façon critique, est son *Commentaire des Psaumes: Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I, Commentarii in Psalmos I-L*, édit. J.M. OLIVIER, dans *Corpus Christianorum, Series graeca*, 6, Leuven 1980.

4 *Theodorus Bar Koni, Liber Scholiorum*, 2 t. édit. A. SCHER, *CSCO* 55/69/Syr. 13,26, Paris 1910, 1912; trad. française: *Théodore Bar Koni, Livre des Scolies (recension de Séert) I; Mimré I-V*; trad. R. Hespel et R. Draguet (†), *CSCO* 431/Syr. 187, Louvain 1981; t. II id. *Mimré VI-XI. CSCO* 432/Syr. 188, Louvain 1982.

5 Pour Išōdad, voir: *Commentaire d'Išō'dad de Merv sur l'Ancien Testament*, éd. et trad. franç. C. Van den Eynde, I-VI dans *CSCO* 126, 176, 229, 303, 328, 433, 434/Syr. 67, 80, 96, 128, 146, 185, 186, Louvain 1950-1981. Ci-après: *Išōdad, Op. cit.* tome ...

6 Un seul ouvrage édité et traduit en français: *Cosmas Indicopleustès: Topographie Chrétienne*, I (1968); II (1970) W. Wolska-Conus: dans *Sources Chrétiennes* n°s 141 et 160, Paris.

7 *The Selected Questions of Isho Bar Nun on the Pentateuch*, éd. G. Clarke; Leiden 1962.

8 Cosmas a été étudié par W. WOLSKA, *Recherches sur la Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès, Théologie et Science au Sixième siècle*, dans la collect. *Bibliothèque Byzantine*, III, Paris 1962.

Pour Théodore, le grand nombre d'études m'oblige à renvoyer à nouveau à la bibliographie de ma *Monographie programmatique*, *POC*, T. XXXII (1982) (pp. 86-106) sous KIHN, GREER, PIROT, SCHWEITZER, DEVRESSE, DILTHEY, SCHAUBLIN, VOSTE, etc. Pour Diodore, voir *Monographie Programmatique, Op. cit.* bibliographie, sous MARIÉS et ci-après n. 60 et 69.

9 Il s'agit de C. SCHAUBLIN, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, ouvrage paru dans la collection *Theophania*, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 23, Köln-Bonn 1974. Il sera cité ci-après: *Untersuchungen, op. cit.*

comme étant «à visée macchabéenne» et nous proposerons, de cette manière d'agir, une première explication plausible, de nature théologique. Dans la seconde partie, intitulée : «Psaumes 'à visée macchabéenne'», nous citerons tous les 'titres' des psaumes composés par les Antiochiens à partir de modèles que nous décrirons, en nous attardant surtout sur la méthode rhétorico-grammaticale de cette école, mais également en mettant l'accent sur sa tendance 'historique' et anti-allégorique. Dans la troisième partie, intitulée : «La voie 'Flavienne' : simple piste ou solution de l'énigme?», nous proposerons notre tentative personnelle de solution dûment documentée.

\*  
\* \* \*

### I. ACCOMPLISSEMENT «MACCHABÉEN» DES PROPHÉTIES

Aucun des deux livres des Macchabées n'a fait l'objet d'un commentaire spécial, dans l'Eglise syriaque<sup>10</sup>. Ils ne sont cités nommément que quelques fois, dans le vaste commentaire d'Išo'dad de Merv. Pourtant, ce dernier les utilise sans cesse et en évoque les personnages et les péripéties. Mieux, l'époque macchabéenne et les événements qui s'y déroulèrent sont considérés par lui, comme ayant été prédits par les prophètes (surtout Daniel).

Nous allons tout d'abord évoquer, un à un, les principaux passages des prophètes que l'exégèse nestorienne considère comme s'appliquant aux Macchabées. Ce n'est qu'au terme de cette revue que nous essaierons d'en donner une interprétation globale.

Os. 8,10 : «*Et ils seront exempts, un peu de temps, du tribut des rois* et de leurs impôts. Il fait allusion à leur tranquillité de courte durée après le retour (de captivité), savoir, jusqu'au temps des Macchabées»...<sup>11</sup>

Is. 27,10-11 : «*Ensuite, il parle des (événements) du temps des Macchabées : 'Car la ville forte, isolée, sera dévastée. Les femmes qui viennent (lui donner de l'éclat) seront écrasées'*. Même les villes, dit-il, qui étaient soumises à Jérusalem seront évacuées avec elle, à cette époque, devant Antiochus»<sup>12</sup>.

Is. 65,20 : «*Et là, il n'y aura plus de nouveau-né (qui ne vive que quelques jours)*' (...) Les mots : '*A l'âge de cent ans il mourra (...)*', certains entendent cette (parole) du temps après le retour : cent années durant, leur prospérité

10 Pas plus d'ailleurs — autant que nous sachions — que chez les Pères de l'Eglise, ni que chez les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles.

11 *Išo'dad, op. cit.*, t. IV, p. 92.

12 *Ibid.*, p. 41.

a persisté et alors les rois macédoniens se sont levés contre eux; on le sait clairement par le Livre des Macchabées»<sup>13</sup>.

Za. 11,4 : «Et ensuite (le prophète) se met à parler des (événements) qui arriveront aux temps des Macchabées. '*Pais les brebis chétives*'. Le mot '*pais*', savoir : (le prophète) annonce que des brebis seront délivrées, loin des bergers justes, savoir, aux jours des Macchabées (...)»<sup>14</sup>.

Za 11,11 : «'*Et les faibles parmi les brebis*', savoir, les Macchabées» (...)»<sup>15</sup>

Za. 11,12 : «'*Et je leur dis*', savoir, aux Macchabées et aux autres vertueux ...»<sup>16</sup>

Za. 12,7ss. : «Les mots : '*Car la gloire de la Maison de David ne grandira pas, etc.*', savoir : la victoire des premiers ancêtres de la Maison de David ne surpassera pas la gloire que les Macchabées gagneront dans le temps (à venir). D'autres disent : 'Les Macchabées ne se glorifieront pas comme s'ils avaient vaincu par leur propre force, mais ils reconnaîtront que c'est Dieu qui est la cause de leur victoire'»<sup>17</sup>.

Za. 12,10 : «Les mots : '*Ils regarderont vers moi, (celui qu'ils ont transpercé) et ils se lamenteront sur lui*'. (...) Mar Ephrem et les autres docteurs expliquent (la parole) de Judas Macchabée, que les Romains ont transpercé et tué dans la bataille et, à son sujet, tout le peuple se désolait et se lamentait et souffrait et s'affligeait ...»<sup>18</sup>.

Za. 13,1 : «Les mots : '*Il y aura une source qui sera ouverte*'. (Le prophète) signale le changement en mieux qu'ils gagneront par Jonathan, frère de Judas Macchabée, qui se lèvera après lui, qui fera le guet et purifiera la ville et le temple de la souillure des idoles. Il nomme '*source*' le salut qui se fit par les mains de (Jonathan), de sorte qu'ils couraient vers elle pour étancher la soif (causée) par leurs afflictions»<sup>19</sup>.

Za. 14,2 : «'*Et la moitié de la ville partira en captivité, etc.*' Il parle de la troisième partie, dont il a dit qu'elle sera laissée dans le pays (13,8). De fait, le Livre des Macchabées raconte que, lorsqu'Antiochus eut quitté l'Égypte en vainqueur, il donna aux Juifs comme prétexte, qu'il ne venait pas pour se battre contre eux, mais pour offrir des sacrifices au Seigneur dans le temple : 'Pour la victoire qu'il m'a donnée'. Mais, dès qu'ils lui eurent ouvert et qu'il fut entré, il extermina quarante mille (hommes) et (en) emmena en captivité quarante mille (autres) (cf. 2 Mc. V, 11-14)»<sup>20</sup>.

13 *Ibid.*, p. 78.

14 *Ibid.*, p. 165.

15 *Ibid.*, p. 167.

16 *Ibid.*, p. 167.

17 *Ibid.*, p. 168.

18 *Ibid.*, p. 169.

19 *Ibid.*, p. 170.

20 *Ibid.*, p. 171.

Mal. 3,2 : «Les mots : *'Qui supportera le jour (où il viendra) ?* Il fait allusion aux malheurs qui viendront les surprendre, au temps des Macchabées. *'Car il est comme un feu qui purifiera* les Macchabées, etc ... »<sup>21</sup>

Mal. 3,16ss. : «*'Ceux qui craignent le Seigneur* : il désigne les Macchabées. Et encore les mots : *'J'aurai pitié d'eux, etc.* : des Macchabées, veut-il dire »<sup>22</sup>.

Dn. 1,34 : «*'Une pierre (fut taillée) sans l'aide de la main* : l'activité divine et la condamnation qui sortirent contre ces nations; et la victoire des Macchabées qui se répandit jusqu'aux extrémités de la création. C'est ce que (signifie) la (parole) : *'Elle remplit d'elle toute la terre* (v. 35). Mais la vérité de ces (paroles) est apparue chez Notre-Seigneur le Christ »<sup>23</sup>.

Dn. 7,13 : «Les mots : *'Comme un fils d'homme venait et s'avavançait jusqu'à (l'ancien des jours)'* (sont dits) manifestement des Macchabées, mais en vérité du Christ ... »<sup>24</sup>.

Dn. 7,18 : «*'Les saints du Très Haut* : Pour l'instant, il appelle (ainsi) les Macchabées ... »<sup>25</sup>.

Dn. 8,10ss. : «*'Les armées du ciel et les étoiles et les chefs des armées* : Il appelle (ainsi) Onias et Eléazar et ceux de la Maison des Macchabées ... »<sup>26</sup>.

Dn. 10,14 : «Les mots : *'(C'est) encore une vision pour la fin des jours*', savoir : la vision que je t'ai montrée maintenant est pour le terme des jours, en faisant allusion au temps des Macchabées ... »<sup>27</sup>.

Dn. 11,31ss. : «Les mots : *'Ils livreront l'abomination à la destruction*'. Il parle des Macchabées qui, (soutenus) par la force de Dieu, firent disparaître du temple toute l'abomination des Grecs ... »<sup>28</sup>.

Dn. 12,2 : «*'Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront*', savoir, (de ceux) qui sont couchés dans les malheurs et prostrés dans les afflictions, savoir, les Macchabées ... »<sup>29</sup>.

Dn. 12,3 : «*'Et ceux qui auront procuré la victoire à beaucoup*', ce sont les Macchabées qui, par leur vertu, furent pour le peuple la cause de la victoire ... »<sup>30</sup>.

Dn. 12,7 : «*'Mais, après que le décret aura été exécuté, alors les mains de tout le peuple saint seront sauvées*', savoir, les Macchabées »<sup>31</sup>.

21 *Ibid.*, p. 178.

22 *Ibid.*, p. 178.

23 *Isodad*, op. cit., t. V, fin p. 119 et début p. 120.

24 *Ibid.*, fin p. 130.

25 *Ibid.*, p. 131.

26 *Ibid.*, p. 133.

27 *Ibid.*, fin p. 140.

28 *Ibid.*, fin p. 147.

29 *Ibid.*, p. 151.

30 *Ibid.*, p. 151.

31 *Ibid.*, début p. 152.

Dn. 12,10 : «*(Beaucoup) seront élus et éprouvés*», savoir, les Macchabées ...»<sup>32</sup>.

On peut s'interroger sur les raisons de cette application systématique à la personne des Macchabées, à leurs contemporains et aux événements de leur époque, de prophéties à allure si eschatologique. Que cette application soit traditionnelle et vénérable est prouvé par le fait que, dans leur ensemble, les textes sont incontestablement inspirés de Théodore de Mopsueste, l'Interprète par excellence des Nestoriens; l'une de ces exégèses «macchabéennes» (sur Za. 12,10) remonte même à Ephrem, le célèbre docteur syrien (IV<sup>e</sup> siècle).

Il convient donc de rendre compte du phénomène, d'autant plus que 17 psaumes sont explicitement mis dans la bouche des Macchabées par une tradition nestorienne vénérable (voir le chapitre suivant).

Tout d'abord, il serait erroné de croire que les nestoriens considèrent toutes les prophéties eschatologiques comme accomplies, à l'époque des Macchabées. En effet, deux textes de Daniel (Dn. 1,34 et 7,13)<sup>33</sup> que la tradition chrétienne unanime applique au Christ, sont considérés, par cette exégèse, comme des prophéties «à double portée»; c'est-à-dire qu'elles ont été accomplies historiquement au temps des Macchabées, mais trouveront leur accomplissement «trans-historique», à l'époque messianique, lors du second avènement du Christ.

Le terreau probable de cette exégèse «macchabéenne» semble devoir être cherché dans le comput chrétien classique des 70 semaines d'années de Daniel (Dn. 9,24), qui, du retour de la Captivité de Babylone, mènent jusqu'à la mort du Christ. L'exégète nestorien Išō'dad analyse ce comput avec force détails et finesses, pour expliquer et justifier les anomalies auxquelles se heurte cet exercice difficile, face à la lettre des Ecritures. Son but est clair : les 70 semaines sont le temps de la fin, c'est-à-dire, pour lui, *la fin de l'histoire du Peuple Juif*. Il laisse entrevoir le fond de sa pensée, dans cette phrase sybilline, sur Dn. 9,24 : «Les mots : *'soixante dix semaines chômeront*», savoir, jusqu'à la destruction (faite) par les Romains. En effet, entre-temps, ils seront tourmentés parfois, cependant, ils ne seront pas abandonnés complètement»<sup>34</sup>. Tandis qu'au verset 26, l'exégète dévoile clairement sa pensée : «*Et après les soixante-deux semaines, l'oïnt sera mis à mort et il n'y aura plus de salut pour JERUSALEM*»<sup>35</sup>. On voit clairement que JERUSALEM, qui ne figure pas dans le texte, a été ajouté intentionnellement. Il se lance ensuite dans une polémique contre les Juifs qui continuaient d'oindre «illégalement» des prêtres<sup>36</sup>.

32 *Ibid.*, p. 152.

33 Cités, avec leur commentaires, ci-dessus, p. 90.

34 *Išō'dad, op. cit.*, fin p. 136.

35 *Ibid.*, p. 138.

36 *Ibid.*, p. 139.

Enfin, il comprend le verset de Dn. 9,26 : «*Et la ville sainte sera détruite avec le roi qui viendra*», comme signifiant la destruction de Jérusalem, POUR TOUJOURS, comme en témoigne son exégèse de la suite du texte : «*Et sa fin (viendra) par une inondation*’ et par un anéantissement comme par le déluge des générations de Noé. ‘*Et jusqu’à la consommation des choses décidées, elle chômera (sur la destruction)*’, savoir, jusqu’à la fin du monde»<sup>37</sup>. En clair, Jérusalem restera détruite jusqu’à la fin du monde. Ce qui implique et justifie, tout à la fois, le système de la «double portée messianique» des prophéties, tel que le professe cette exégèse subtile.

De la sorte, nous pouvons comprendre que, tant la lettre des Ecritures (ou, si l’on préfère, leur historicité), que leur portée messianique, sont respectées. Pour un exégète chrétien conséquent, l’histoire du Peuple Juif *ne peut absolument pas* continuer, après la venue du Christ. Ce sont donc les Macchabées qui, en se lançant avec zèle et piété dans une guerre sainte systématique, ont accompli *historiquement* les prophéties de Daniel, jusqu’à la venue du Christ qui scelle «le temps historique» du Peuple Juif, désormais sommé de reconnaître qu’est ouvert le temps de l’Eglise et d’y entrer, en reconnaissant le Christ Jésus.

On peut cependant se demander si l’explication théologique proposée ci-dessus est suffisante pour rendre compte d’un système aussi cohérent et sûr de lui. En outre, le fait qu’aucun exégète antiochien ou nestorien ne se croie jamais obligé de justifier une telle technique d’interprétation, semble bien être l’indice qu’elle n’était pas son seul apanage. Faut-il alors supposer un large consensus, sur ce point, parmi les Pères et écrivains ecclésiastiques des premiers siècles? La chose paraît peu probable. Il est vrai que notre connaissance de l’exégèse des Pères est encore peu développée, les études et éditions étant très en-deçà de l’immense masse des matériaux à exploiter, tant pour ce qui est édité que pour ce qui est encore manuscrit. L’étude des «chaînes», à cet égard, serait très instructive; malheureusement, elle n’en est encore qu’à son stade préliminaire.

Nous reviendrons, bien entendu, sur cette question difficile de l’origine de «l’exégèse macchabéenne» des Antiochiens, et nous proposerons même une piste que nous croyons nouvelle. Mais auparavant, il nous faut encore traiter de la méthodologie sous-jacente à cette interprétation, à savoir : la Rhétorique. Nous en examinerons quelques particularités qui ont un rapport direct avec le traitement «macchabéen» des prophéties, sur la base d’un tout autre matériau : les Psaumes. Et plus précisément, en passant en revue ceux d’entre eux dont les «titres», composés par leurs savants commentateurs, attribuent aux Macchabées les oracles qu’ils contiennent.

37 *Ibid.*, p. 139.

II. PSAUMES «À VISÉE MACCHABÉENNE»<sup>38</sup>

La coutume antiochienne, reprise par les Nestoriens, de composer des titres ou des résumés thématiques des différents psaumes, est un phénomène encore insuffisamment étudié. On trouvera, ci-après, une liste des psaumes réputés concerner les Macchabées ou leur époque. Elle sera suivie de quelques explications concernant cette coutume et son origine rhétorique.

## 1. Intitulés «macchabéens» suivant la tradition nestorienne

- Ps. 44 : «Supplication des Macchabées quand ils étaient opprimés par Antiochus»<sup>39</sup>.
- Ps. 47 : «Il prédit la victoire et le triomphe de la Maison des Macchabées dans la guerre»<sup>40</sup>.
- Ps. 55 : «Il est dit en la personne d'Onias qui se plaint à Dieu de la perfidie de ses proches à son égard et des méfaits qui étaient commis par son peuple à cause de leur fourberie»<sup>41</sup>.
- Ps. 56 : «Supplication des Macchabées qui demandent à Dieu d'échapper aux maux qui les environnent»<sup>42</sup>.
- Ps. 57 : «Chant de louange de la Maison des Macchabées et requête pour qu'ils soient sauvés définitivement de leurs ennemis»<sup>43</sup>.
- Ps. 58 : «Il prédit les tromperies et les ruses des nations qui usèrent d'astuce contre les Macchabées»<sup>44</sup>.
- Ps. 59 : «Il est dit en la personne des Macchabées en tant qu'ils demandent le salut»<sup>45</sup>.
- Ps. 60 : «Il prophétise touchant ceux de la Maison des Macchabées, en tant qu'ils demandent avec confiance miséricorde»<sup>46</sup>.
- Ps. 62 : «Il est dit en la personne des Macchabées, lorsqu'ils étaient contraints, par Antiochus, à sacrifier aux idoles»<sup>47</sup>.
- Ps. 69 : «Il raconte, en la personne des Macchabées, la gravité de leurs tribulations durant la guerre, et la perfidie, de la part de leurs proches, et qu'ils désirent la vengeance sur eux»<sup>48</sup>.

38 Il s'agit, comme on le verra plus loin, (n. 56), de titres nestoriens dérivés d'une tradition antiochienne.

39 *Išodad, op. cit.*, t. VI, p. 75.

40 *Ibid.*, p. 83.

41 *Ibid.*, p. 92. Le Psaume concerne Onias, contemporain des Macchabées.

42 *Ibid.*, p. 95.

43 *Ibid.*, p. 96.

44 *Ibid.*, p. 97.

45 *Ibid.*, p. 100.

46 *Ibid.*, p. 102.

47 *Ibid.*, p. 104.

48 *Ibid.*, p. 117.

- Ps. 74 : «Il prédit la gravité des tribulations des Macchabées, en tant qu'ils racontent les malheurs qui les environnent, et demandent à Dieu d'en être délivrés»<sup>49</sup>.
- Ps. 79 : «Il est dit en la personne des Macchabées, alors qu'ils exposent et racontent quels malheurs Antiochus et Démétrius firent subir aux fils de leur peuple, et qu'ils demandent à Dieu du secours»<sup>50</sup>.
- Ps. 80 : «Il prophétise touchant les Macchabées, en tant qu'ils supplient Dieu et demandent miséricorde»<sup>51</sup>.
- Ps. 83 : «Il est dit en la personne des Macchabées, après qu'ils furent sauvés d'Antiochus et que les peuples des alentours se réunirent contre eux, par envie, afin de les anéantir»<sup>52</sup>.
- Ps. 108 : «Chant de louange des Macchabées pour leur victoire»<sup>53</sup>.
- Ps. 109 : «Il raconte, touchant les Macchabées, quels maux graves ils supportèrent de la part d'étrangers, et lesquels de la part de leurs compatriotes, et ils supplient Dieu d'infliger le châtement à ceux qui les accablent»<sup>54</sup>.
- Ps. 143 : «Chant de louange des Macchabées, pour la victoire qu'ils ont remportée sur leurs ennemis, et ils demandent à Dieu le salut complet»<sup>55</sup>.

## 2. La coutume de rédiger des introductions et des titres pour les différents psaumes:

Tous les titres ci-avant évoqués<sup>56</sup> sont repris, par Išo'dad, de la tradition antiochienne et spécialement du Commentaire des Psaumes de Théodore de Mopsueste, en majeure partie perdu<sup>57</sup>.

Pour en comprendre la raison d'être, rien de tel que de lire ce qu'écrit, à leur propos, Išo'dad de Merv, dans l'Introduction à son Commentaire des Psaumes<sup>58</sup> :

49 *Ibid.*, p. 125.

50 *Ibid.*, p. 135.

51 *Ibid.*, p. 136.

52 *Ibid.*, p. 140.

53 *Ibid.*, p. 170.

54 *Ibid.*, p. 171.

55 *Ibid.*, p. 205.

56 Dans sa version française du Commentaire d'Išo'dad (*Išodad, op. cit.* t. VI), le R.P. C. VAN DEN EYNDE, les traduit, d'après l'édition critique qu'en a effectuée W. BLOEMENDAAL, *The Headings of the Psalms in the East Syrian Church*, Leyden 1960.

57 Toutefois, des fragments syriaques d'un Commentaire des Psaumes attribué à Théodore de Mopsueste, ont été publiés et traduits, en français, par L. VAN ROMPAY : *Théodore de Mopsueste, Fragments Syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148)*, dans *CSCO*, Vol. 435/Syr. T. 189 (texte), Louvain 1982 et 436/Syr. T. 190 (traduction), Louvain 1982.

58 *Išodad, op. cit.*, t. VI, pp. 11-12.

«Il faut savoir encore que tous les psaumes ont été écrits primitivement sans titre, mais dans la suite ils furent munis d'un titre par certaines (personnes), comme bon leur semblait. Or, leurs titres ne s'accordent pas avec leurs thèmes. Car voici, en tête du (psaume) vingt-sept, savoir, *Le Seigneur (est) ma lumière et mon salut*, est écrit le titre : *Psaume de David avant qu'il ne fut oint*. Mais comment (David) aurait-il mérité le Saint-Esprit avant son onction et (cela) pour écrire des psaumes destinés à l'instruction du monde habité tout entier? Et encore, en tête du psaume cinquante-et-un, est écrit le titre : *Psaume de David, quand Nathan entra chez lui, à propos de la femme d'Urie*. Mais si c'est par rapport à lui-même que David a dit ce psaume, quelle raison l'obligeait à se tourner (vers l'avenir) et à dire dans son discours : *Fais du bien à Sion, selon ton bon plaisir (et rebâti les murailles de Jérusalem)*? Car les murailles de Jérusalem n'étaient pas encore démolies, pour que David se soit servi de ces paroles en ce moment. De plus, il convient que chaque psaume ait un seul but et un seul thème; et un seul psaume ne peut pas être appliqué à deux ou trois personnes. De même, en tête du premier psaume est écrit le titre : *Il est dit de Joas qui avait été éduqué chez Yoyada le grand prêtre*, ce qui est une contradiction évidente; car un homme qui pilla le sanctuaire du Seigneur et envoya un présent à Hazaël, le roi impie d'Edom, et qui, comme l'atteste le Livre des Chroniques, suivit les idoles après la mort de Yoyada, et tua les fils de Yoyada, son sauveur et éducateur et conseiller, — comment le prophète le déclarerait-il bienheureux? Par conséquent, les titres du bienheureux Interprète doivent être admis et tenus pour vrais»<sup>59</sup>.

Signalons également que le Commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse, lui-même condisciple de Théodore de Mopsueste et l'une des «lumières» de l'école dite d'Antioche, comprend, lui aussi, des attributions macchabéennes<sup>60</sup>.

59 Il a paru utile de citer ici la note qu'a consacrée à ce sujet, le R.P. C. VAN DEN EYNDE, dans la version française du Commentaire des Psaumes d'Išo'dad (*Išodad, op. cit.*, t. VI, p. 12 et n. 12): «Théodore de Mopsueste n'a pas composé de vrais «titres», à la façon des titres de Mass. et de Sept. qu'il rejetait. Mais il introduit le commentaire de chaque psaume, par un exposé parfois long, où il fixe le thème du psaume, rappelle les circonstances historiques qu'il lui suppose, réfute, le cas échéant, les opinions adverses, etc. Or, à tout le moins dès le VI<sup>e</sup> siècle, les exégètes nestoriens ont extrait, de ces introductions, de vrais titres qui résument les thèmes assignés aux psaumes, par Théodore. A la différence des titres du psautier monophysite, les titres nestoriens se présentent, selon toute la tradition manuscrite orientale de la Pešitto, depuis l'an 600 jusqu'à nos jours, avec une teneur constante et sous une forme stable, au point qu'on a pu en donner, récemment, une édition critique (cfr. BLOEMENDAAL, *The Headings*). En outre, aux rares commentaires nestoriens des psaumes qui nous sont parvenus et qui citent les titres, ceux-ci semblent supposer les titres des mss bibliques, bien que, composés avec plus de liberté, ils s'en écartent partiellement quant à l'expression verbale, mais non en ce qui concerne la teneur. A comparer les titres nestoriens tant des mss bibliques que des commentaires, avec ce qui reste de l'ouvrage du Maître, on se rend compte qu'ils résument fidèlement, bien que sous une forme très concise, l'idée que ce dernier s'était faite de chaque psaume. On est donc porté à croire que, par «titres de l'interprète», Išo'dad entend les titres des psaumes, en vogue dans son Eglise. Il est vrai que le plus ancien ms. biblique de nous connu qui attribue expressément les titres à Théodore, date seulement du XIII<sup>e</sup> siècle (ms Add. 17219 du Brit. Mus.), mais a-t-il été le tout premier à faire cette attribution?»

60 La première partie de ce commentaire (Ps. 1 à 50) a été éditée par J.M. OLIVIER, sous le titre *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I ...*, dans *Corpus Christianorum Series*

Nous ne nous y attarderons pas ici, car il ne constitue apparemment pas la source des Commentaires d'Išo'dad.

La méthode qui consiste à distinguer, dans un texte scripturaire, l'attribution ou la destination des paroles qu'il contient ou les circonstances dans lesquelles elles ont été émises, est fort ancienne et débord largement le cadre des études scripturaires. Elle ressortit à la Rhétorique et spécialement à l'étude préalable des textes (*protheoria*)<sup>61</sup>.

Parmi les techniques fondamentales de l'explication des auteurs, chères aux Antiochiens, figuraient en bonne place l'*Hypothesis* (appelée aussi *aitia* en grec et *causa* en latin)<sup>62</sup> et l'*Ethopée*.

#### a) *L'Hypothesis*

Encore appelée «thème» en grec et que Cicéron nomme «proposition»<sup>63</sup>, c'était un exercice d'école, qui avait pour but principal de développer les facultés d'analyse et de jugement de l'élève orateur. Il consistait, d'après Quintilien, à discerner «les faits, les personnes, les circonstances de temps etc.»<sup>64</sup> On s'y préoccupe surtout «des faits et des personnes»<sup>65</sup>, plutôt que des questions stylistiques proprement dites. En fait, il s'agit de bien connaître son sujet, de savoir de quoi on parle. Dans les exercices d'école, nous dit Quintilien, «les faits en cause sont bien délimités et peu nombreux. On les expose avant la déclamation»<sup>66</sup>. C'est bien ce qui se faisait en explication de texte. Avant d'exposer, «ex cathedra», le texte d'un auteur, l'orateur en *résumait* le sujet et les circonstances, les buts et l'intention, en une sorte d'*Epitomé* qui était rapidement devenu un genre littéraire en soi<sup>67</sup>.

Fidèles à la science du temps : la Rhétorique, les Antiochiens (et les Nestoriens à leur suite) exposaient l'Écriture, suivant les canons de cette

Graeca 6, Leuven 1980. Nous devons à MARIÈS une étude préliminaire très approfondie de ce commentaire. Voir L. MARIÈS, *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933. L'auteur évoque la «destination macchabéenne» des psaumes, d'après Diodore, aux pp. 68, 82, 85, 86, 92, 94, 95. Voir aussi son Index, pp. 169-177.

61 Sur l'explication des auteurs (*Explanatio*), voir le court, mais excellent article de D. Van Berchem, «Poètes et grammairiens — Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs», dans *Museum Helveticum*, 9, 1952, pp. 79-87.

62 Quintilien, *Institution Oratoire*, III, 5, 7.

63 Quintilien, *op. cit.*, IV, 2, 28; VI, 4, 8; VII, 1, 4.

64 *Op. cit.*, III, 5, 7.

65 *Op. cit.*, *ibid.*

66 *Op. cit.*, VII, 4.

67 Voir, à ce sujet, l'article ancien, mais toujours fondamental de RADDAK, *Hypothesesis*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft* IX, 1 col. 414-424. Cette étude traite surtout des 'hypothèses' ou 'thèmes' des œuvres épiques, tragiques et poétiques grecques anciennes. Voir aussi C. SCHAUBLIN, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974, pp. 92ss.

science, comme en font foi leurs œuvres exégétiques. Certains d'entre eux ont même composé de fort copieuses «hypothèses» (au sens expliqué ci-dessus), sur des sujets proprement religieux<sup>68</sup>.

Les «hypothèses» des Psaumes dont nous parlons n'ont — bien entendu — rien à voir avec de tels traités. Ce sont de courtes introductions, généralement placées en tête des psaumes. Plus rarement, on trouve, dans le corps du psaume, un rappel, en quelques mots, de «l'hypothèse» du texte, c'est-à-dire ce qui a donné lieu à sa rédaction (buts, motifs, destinataires, sujets en cause, personnes évoquées, lieux, etc.). Il est à noter que ces explications préalables ne sont pas toujours intitulées expressément «hypothèses», mais la structure et le caractère de ce genre littéraire sont facilement reconnaissables.

La meilleure illustration de la nature et de l'utilité de cette méthode, en ce qui concerne les psaumes, est fournie par les paroles suivantes de Diodore de Tarse, dans la Préface à son Commentaire des Psaumes. Je les cite, d'après la nouvelle traduction de Mariès<sup>69</sup> :

«J'ai donc jugé convenable de faire, de cette Ecriture dont nous avons tant besoin, je veux dire du Livre des Psaumes, une exposition succincte, telle que je l'ai moi-même reçue, de marquer les THEMES QUI CONVIENNENT A CHAQUE PSAUME EN PARTICULIER et d'en donner une explication littérale. Les frères, au temps du chœur, ne seront pas ainsi exposés à se laisser entraîner par le chant alterné et, du fait de ne pas les avoir présentes à l'esprit (cette ὑπόθεσις et cette ἐρμηνεία : αὐτά), à occuper ailleurs leur pensée en des sujets étrangers; mais se rendant compte de la suite des paroles, ils chanteront avec intelligence, comme il est écrit (Ps. 46,8), c'est-à-dire du fond même de leur cœur et non pas seulement (avec des sentiments) de surface et du bout des lèvres».

b) *Λ' ἔκ προσώπου* comme «Ethopée» :

Originellement, l'éthopée est «l'imitation du caractère d'autres personnes»<sup>70</sup>.

68 Ils sont improprement appelés 'Causes'. L'une des plus célèbres est la «Cause de la Fondation des Ecoles», composée par un docteur nestorien du nom de Barhadbešaba et qu'a éditée, en son temps, Mgr. A. Scher dans *PO*, IV, 4, Paris, 1908. On possède encore d'autres traités en forme 'd'hypothèses', très étendus. Pour ne parler que des textes édités : six sont dus à CYRUS D'ÉDESSE. Ils ont été publiés sous le titre : *Six explanations of the liturgical feasts by Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the mid sixth century*, éd. et trad. angl. W. F. Macomber dans *CSCO* 355, 356/Syr. 155, 156, Louvain 1974. Voir encore le *Traité d'Isaï le Docteur sur les Martyrs*; la *Cause du Vendredi d'Or* et la *Cause des Rogations*; trois traités édités et traduits en français, par Mgr. A. Scher, dans *PO*, VII, pp. 1-82, etc.

69 Ce dernier les avait antérieurement traduites, d'une manière qu'il estima plus tard inexacte, dans *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes ...*, dans *RSR*, 9 (1919) p. 83. Il en donne une version améliorée que nous citons ici, d'après *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris 1933, p. 152. On lira également, avec intérêt, ce qu'écrit le même MARIÈS sur *L'Hypothèse*, dans *Etudes préliminaires, op. cit.*, pp. 59ss. Enfin, le dernier mot sur la question, chez les Antiochiens et, plus spécialement, à propos de Théodore de Mopsueste, a été exposé, avec compétence, dans l'excellent ouvrage de C. SCHAUBLIN, *Untersuchungen, op. cit.*, pp. 84ss.

70 Quintilien, *Institution Oratoire*, IX, 2, 58 : «Imitatio morum alienorum, quae ἠθοποιία vel ut alii malunt, μίμησις dicitur ...».

C'est une technique de l'art oratoire. Il paraîtra peut-être difficile d'admettre que, lorsqu'un Antiochien écrit : «Ce psaume est dit en la personne des Macchabées», on a affaire à une éthopée. On serait tenté, en effet, de parler de prosopopée. Pourtant, il n'en est pas question, puisque cette dernière figure consiste à prêter la parole, ou le sentiment, à des choses inanimées. Par contre, l'éthopée consiste bien à faire s'exprimer des personnages non présents, voire imaginaires, en imitant leur caractère, ou en leur prêtant des sentiments ou des caractéristiques, voire en leur attribuant des aventures et en décrivant des situations fictives où ils se seraient trouvés.

C'est l'historien de l'exégèse antiochienne, C. Schaublin qui, dans son remarquable ouvrage déjà évoqué<sup>71</sup>, soutient la thèse selon laquelle il faut considérer comme une éthopée cette façon de «faire parler les psaumes, en la personne des gens qui étaient témoins d'évènements vus en vision par David ou qui étaient atteints par ces prédictions»<sup>72</sup>. Pour Schaublin, «le prophète s'était mis à la place des Juifs à Babylone et des Macchabées. Il s'était lamenté et avait jubilé, comme ceux-là jubileraient et se lamenteraient, en leur temps»<sup>73</sup>.

Schaublin poursuit son raisonnement, en nous expliquant que, grâce à ce procédé rhétorique efficace, l'exégète est dispensé de faire violence au texte en tentant d'en changer la teneur (par l'allégorie entre autres); en effet, il peut rapporter le texte directement à la situation, à la lumière de laquelle le psaume doit être expliqué. Selon Schaublin, nous avons devant nous des prophéties, mais la forme (sur le plan du langage) ne diffère pas de celle d'une œuvre poétique quelconque qui aurait été écrite à l'occasion d'un évènement historique. De la même manière, l'exégèse d'un tel texte ne doit pas différer de celle d'une œuvre non prophétique<sup>74</sup>.

71 *Untersuchungen ... op. cit.* (Voir ci-dessus n. 67 et 69).

72 *Untersuchungen ... op. cit.*, p. 85. Dans sa n. 7, *ibid.*, l'auteur précise que ἐκ προσώπου «est une expression courante dans la littérature des scolies. Elle sert à exprimer que certains mots ne sont pas dits par l'auteur, de son propre chef, mais en fonction des circonstances dans lesquelles se trouve la personne qui parle». En d'autres termes, en mettant telles paroles dans la bouche de son héros, ce n'est pas son opinion, ni son idée, qu'il donne, mais il se met à la place de son personnage et le fait parler tel qu'il est normal qu'il s'exprime, en fonction de sa nature propre, de son milieu, des circonstances dans lesquelles il se trouve, etc. On a un bon exemple de cet usage, utilisé pour justifier Dieu et sauver l'incohérence apparente des versets bibliques : «*Je me repens d'avoir établi roi (Shaül)*» (1 S. 15,11) et «*Le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme*» (Gn. 6,6). Iso'dad de Merv, déjà cité, dans son Commentaire du premier Livre de Samuel (*Isodad, op. cit.*, T. III, p. 66) explique ainsi : «(L'Écriture) a fait usage de l'image de la repentance (chez Dieu) EN SE CONFORMANT AU TEMPS ET A LA PERSONNE (des contemporains de l'évènement), pour qu'on ne crût pas que (Dieu) aime les actions odieuses ou qu'il ne se soucie pas de son œuvre et qu'il s'est comme excusé, par cette (parole), pour ce qui allait arriver, savoir, là-bas le déluge, ici, le rejet de Shaül».

73 *Untersuchungen ... op. cit.*, p. 86.

74 *Ibid.*, p. 86.

Schaublin fait remarquer que, pour les Antiochiens, «le prophète, à l'aide du *pneuma* divin, embrasse aussi bien le passé que le présent et le futur, comme il ressort des éthopées qui, dans les commentaires bibliques de cette école, concernent tant des personnages historiques, que d'autres qui ne viendront à l'existence, que dans des générations futures»<sup>75</sup>.

Constatant, à juste titre, que l'on trouve, dans la littérature épique grecque, des procédés et des conceptions analogues<sup>76</sup>, il estime que cette explication, par l'éthopée, est, pour l'exégète antiochien, une échappatoire technique qui prouve la dépendance presque servile de cette exégèse, par rapport à la rhétorique, science toute-puissante du temps; voici d'ailleurs à peu près en quels termes il résume la problématique<sup>77</sup> :

«Le procédé de Théodore paraît, à première vue, un peu spécieux (*wenig geistvoll*), mais on le jugera avec plus de clémence si l'on se représente bien le dilemme dans lequel se trouvait l'exégète antiochien. D'une part, il s'efforçait de lire la Bible, autant que possible sans préjugé, et de parvenir à une explication, de nature à satisfaire sa pensée rationnelle et à s'accorder avec une conception scientifique. D'autre part, il ne renonçait pas à la prétention selon laquelle les écrits bibliques sont inspirés de Dieu et qu'ils recèlent infiniment plus de choses que ce qui s'exprime au travers du texte. Une attitude radicalement philologico-historique était, dès lors, impossible pour les Antiochiens qui étaient donc obligés de prendre une position intermédiaire (...) Tout de même, David, dans le rôle d'un élève zélé ... On a du mal à éviter un certain malaise ...»

Malgré la finesse de ses analyses, il ne semble pas que Schaublin ait bien saisi ce point précis de la technique exégétique antiochienne.

Le dilemme des Antiochiens est le même que celui devant lequel se trouvaient (et se trouvent encore) exégètes et théologiens de toutes écoles, face au texte biblique, à sa forme et à sa matérialité, en tant que document, avec

75 *Ibid.*, p. 88 et n. 13, *ibid.* Dans sa note, SCHAUBLIN donne des exemples de cette triple visée prophétique, en citant deux Antiochiens célèbres : Diodore, dans le Prologue à son Commentaire des Psaumes (référence à l'étude de MARIÈS, citée ci-dessus, n. 69 : *Extraits du Commentaire* ... p. 96, l. 10) et Théodoret de Cyr (PG 80, 861 AB). On peut y ajouter un écrivain ecclésiastique moins connu, mais cité par Cassiodore : Junilius Afer, qui a rédigé une Introduction à l'étude des Ecritures, très influencée par les techniques rhétoriques de l'École d'Antioche, qu'il a, apparemment, apprises des Nestoriens de l'École de Nisibe (la référence se trouve dans H. KIHN, *Theodore von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg 1880, p. 473). Je me permets, concernant Junilius, de renvoyer à mon étude : R. MACINA, *Cassiodore et l'École de Nisibe*, dans *Le Muséon*, T. 95, 1982, pp. 135ss.

76 *Ibid.*, p. 88, fin note 13. Pour la commodité du lecteur qui n'aurait pas accès à l'ouvrage de Schaublin, difficilement trouvable, précisons qu'il évoque un passage de *L'Iliade* (A, 70) et un autre de la *Théogonie* d'Hésiode (32, 38). Il renvoie, d'ailleurs, honnêtement, à celui qui l'a mis sur la piste, à savoir : M.L. WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, p. 166. Signalons que la littérature hellénistique fait également usage du mot πρόσωπον, ainsi qu'Origène lui-même. Voir, à ce propos, ORIGÈNE. *Philocalie 1-20 sur les Ecritures*, édit. et trad. M. HARL, dans *Sources Chrétiennes* n° 302, Paris 1983, p. 324, n. 1, et surtout «Philocalie 7» et son commentaire : *ibid.* pp. 326 à 334.

77 *Ibid.*, p. 88.

tout ce que cela implique de limitations, de tournures propres à la langue originale, d'obscurités historiques, de lacunes textuelles, etc. Or, malgré cette «carnalité», apparemment désespérante, la foi chrétienne tient et proclame, «à temps et à contretemps», l'inspiration intégrale de l'Écriture<sup>78</sup>.

C'est un fait historique bien connu, que l'on peut distinguer, de façon sommaire, deux tendances majeures, parmi les interprètes de l'Écriture. L'une qui résout les difficultés textuelles, par rapport à l'évidence telle qu'elle est perçue au travers du prisme de la science du temps, en allégorisant le sens obvie, c'est-à-dire en substituant, plus ou moins arbitrairement, au contenu qui se dégage d'une lecture littérale, un autre contenu qui en est souvent fort éloigné. L'autre tendance, elle, prétend sauvegarder la littéralité du texte et se refuse à y introduire ce qui ne ressort pas de l'agencement des mots tels qu'ils sont écrits. Pour sortir des nombreuses impasses auxquelles la mène souvent une telle radicalité, elle a, alors, recours à la science du langage et de l'expression, et se tire d'affaire (avec parfois autant d'astuce et de rouerie que les plus enragés allégoristes!...), face à l'incohérence ou à l'hermétisme total apparents de certains textes, en faisant appel aux ressources infinies de la casuistique rhétorico-grammaticale qui a, généralement, réponse à tout.

A les examiner de plus près, ces deux tendances définitivement antinomiques, se touchent — comme c'est fréquent, dans des cas analogues — par les extrêmes. Toutes deux sont radicalement littéralistes et grammaticales (Origène s'appuie tout autant sur les ressources de la rhétorique que Théodore de Mopsueste)<sup>79</sup>. C'est précisément parce qu'elles ne veulent pas nier la littéralité de l'Écriture, que les deux Ecoles développeront, séparément, leurs propres méthodes, pour sauvegarder l'Inspiration des textes sacrés, en même temps que leur cohérence pour l'esprit humain et leur valeur pédagogique pour le croyant.

En effet, si un texte est inintelligible ou scandaleux pour celui qui le lit, quelle est son utilité? ... L'alexandrin durcit et systématise la mise en garde de Paul : «*la lettre tue*». De fait, si l'esprit vivifie la chair qui ne sert de

78 «Puis donc qu'on doit maintenir comme affirmé par le Saint-Esprit tout ce qu'affirment les auteurs inspirés ou hagiographes, il s'ensuit qu'on doit confesser que les livres de l'Écriture enseignent nettement, fidèlement et sans erreur, la vérité telle que Dieu, en vue de notre Salut, a voulu qu'elle fût consignée dans les Saintes Lettres ...» (Vatican II, Constitution Dogmatique «*De Divina Revelatione*» («*Dei Verbum*»), promulguée le 18 novembre 1965. Ch. III, 11, citée ici d'après VATICAN II, *les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal-Paris 1967, fin p. 109.

79 A ce sujet, lire et relire l'ouvrage capital et extrêmement précieux, par la finesse de ses analyses qui, en la matière, n'ont pas été surpassées, qu'H. DE LUBAC a consacré à «L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène» : *Histoire et Esprit*, Paris 1950. Je me permets également de renvoyer à mes propres réflexions sur le sujet, dans ma *Monographie programmatique*, op. vit. Pour la référence précise que j'y fais à la problématique évoquée ci-dessus, voir POC t. XXXII (1982) pp. 277ss.

rien (cf. Jn. 6,63), l'Allégoriste a souvent tendance à confondre les ressources de son esprit à lui, fécond en inventions de toutes sortes, et celles de l'Esprit de Dieu qui a chargé les événements de sens multiples, certes, mais les a également affectés de ce que nous appellerions aujourd'hui ; une «finalité», tandis que les mots que l'écrivain sacré a choisis, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, recèlent, au-delà de leur matérialité et de leur sens apparent, ce que nous appellerions aujourd'hui : un «programme» qui va à son terme, à travers une lente fission des réalités opaques des myriades de devenir individuels, un peu à la manière d'une réaction nucléaire contrôlée dans l'immense réacteur de l'Histoire humaine.

Aux antipodes de l'Alexandrine, se situe la méthode antiochienne, quoique souvent elle n'ait rien à envier à sa consœur, en matière d'arbitraire. Pour elle, l'Écriture a été rédigée pour notre enseignement (ce que proclamait déjà Paul (1 Co. 10,11) et a été repris par maints Pères, y compris Origène).

Par conséquent, tout ce qui est susceptible de donner l'impression que Dieu est anthropomorphe, qu'il a des sentiments indignes de sa nature, comme toute description qui contredit les acquis de la science du temps ou la saine raison, reçoit une explication rassurante. Dieu «semble» se mettre en colère, il «s'adapte» à nous, «il fait semblant», etc., tout cela pour que nous soyons mus à le craindre et à l'aimer. Telle description des faits est-elle contraire à l'ordre naturel? — C'est que l'Écrivain sacré a parlé selon les conceptions du temps, et Dieu l'a permis pour que ses contemporains ne soient pas déroutés par l'expression d'une réalité qu'ils n'auraient pas été capables de comprendre, alors<sup>80</sup> ..., etc, etc.

On objectera que l'on peut aisément trouver de telles affirmations, chez des exégètes allégorisants et, surtout, chez Origène. C'est exact et cela prouve à quel point elles étaient universelles et dépendaient de la science rhétorique du temps. Mais il n'en reste pas moins que les Antiochiens, contrairement aux Alexandrins, se refuseront généralement à tout autre recours, à toute explication autre que rhétorique ou grammaticale. C'est pourquoi ils seront amenés à une utilisation extrêmement massive des méthodes rhétoriques d'explication de textes. Là où l'Allégoriste cherche son salut dans l'élévation spirituelle (ἀναγωγή) l'Antiochien préférera généralement le recours à l'étude de l'agencement du récit pour rendre compte des particularités du texte.

80 On aura discerné, au passage, les allusions aux termes-clés de ces conceptions chères aux Pères des premiers siècles : οἰκονομία et συγκατάβασις. Sur l'Économie divine, voir J. REUMANN, Οἰκονομία as «Ethical Accommodation in the Fathers and its pagan backgrounds», dans *Studia Patristica* III, 78 (1961), pp. 370-379; K. DUCHATELET, *La Condescendance divine et l'Histoire du Salut*, dans *NRT* N° 95 (1973) pp. 593-621; ainsi que le chapitre spécial intitulé : «Saint Jean Chrysostome, docteur de la Condescendance biblique», dans l'ouvrage de B. DE MARGERIE, *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, pp. 214ss.

Cette «étude des formes» — avant la lettre et la chose — coupe généralement les ailes à l'envolée anagogique avant même que ces dernières aient eu le temps de pousser<sup>81</sup>!

Nous sommes ici fort près des positions récentes du Magistère ecclésial, en matière d'interprétation scripturaire<sup>82</sup>.

Pour en revenir à la saisie, incomplète, à notre sens, par Schaüblin, de l'utilisation de l'éthopée, que font les Antiochiens, afin de rendre compte de l'intemporalité de la prophétie telle qu'elle se traduit dans la «portée macchabéenne» ou babylonienne de certains psaumes, il importe d'insister sur un point qui échappe souvent. Les Antiochiens ne sont pas dupes de leur méthode rhétorique. Ils s'en servent comme d'un outil, pratique parce que relativement adéquat à l'expression humaine qu'ils entendent monnayer, pour leurs contemporains, des obscurités du langage scripturaire. Mais il est clair qu'ils sont conscients des limites de leurs procédés. Toute technique reste radicalement en-deçà de l'objet auquel on l'applique. La saisie humaine des réalités d'Esprit est relativement infirme, par rapport à la transcendance

81 Il ne faudrait pas inférer des analyses ci-dessus, que l'exégèse antiochienne n'était qu'une désespérante scolastique. Ce serait mal la connaître. Elle a souvent recours à ce qu'on appelle la *THEORIA* (θεωρία) qui est la version antiochienne de l'ἀναγωγή. Bien qu'ils n'aient pas inventé l'expression — qui remonte probablement à Origène, lequel l'emploie souvent, en l'empruntant, lui-même, au Stoïcisme — ils en font un usage exclusif pour désigner l'exégèse spirituelle. Pour exprimer la nature de la «theoria» antiochienne et sa spécificité par rapport à l'exégèse historique *κατὰ τὴν ἱστορίαν* si chère à cette Ecole, on s'aidera de ce que j'ai écrit (dans mon article cité : *Monographie programmatique*. Voir note 79 ci-dessus), sur «l'exégèse historique et la 'considération' chez Diodore de Tarse» (*op. cit.*, pp. 285ss). Consulter également l'important chapitre intitulé «Histoire 'Theoria' et tradition dans l'Ecole d'Antioche» dans l'ouvrage de B. DE MARGERIE, déjà cité (ci-dessus n. 80) : *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse*, pp. 188ss.

82 Telles, au moins, qu'elles s'expriment dans la Constitution *Dei Verbum*, déjà évoquée ci-dessus (n. 78), bien que l'essentiel de ce texte remonte à l'Encyclique du Pape Pie XII, *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943. On cite ici d'après la traduction française dont la référence a été donnée ci-dessus (n. 78), p. 110 :

«Puisque Dieu parle, dans la Sainte Ecriture, par des intermédiaires humains, à la façon des hommes, l'interprète de la Sainte Ecriture, pour saisir clairement quels échanges Dieu lui-même a voulu avoir avec nous, doit rechercher ce que les hagiographes ont eu réellement l'intention de nous faire comprendre, ce qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître, par leur parole.

Pour découvrir l'intention des hagiographes, il faut, entre autres choses, être attentif aussi «aux genres littéraires». En effet la vérité est proposée et exprimée de manière différente dans les textes qui sont historiques à des titres divers, dans les textes prophétiques, les textes poétiques, ou les autres sortes de langage. Il faut donc que l'interprète recherche le sens que, dans des circonstances déterminées, l'hagiographe, étant donné les conditions de son époque et de sa culture, a voulu exprimer et a de fait exprimé, à l'aide des genres littéraires employés à cette époque. Pour comprendre correctement ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, il faut soigneusement prendre garde à ces façons de sentir, de dire et de raconter qui étaient habituelles dans le milieu et à l'époque de l'hagiographe, et à celles qui étaient habituellement en usage çà et là, à cette époque, dans les relations entre les hommes».

de la Parole révélée. Mais cela ne désespère jamais un Antiochien, pas plus qu'un médecin, conscient des limites de sa science, ne désespère d'améliorer l'état de santé de son patient.

Les Antiochiens croient inébranlablement en l'inspiration et en l'accomplissement de l'Écriture, mais ils se refusent à admettre une inintelligibilité radicale de son contenu. On oserait forger, pour eux, un pastiche de l'expression célèbre : «fides quaerens intellectum», qui se dirait : «fides *exigens* intellectum».

Pasteurs avant tout, mais systématiques, les Antiochiens sont bien décidés à faire feu de tout bois et à exploiter au maximum toutes les ressources des techniques rhétoriques, mises au service de l'élucidation des Écritures.

S'ils affirment que David a parlé *ἐκ προσώπου* (= en la personne) de quelque autre personnage passé ou encore à venir, ce n'est pas, pour eux, un subterfuge, une pirouette rhétoricienne, ou un tour de passe-passe exégétique. Ils *croient* à ce qu'ils affirment. Pas plus que pour l'essence de la prophétie, ils ne s'expliquent la possibilité même de la chose : *ils la constatent*.

Pour eux, allégoriser c'est céder à la facilité. En termes modernes, disons que, même si le texte biblique affirme expressément que le soleil se couche, un Antiochien ne suivra, ni Galilée qui se rétracta pour sauvegarder sa liberté, ni l'Inquisition qui mit tout le poids de l'autorité de l'Église dans la balance, pour sauvegarder la lettre du texte inspiré.

Il expliquera posément et doctement que l'Écriture s'exprime dans le langage de l'homme, selon ses modes de perception, et que l'expression employée ne prouve, ni l'ignorance par Dieu des lois naturelles qu'il a lui-même créées, ni l'inadéquation et la fiabilité du texte sacré qui n'est pas un traité scientifique, mais une démonstration kérygmatique, dont le but ultime est de manifester Dieu, sa bonté, son excellence et d'amener tous les hommes à croire en lui et à l'aimer.

On comprend aisément, que, considérés de cette manière, les textes de l'Écriture, aux yeux des Antiochiens, non seulement sont justiciables du traitement rhétorico-grammatical, mais même ne relèvent QUE de cet art, puisqu'ils sont essentiellement discours et narration.

Evidemment, une telle foi dans l'efficacité de leur technique ne laisse pas d'agacer le lecteur moderne; d'autant qu'instruit par le progrès des sciences exégétiques, il en discerne toutes les failles. Il reste qu'avec toutes ses lacunes — qui sont évidentes — la méthode scolastique antiochienne d'analyse des textes appliquée à l'exégèse et à l'intelligence des Écritures, a porté des fruits appréciables dont nous nous nourrissons encore aujourd'hui.

### III. LA «VOIE FLAVIENNE»: SIMPLE PISTE OU SOLUTION DE L'ENIGME?

Parvenu au terme d'analyses relativement longues des méthodes et procédés antiochiens, assaisonnées d'une incursion sur l'esprit qui les sous-tend, force nous est d'avouer que nous restons sur notre faim, à propos d'un point majeur : l'élucidation de la «portée macchabéenne» de certaines prophéties.

De fait, nous nous étions fixé pour but de la présente étude la résolution ou, à tout le moins, l'éclaircissement de ce que nous avons appelé «l'énigme des prophéties et oracles à 'portée macchabéenne'». Or, si nous avons, rendu compte, de notre mieux, de l'application prophétique *ἐκ προσώπου* et de ses présupposés, tant techniques (méthode rhétorico-grammaticale), que théologiques (exégèse «historique» et anti-allégorisme), nous n'avons toujours pas réussi à percer le secret de l'assurance imperturbable de la portée «macchabéenne» de nombreux oracles et prophéties. Car, c'est un fait patent, que nos Antiochiens ne semblent avoir aucun problème éthique ou théologique sur ce point.

On est donc en droit de se demander d'où leur vient cette certitude, dès lors que ne nous est connu aucun consensus des Pères, en la matière.

Si cette «méthode» avait jailli, pour les Antiochiens, d'une étude technique des textes, nul doute qu'ils n'eussent exposé leur méthode «ex cathedra» et avec le luxe de détails dont ils sont coutumiers. Puisque ce n'est pas le cas, force nous est de postuler l'ombre portée d'un inspirateur antérieur. Il faut bien qu'il ait été de forte stature et d'une fiabilité totale, pour que des exégètes aussi exigeants et géniaux que Diodore, Théodore, Théodoret et d'autres, non moins prestigieux, dans le monde nestorien, aient accepté, sans discuter, sa position.

Or, si nous ne connaissons aucun Père de l'Eglise, ni aucun écrivain ecclésiastique qui corresponde à ce portrait-robot de l'homme rare recherché, il se trouve qu'il existe un personnage dont le profil correspondrait admirablement au poste à pourvoir. Il s'agit de Flavius Josèphe, l'écrivain juif célèbre, qui vivait au premier siècle de notre ère.

Schaüblin, si souvent cité dans cette étude, est passé tout près de cette piste, lorsqu'il évoque, avec beaucoup de compétence, le haut crédit dont jouissaient les écrits du célèbre officier juif hellénisé. Il écrit en effet :

«Il convient de se demander quels moyens Théodore (et d'autres interprètes de son temps) employaient, quand ils replaçaient un écrit biblique non-historique dans son contexte historique, et trouvaient les circonstances qui avaient présidé à sa composition. On prenait, bien entendu, le plus possible, pour fondement, les exposés de l'Ancien Testament, parce que ce dernier constituait (de la Genèse au deuxième Livre des Macchabées) une source originelle unique pour l'Histoire juive. Mais, du fait que toutes les époques ne sont pas documentées avec la même exactitude et dans les détails, un

complément était nécessaire et l'on affirmait que les œuvres de Josèphe avaient précisément été écrites dans ce but<sup>84</sup>. Diodore renvoie une fois, nommément, ses lecteurs à l'historien juif, mais il l'a certainement cité aussi, en d'autres occasions<sup>85</sup>. Quant à Théodore, dans ses écrits qui nous ont été conservés, nous voyons même qu'il s'appuie, à trois reprises, sur l'autorité de Josèphe (il indique expressément les *Antiquités Juives* et une fois même, il en cite un passage littéralement)<sup>86</sup>.

Une longue pratique des œuvres exégétiques antiochiennes et nestoriennes nous a personnellement convaincu de la justesse de cette vue de Schaüblin. Dans les grands commentaires bibliques nestoriens, tels que ceux d'İsoʿdad de Merv, souvent cité ici, et celui de Bar Koni, on trouve, à plusieurs reprises, la mention explicite de Flavius Josèphe, et son témoignage est toujours amené comme une autorité incontestée.

En dehors du monde oriental (mais sans doute influencé par lui), nous trouvons un témoignage précieux de la haute estime dans laquelle étaient tenues les œuvres historiques de Flavius Josèphe. Il s'agit de celui de Saint Jérôme. Le regretté spécialiste de la grécité latine que fut P. Courcelles écrit, à ce sujet<sup>87</sup> :

«Le seul historien profane que Jérôme connaisse à fond et CHEZ LEQUEL IL PUISE PERPETUELLEMENT, POUR SES COMMENTAIRES HISTORIQUES DE L'ECRITURE, est Josèphe. Il le considère comme le Tite-Live grec (*Epist. XXII,35*) (...) LA PLUPART DE SES EXPLICATIONS DES *HEBRAICAE QUAESTIONES IN GENESIM* SONT TIREES TEXTUELLEMENT DU LIVRE I DES *ANTIQUITES*, quoique Jérôme évite d'y mentionner Josèphe, sauf pour le critiquer (...), JEROME DOIT A JOSEPHE SA SCIENCE DE L'HISTOIRE ET DE LA CIVILISATION HEBRAIQUES. S'il a besoin de renseignements sur la métrique ou sur l'habit sacerdotal des Juifs, il les puise dans les *Antiquités*. Il y renvoie encore, chaque fois qu'un point d'histoire mérite d'être élucidé, soit un problème chronologique, soit une généalogie confuse. LUI-MEME PREND SOUVENT SOIN DE TRADUIRE TEXTUELLEMENT UN PASSAGE DE JOSEPHE, S'IL ECLAIRE LE COMMENTAIRE DU TEXTE SACRÉ »<sup>88</sup>.

Mais voici plus important. Non content de considérer Josèphe comme une autorité historique, Jérôme estime que le principal intérêt de son œuvre, intitulée *La Guerre des Juifs*, qu'il appelle : *La Captivité des Juifs*, «EST QU'ELLE MONTRE L'ACCOMPLISSEMENT DES PROPHETIES »<sup>89</sup>.

84 Le lecteur aura avantage à se reporter aux notes de l'ouvrage de Schaüblin, pour les références aux écrivains ecclésiastiques qui sont de cet avis, tels : Didyme l'Aveugle, Théodore et Jérôme. (v. surtout sa n. 14, p. 89 de l'*Op. cit.*). Je reviendrai, un peu plus loin, sur l'opinion de Jérôme, concernant Josèphe.

85 Références aux textes grecs, dans la n. 15 de l'*op. cit.*, p. 89.

86 *Ibid.*, n. 16. Il s'agit de *Antiquités Judaïques*, 11, 284ss.

87 *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1943, pp. 71ss. Les passages soulignés le sont par nos soins.

88 Toutes les références aux œuvres de Jérôme sont données dans les notes du passage du livre de COURCELLES cité ci-dessus. On voudra bien s'y reporter.

89 COURCELLES, *op. cit.*, *ibid.* (fin p. 72 et n. 12 avec les références aux passages des œuvres de Jérôme, sur ce point précis).

Sans pouvoir citer ici, faute d'études existantes sur le sujet, de semblables affirmations, sous la plume d'autres Pères de l'Eglise ou d'écrivains ecclésiastiques, nous pouvons, sans prendre trop de risques, tenir pour probable que l'opinion de Jérôme n'était pas isolée. Nous n'en voulons pour preuve (indirecte, certes, mais preuve tout de même), que l'interprétation particulière réservée au Livre de Daniel. Cité par Jésus lui-même et par le Nouveau Testament, la portée prophétique et eschatologique de ses oracles n'a jamais été mise en doute par l'Eglise, depuis ses origines<sup>90</sup>.

Le Nouveau Testament n'ayant pas hésité à voir, dans les événements contemporains de son époque, un accomplissement de certaines prophéties de Daniel, il va de soi que les Pères de l'Eglise et les écrivains ecclésiastiques pouvaient se sentir autorisés à considérer que certains autres oracles contenus dans ce livre, avaient été accomplis, avant la période du Christ et, spécialement, le songe de la statue de Nabuchodonosor, dans lequel tant les rabbins du Talmud, que les Pères de l'Eglise, lisaient l'histoire successive des quatre royaumes qui devaient dominer la terre<sup>91</sup>.

Evidemment, tant les Antiochiens que les Nestoriens, suivent ce schéma, avec quelques variantes d'ailleurs. Mais leur saisie des prophéties de Daniel comme étant «à double visée» (époque des Macchabées et événements contemporains du Christ et des Apôtres), semble bien être leur apanage particulier. En voici deux exemples, tirés du grand commentaire scripturaire déjà souvent cité, dû à Išō'dad de Merv<sup>92</sup>, sur Dn. 7,13 et Dn. 7,18 :

Dn. 7,13 : «Les mots : 'Comme un fils d'homme venait et s'avançait jusqu'à (l'ancien des jours)', (sont dits) manifestation des Macchabées, mais, en vérité, du Christ : 'Vous verrez, dit-il, le fils d'homme venant sur les nuées du ciel'».

Dn. 7,18 : «*Les saints du Très-Haut*» : pour l'instant, il appelle (ainsi) les Macchabées<sup>93</sup>.

Si donc, les Antiochiens ne se sont pas contentés, comme la majeure partie des écrivains ecclésiastiques, de la portée christologique et ecclésiale

90 «The New Testament applied the book's description of the tribulations which should precede the breaking in of the Kingdom of God, to contemporary events or interpreted it eschatologically (Mark XIII; II Thess. II,4)» (O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction* — version anglaise — citée ici, d'après l'édition Harper & Row, San Francisco-London, 1965 p. 520).

91 «So there followed quite naturally the interpretation of the fourth empire in Daniel as referring to the empire which existed in New Testament times, namely the Roman Empire. On this basis, exegesis in the Church, taking the visions to be genuine prophecies of the exilic Daniel, regarded the first empire as the Babylonian, the second as the Persian, the third as the Greek and the fourth as the Roman, and this scheme has, as is well known, dominated the writing of history down to modern times» (*ibid.*).

92 *Išodad, op. cit.*, t. V, pp. 130-131.

93 L'éditeur et traducteur d'Išō'dad, C. VAN DEN EYNDE, fait d'ailleurs remarquer, avec juste raison : «C'est tout le chapitre VII (de Daniel) qui constitue une prophétie à double visée (...). Si, par «les saints», l'oracle annonce, «pour l'instant», les Macchabées, il trouvera son plein achèvement dans les élus sauvés par le Christ» (*ibid.*, p. 131, n. 2).

des prophéties de David, mais les ont considérées comme s'accomplissant également en la personne des Macchabées et dans les événements les concernant, il faut bien qu'ils aient déduit par eux-mêmes cette curieuse conception. Mais alors, d'après quelle source, sur la foi de quelle autorité?

Conscient de prendre un risque considérable (mais il le faut bien, pour sortir de l'impasse), nous proposerons donc de considérer Flavius Josèphe comme l'INSTIGATEUR INVOLONTAIRE de cette méthode d'exégèse. Et ce, sur la base d'une de ses affirmations les plus surprenantes qui n'a pas été suffisamment mise en lumière et dont on n'a pas tiré les conséquences qui en découlent, en ce qui concerne son influence sur l'exégèse ultérieure. Elle figure au terme du panégyrique convaincu du prophète Daniel, par lequel Josèphe conclut le dixième livre de ses *Antiquités*. Avant même de donner un large extrait de ce livre significatif, mettons en exergue l'expression qui nous paraît fonder l'imperturbable assurance des Antiochiens, concernant le caractère «macchabéen» de certaines prophéties.

Après avoir rappelé le rêve de Nabuchodonosor et détaillé les successions des empires et des rois qu'il annonce, Josèphe en vient à «un roi qui ferait la guerre aux Juifs, abolirait toutes leurs lois (...)» et il conclut par ces mots révélateurs pour notre objet, ici : «CE QUI ARRIVA SOUS LE REGNE D'ANTIOCHUS EPIPHANE ».

Voici maintenant le texte in extenso<sup>94</sup> :

«Je ne trouve rien de plus admirable en ce grand prophète, que ce bonheur tout particulier et presque incroyable qu'il a eu, au-dessus de tous les autres, d'avoir durant toute sa vie été honoré des rois et des peuples, et d'avoir laissé, après sa mort, une mémoire immortelle; car les livres qu'il a écrits, et qu'on nous lit encore maintenant, font connaître que Dieu même lui a parlé, et QU'IL N'A PAS SEULEMENT PREDIT EN GENERAL COMME LES AUTRES PROPHETES LES CHOSSES QUI DEVAIENT ARRIVER; MAIS QU'IL A AUSSI MARQUE LES TEMPS AUXQUELS ELLES ARRIVERAIENT; et qu'au lieu qu'ils ne prédisaient que des malheurs qui les rendaient odieux aux princes et à leurs sujets, il leur a prédit des choses avantageuses et favorables qui les ont portés à l'aimer, et DONT LA VERITE, AYANT DEPUIS ETE CONFIRMEE PAR DES EFFETS, a obligé tout le monde, non seulement à ajouter foi à ses paroles et à l'estimer, mais à croire qu'il y avait en lui quelque chose de divin. Je rapporterai l'une de ses prophéties pour faire voir combien elles étaient certaines. Il dit qu'étant sorti, avec ses compagnons, de la ville de Suze qui est la capitale du Royaume de Perse, pour aller prendre l'air à la campagne, il arriva un tremblement de terre qui surprit et étonna tellement ceux qui étaient avec lui, qu'ils s'enfuirent et le laissèrent tout seul; qu'il se jeta alors le visage contre terre, et qu'étant en cet état il sentit quelqu'un qui le toucha et lui commanda de se lever pour voir les choses qui devaient arriver, longtemps après, à ceux de sa nation; que lorsqu'il fut levé, il aperçut un bélier qui avait plusieurs cornes, dont la dernière surpassait en grandeur toutes les autres; qu'ayant tourné ses yeux du

94 Passage cité, d'après la traduction française d'Arnaud d'Andilly, adaptée en français moderne par J.A.C. BUCHOW, *Histoire Ancienne des Juifs et la Guerre des Juifs contre les Romains, Autobiographie*, Edition Lidis Paris 1968-1971 pp. 329-330.

côté de l'occident il vit venir un bouc qui choqua ce bélier, le porta par terre, et le foula à ses pieds; qu'il vit ensuite sortir du front de ce bouc une très grande corne qui fut brisée, et qu'il en sortit quatre autres tournées vers les quatre vents; qu'entre ces quatre cornes il s'en était élevé une plus petite, et que Dieu lui avait dit que, lorsqu'elle aurait grandi, elle ferait la guerre à sa nation, prendrait Jérusalem de force, abolirait toutes les cérémonies du Temple, et défendrait, durant mille cent quatre-vingt-seize jours, d'y offrir des sacrifices. Après que Dieu lui eût fait voir cette vision, il la lui expliqua de cette manière: que le bélier signifiait l'empire des Mèdes et des Perses, dont les rois étaient représentés par ces cornes, et que la plus grande était le dernier d'entre eux, parce qu'il les surpassait tous en richesses et en puissance; que le bouc signifiait qu'il viendrait, de Grèce, un roi qui vaincrait les Perses et se rendrait maître de ce grand empire; que la grande corne signifiait ce roi et que les quatre petites cornes nées de cette grande corne, et qui regardaient les quatre parties du monde, représentaient ceux qui, après la mort de ce prince, partageraient entre eux ce grand empire, quoiqu'ils ne fussent ni ses enfants ni descendus de sa race; qu'ils règneraient durant plusieurs années; que, de leur postérité, il viendrait un roi qui ferait la guerre aux Juifs, abolirait toutes leurs lois et toute la forme de leur république, pillerait le Temple, et défendrait, durant trois ans, d'y offrir des sacrifices; CE QUI ARRIVA SOUS LE REGNE D'ANTIOCHUS EPIPHANE. Ce grand prophète a aussi eu connaissance de l'Empire de Rome, et de l'extrême désolation où il réduirait notre pays. Dieu lui avait rendu toutes ces choses présentes, et il les a laissées par écrit pour faire admirer à ceux qui en verront les effets, les faveurs qu'il a reçues de lui».

#### CONCLUSION

Les analyses qui précèdent auront convaincu, espérons-nous, qu'avec la méthode d'exégèse ἐκ προσώπου nous n'avons pas affaire à un artifice rhétorique destiné à éluder une difficulté objective du texte, mais, bien plutôt, à une transposition, dans les catégories de la science du temps, d'un processus inhérent à l'inspiration des textes scripturaux.

En effet, si David n'a pas parlé en la personne du Christ, lorsqu'il s'exclame prophétiquement: «*dans ma soif, ils m'ont abreuvé de vinaigre*» (Ps. 69,22 et voir Jn. 19,28ss), alors les prophètes ont prophétisé en vain et l'accomplissement des Ecritures «*jusqu'au point sur l'i et au moindre trait*» (Mt. 5,18), n'est qu'un leurre ou une hyperbole littéraire de Jésus ou des rédacteurs de l'Evangile! ...

L'effort des Antiochiens pour «justifier» l'Ecriture et préserver son caractère inspiré, tout en cherchant à intégrer le processus d'imputation prophétique et oraculaire, dans les catégories existantes du système rhétorique, quels qu'en soient l'imperfection ou le relatif arbitraire, mérite mieux qu'un haussement d'épaule dédaigneux ou un classement au rang des billevesées pré-moyennageuses. Tout au contraire, il peut nous servir d'exemple et de propédeutique, à nous autres, modernes, qui, juchés sur les épaules de nos aînés, ne devons pas nous enorgueillir et nous croire plus grands qu'eux, mais apprendre d'eux. Notre seule chance est de venir plus tard et de bénéficier de

leur défrichage héroïque du terrain. A nous d'élargir la voie qu'ils ont frayée, de rectifier les erreurs de trajectoire, de restaurer leur édifice. Gardons-nous seulement de mépriser leurs solides fondations et d'édifier trop rapidement, ailleurs, de modernes constructions sur les sables mouvants d'écoles prétentieuses dont les maîtres tournent à tous les vents des engouements les plus capricieux de la mode du jour. A nous de trouver le langage adéquat, intégrant les acquis des sciences et des techniques modernes, pour mieux décrire et codifier le phénomène de l'exégèse ἐκ προσώπου que l'auteur de ces lignes a seulement voulu exposer plus clairement tout en lui rendant l'hommage qu'elle mérite.

Pour ce qui est de l'hypothèse présentée ici — à savoir, que les Antiochiens auraient repris à leur compte l'affirmation de Flavius Josèphe, selon laquelle les actions d'Antiochus Epiphane avaient été prédites par le prophète Daniel — si elle n'est pas infirmée par la Recherche subséquente, elle nous contraindra à reconsidérer radicalement l'empreinte du célèbre historien juif sur la littérature et même la théologie ecclésiastiques. Toute étude ultérieure de ce problème devra tenir compte des éléments suivants :

- a) la sympathie évidente dont fait preuve Josèphe à l'égard de pieux dissidents juifs, tels que les Esséniens ;
- b) l'affirmation — qu'elle soit réelle ou légendaire — selon laquelle il aurait parlé de Jésus<sup>95</sup>, croyance qui était celle de la quasi-totalité des écrivains ecclésiastiques qui ont lu ses œuvres ;
- c) enfin, le fait que Josèphe, dans ses *Antiquités*, a pu déclarer, avec tranquillité, que David avait prophétisé des événements de l'époque des Macchabées, semble bien prouver que cette croyance était celle du Judaïsme de l'époque. Dans ces conditions, on comprend que l'Eglise l'ait reprise à son compte<sup>96</sup>, d'autant que, comme nous l'avons dit plus haut, l'exégèse à double portée qui fut rapidement ajoutée à la «portée macchabéenne», jouissait du confirmatur du Nouveau Testament, lequel considérait les événements de la ruine de Jérusalem, annoncés par Daniel, comme accomplis ou devant s'accomplir, lors de la génération du Christ.

95 Voir un excellent résumé schématique de la question par A. PAUL, dans *Intertestament*, Cahiers Evangile n° 14, Paris 1975, pp. 22-23.

96 Voir ci-dessus notes 90 et 91.

## Langues usuelles et liturgiques des Melkites au XIII<sup>e</sup> s.\*

Il y a peu de témoignages historiques concernant les communautés chrétiennes d'Orient au moyen âge, notamment celles qui résidaient dans les territoires croisés<sup>1</sup>.

Un auteur particulièrement précieux à ce sujet et trop peu étudié jusqu'ici est sans conteste Jacques de Vitry (1160/70-1240), prédicateur de la croisade contre les Albigeois, évêque de Saint-Jean d'Acre (1215-1228), puis cardinal de Tusculum<sup>2</sup>; le livre premier de son *Historia Hierosolimitana abbreviata*, l'*Historia Orientalis*<sup>3</sup> qui est un résumé de l'histoire de la Terre Sainte depuis l'antiquité jusqu'à l'époque de la troisième croisade<sup>4</sup> contient six chapitres dont l'objet sont les diverses Églises dissidentes orientales : Melkites, Jacobites, Nestoriens, Arméniens, Maronites et Géorgiens ...<sup>5</sup>.

Le chapitre LXXIV traite des *Suriani*, en lesquels, d'après la description de leurs particularismes rituels et théologiques, il faut reconnaître les Melkites.

Un passage de ce chapitre évoque le problème des langues usuelles et liturgiques des Melkites contemporains de l'évêque d'Acre : *Utuntur autem Suriani in sermone vulgari lingua saracenicam; littera etiam et scriptura saracenicam utuntur in contractibus et negotiationibus et in omnibus aliis, exceptis Divinis Scripturis, et aliis Spiritualibus, in quibus littera graeca utuntur; unde in divinis officiis laici eorum, qui non nisi linguam saracenicam noverunt, eos non intelligunt cum tamen Graeci qui eadem lingua in vulgari et in scripturis utuntur,*

\* Bien que leur auteur soit une seule et même personne, nous avons maintenu dans les citations de ses différents articles les noms divers qu'il se donnait : C. CHARON, KOROLEWSKY, KARALEVSKIJ, etc.

1 J. PRAYER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem* (LE MONDE BYZANTIN), t. I, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1975, p. 513, n. 11.

2 P. FUNK, *Jakob von Vitry. Leben und Werke* (BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE, 3), Leipzig-Berlin, 1909. Bibliographie complète dans J.F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition* (SPICILEGIUM FRIBURGENSE, 17), Fribourg, 1972.

3 Éd. BONGARS, *Gesta Dei per Francos*, Hanovre, 1611, pp. 1047 et suivantes.

4 L'œuvre fut rédigée en 1220. Voir C. CANNUYER, *La date de rédaction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry (1160/70-1240)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. LXXVIII, Louvain, 1983, pp. 65-72.

5 C. CANNUYER, *Les communautés chrétiennes orientales dans l'Historia Hierosolimitana abbreviata de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque d'Acre*, mémoire dactylographié, Louvain-la-Neuve, 1982.

*sacerdotes suos in Ecclesiis et in litterali sermone, qui idem est cum vulgari, intelligent*<sup>6</sup>.

- La synthèse en tient dans deux propositions :
- les Melkites, usuellement, parlent et écrivent en arabe<sup>7</sup>.
  - leur liturgie se déroule cependant en grec<sup>8</sup>.

L'une et l'autre suscitent une critique attentive. L'élaboration de celle-ci requiert que l'on tente au préalable un petit *status quaestionis* pour en confronter les conclusions avec les données fournies par Jacques de Vitry.

#### a. LANGUES USUELLES ET LANGUES LITURGIQUES DES COMMUNAUTÉS MELKITES DE SYRIE-PALESTINE (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.). ÉTAT DE LA QUESTION

Le problème est complexe et fonction des avatars historiques de ces régions. Pour le bien saisir, il faut remonter assez loin dans le temps (V<sup>e</sup> s. de notre ère, soit l'époque du Concile de Chalcédoine) et analyser les processus d'évolution en tranches chronologiques distinctes.

##### a.1. Avant la conquête arabe (V<sup>e</sup> s.-636)

###### a.1.1. Langue(s) usuelle(s)

Avant l'invasion musulmane, les Syriens de confession orthodoxe, fidèles à la foi de Chalcédoine groupaient :

- des individus de race hellène (marchands, soldats, fonctionnaires ...) parlant exclusivement le grec.
- un élément indigène hellénisé (centres urbains) polyglotte comme les Syriens, commerçants et voyageurs dans l'âme, avaient naturellement grande facilité de l'être<sup>9</sup>, usant concurremment du grec et du syriaque.
- des couches plus populaires et rurales n'entendant et ne faisant emploi que du seul syriaque ancestral.

D'une manière globale, le grec était surtout la langue des villes et de la frange côtière dont Antioche était le centre culturel<sup>10</sup>, tandis que, dans les campagnes, le syriaque était prédominant<sup>11</sup>. Même dans les villes, surtout

6 *Hist. Hieros.*, livre I, éd. BONGARS, *op. cit.*, ch. LXXIV.

7 Jacques de Vitry l'avait déjà laissé entendre au paragraphe précédent : «*quorum (= Les Sarrasins) etiam lingua libentius utuntur*».

8 Vitry ajoute que, le grec n'étant plus du tout d'usage, les laïcs n'y comprennent goutte, à l'inverse des orthodoxes hellènes dont la langue usuelle est aussi celle de l'office sacré.

9 C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours*, t. II, Rome, 1911, p. 14.

10 *Ibidem*, p. 137.

11 Preuves abondantes chez : C. CHARON, *L'origine ethnographique des Melkites*, in *Échos*

dans les faubourgs et dans les bas-quartiers, une bonne partie de la population ne comprenait que cette langue sémitique. On cite souvent pour illustrer ce fait les difficultés que rencontrait saint Jean Chrysostome, strictement hellénophone, pour se faire entendre par ses ouailles populaires d'Antioche<sup>12</sup>.

La *Peregrinatio* d'Éthérie résume bien la situation : *Dans cette province, une partie du peuple comprend à la fois le grec et le syriaque, tandis qu'une autre partie ne sait que sa propre langue, grecque pour les uns, syriaque pour les autres. L'évêque quoiqu'il sache le syriaque parle toujours en grec et jamais en syriaque. C'est pourquoi, il y a toujours un prêtre qui traduit en syriaque ce que l'évêque dit en grec afin que tous comprennent ce que l'on explique*<sup>13</sup>.

#### a.1.2. Langue(s) liturgique(s)

Cette situation n'était pas sans influencer la liturgie. Rappelons, tout d'abord, pour mémoire, qu'à cette époque et jusqu'aux environs du XII<sup>e</sup> siècle, les Patriarcats melkites d'Antioche et de Jérusalem observaient encore la vieille liturgie Antiochienne dite de saint Jacques<sup>14</sup>.

Cette liturgie était à peu près exclusivement suivie en langue grecque, du moins là où la majorité de l'assistance pouvait comprendre cet idiome<sup>15</sup>.

À l'occasion cependant, et surtout dans les villages ou les faubourgs où la nécessité s'en faisait sentir plus vivement, il y avait des interprètes officiels chargés de traduire en syriaque les péripécies scripturaires lues en grec<sup>16</sup>.

#### a.2. Après la conquête arabe (636-967)

La conquête musulmane de 636<sup>17</sup>, par la force des choses, allait bouleverser le paysage linguistique de la contrée.

d'Orient, t. XI, 1908, pp. 82-83 et 138, ou encore C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante* (LEX ORANDI, 18), Paris, 1955, pp. 93-94.

12 PG, t. XLIX, col. 188.

13 *Peregrinatio ad loca sancta*, in *Studi e documenti di Storia e diritto*, t. IX, Rome, 1888, pp. 171-172.

14 Ainsi appelée à cause de l'apport d'usages propres à l'Église de Jérusalem, en particulier l'anaphore eucharistique attribuée à saint Jacques. I.-H. DALMAIS, *Les liturgies d'Orient* (JE SAIS - JE CROIS, 111), Paris, 1959, p. 37. C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites ...*, pp. 11-13. Le remplacement du rite antiochien par le rite byzantin, facilité par les influences que celui-là avaient eues sur celui-ci auparavant, se fit progressivement à partir du XII<sup>e</sup> s.

15 S. SALAVILLE, *Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux* (BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE DES SCIENCES RELIGIEUSES), Paris, 1932, pp. 38-39. C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante*, p. 94. C. CHARON, *L'origine ethnographique des Melkites*, p. 83.

16 C. CHARON, *Le rite byzantin dans les patriarcats melkites*, in *Chrysostomika*, 1908, pp. 167-169. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales ...*, pp. 38-39. C. CHARON, *L'origine ethnographique des Melkites*, p. 89.

17 On choisit généralement la date de 636 comme date initiale de l'occupation arabe de la

Les Grecs de pure souche, trop liés à Byzance, s'enfuirent, mais les indigènes hellénisés, favorablement impressionnés par la tolérance des Califes Omme-yades (après 650), demeurèrent au pays. Ils continuèrent à y cultiver à la fois la langue d'Homère et celle de leurs aïeux<sup>18</sup>. Ce n'est qu'après l'installation des Abbassides à Bagdad (750) et les persécutions anti-chrétiennes et xénophobes qui s'ensuivirent, que ces élites bilingues quittèrent le territoire islamique ou cessèrent d'employer le grec<sup>19</sup>.

Les populations exclusivement syriaques, quant à elles, répugnèrent longtemps à l'usage de l'arabe, et, bien que les deux langues soient très proches linguistiquement, celle des conquérants ne parvint pas vraiment à supplanter celle des vaincus<sup>20</sup>.

Ainsi, bien que la littérature arabe chrétienne soit née dès le VIII<sup>e</sup> siècle en Syrie<sup>21</sup> et que cet essor témoigne d'un usage de plus en plus intensif de la langue du Coran par les autochtones, le syriaque à la même époque demeurait largement en honneur et sans doute majoritaire chez le petit peuple des campagnes.

Partant de ce fait, il est légitime de penser que la tendance à l'utilisation subsidiaire du syriaque dans la liturgie en langue grecque n'a pu qu'aller s'accroissant.

### a.3. La reconquête byzantine du X<sup>e</sup> siècle

De 969 à 1084, on sait que la ville d'Antioche et les régions d'alentour, tout un territoire d'étendue variable, avaient été reconquises par l'Empire byzantin<sup>22</sup>.

Syrie-Palestine. En août de cette année les Musulmans avaient définitivement défait l'Empereur byzantin Heraclius au Yarmuk.

18 C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante*, pp. 20 et 94. Le dernier Melkite écrivant en grec est Saint Jean Damascène, mort en 749. C. CHARON, *L'origine ethnographique des Melkites*, p. 89.

19 C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante*, p. 20.

20 P.K. HITTI, *History of Syria*, Londres 1951, p. 545.

21 Le plus ancien auteur arabe chrétien est probablement Théodore Abû Qurra, évêque melkite de Harrân, mort en 825, apologiste et polémiste célèbre. I. DICK, *Qu'est-ce que l'Orient Chrétien?* (ÉGLISE VIVANTE), Tournai, 1965, pp. 11 et 71. Cependant dès avant lui, un chrétien, Al-Akhtal (mort en 710) s'était signalé dans les lettres profanes arabes et, singulièrement, dans la poésie tant et si bien qu'il avait obtenu le titre officiel de «chanter des Ommeyyades». R.R. KHAWAM, *La poésie arabe des origines à nos jours*, Paris, 1975, pp. 91-93. D'autre part, les premières versions arabes de la Bible sont dues à des Melkites : Bishr ibn Sirri (IX<sup>e</sup> s.) et al-Hâreṭ ibn Sinân ibn Sunbât (X<sup>e</sup> s.). Voir J. NASRALLAH, *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècles*, in *OrChr* t. 64, 1980, pp. 202-215. Autre témoignage sur l'antiquité des lettres arabes melkites : P. KHOURY, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon* (RECHERCHES PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE L'INSTITUT DES LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH, XXIV), Beyrouth, 1964, p. 4.

22 Sur cette période, voir V. GRUMEL, *Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969-1084)*, in *Echos d'Orient*, t. XXXII, 1934.

Si la recrudescence de l'usage du grec dans la vie courante que cette reconquête a dû favoriser n'a été qu'éphémère et peu marquante<sup>23</sup>, par contre l'emploi de la même langue dans la liturgie a dû être confortée. La byzantinisation progressive du rite a, de plus, été un des fruits les plus pérennes<sup>24</sup> de cette reconquête.

#### a.4. Du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles et plus tard

##### a.4.1. Langue(s) usuelle(s)

Comme il fallait s'y attendre, la disparition du grec dans la vie de tous les jours fut quasi-totale<sup>25</sup> encore que dans les villes du centre de la Syrie, il ait pu se maintenir jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle et même au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>.

L'arabe et le syriaque se livrèrent une lutte sourde dont le vainqueur est difficile à déterminer.

L'arabe, aujourd'hui presque la seule langue de ces populations, dut être déjà usuel pour une bonne partie de la population dès les XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>27</sup> : il intervient dans des gloses explicatives d'un rituel funéraire rédigé en grec (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)<sup>28</sup>, tandis que le manuscrit oncial 2282 du Vatican, qui conserve le texte de la liturgie d'Antioche publié par Cozzo-Luzi, traduit en arabe les passages grecs trop difficiles<sup>29</sup>.

Le syriaque s'est maintenu rageusement face à l'arabe. Au XIII<sup>e</sup> siècle, il était encore langue usuelle d'une majorité de Syriens<sup>30</sup> et son emploi a pu se perpétuer jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>.

23 C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante*, p. 20.

24 C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites* ..., p. 15.

25 P.K. HITTI, *History of Syria*, p. 546.

26 S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, p. 39. C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites* ..., p. 138. L'auteur cite un manuscrit de la liturgie de Saint Jacques publié par Cozzo-Luzi, datant de 1200, dont une partie des rubriques sont en grec sans traduction ce qui prouve à l'évidence que cette langue était encore suffisamment comprise au moins du clergé.

27 Godefroid de Bouillon avait établi à Jérusalem un tribunal pour que les Syriens puissent y être jugés selon leur droit et par leurs juristes, dirigé par un président « *apelé rays en lor langage Arabic* » : *Assises de Jérusalem*, t. I *Assises de la Haute Cour*, in *Recueil des historiens des Croisades. Lois*, Paris, 1841, p. 26. Voir aussi : M. GRANDCLAUDE, *Étude critique sur les Assises de Jérusalem*, Paris, 1923.

28 A. BAUMSTARK, *Neue handschriftliche Denkmäler melkitischer Liturgie*, in *OrChr*, nouvelle série, t. X-XI, 1923, p. 158.

29 C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats melkites* ..., pp. 14 et 139.

30 *Ibidem*, pp. 144-145. L'argument de l'auteur est probant : si les Melkites ont traduit, entre les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles leurs livres liturgiques du grec en syriaque et non en arabe, c'est qu'ils parlaient encore le syriaque.

31 En 1360, des évêques ne peuvent signer le procès-verbal de l'élection du Patriarche d'Antioche Pacôme I<sup>er</sup> qu'en syriaque : MIKLOSICH et MÜLLER, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, pp. 463-465. C'est au XVII<sup>e</sup> siècle que le syriaque disparaît de la liturgie et, a fortiori, n'est donc plus la langue usuelle depuis probablement quelque temps déjà. C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats melkites* ..., p. 45.

Même après la victoire totale de l'arabe, le syriaque allait se survivre : il allait influencer considérablement le lexique arabe lui-même<sup>32</sup> et les dialectes de Syrie-Palestine ou du Liban<sup>33</sup>. Bien plus, quelques communautés éparses dont la plus célèbre est celle du village de Ma'lûla continuent de nos jours à user d'un dialecte araméen<sup>34</sup>.

#### a.4.2. Langue(s) liturgique(s)

Paradoxalement, au moment où, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, les Melkites adoptent définitivement la liturgie byzantine, ils abandonnent l'usage du grec pour l'office et le remplacent par celui du syriaque<sup>35</sup>.

Cette mutation est la conclusion logique de cette évolution déjà observée qui avaient conduit les Chalcédoniens d'Orient à employer, subsidiairement d'abord, puis plus intensément le syriaque à côté du grec au fur et à mesure que celui-ci leur devenait étranger<sup>36</sup>.

Le grec a-t-il cependant tout à fait disparu de la liturgie ? Il est certain que non. Plusieurs communautés ont tenu à le sauvegarder au moins partiellement. Mais il est difficile de préciser dans quelle mesure il s'est maintenu face au syriaque<sup>37</sup>.

Quant à l'arabe, il apparaît timidement dans les livres liturgiques concurrentement au grec dès le X<sup>e</sup> siècle et supplantera le syriaque au XVII<sup>e</sup> s.<sup>38</sup>.

32 S. FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leyde, 1886.

33 M.T. FEGHALI, *Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban*, Paris, 1918.

34 J. PARISOT, *Le dialecte araméen de Ma'loula*, in *Journal Asiatique*, 9<sup>e</sup> série, t. XI, 1898, pp. 238-312, 440-519, et t. XII, 1898, pp. 124-176.

35 C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites* ..., p. 139.

36 C. CHARON, *L'origine ethnographique des Melkites*, p. 88. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, pp. 38-39. A. COUTURIER, *Cours de liturgie grecque-melkite*, t. I, Jérusalem, 1912, p. 25. C. KOROLEWSKY, *Liturgie en Langue vivante*, pp. 20 et 22.

37 Impressionné par les quelque deux cents manuscrits liturgiques syriaques recensés par lui, KOROLEWSKY n'hésite pas à appeler la période du X<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s., période *syro-byzantine* de la liturgie melkite par opposition à la période *arabo-byzantine* (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s.). C'est dire que l'emploi du syriaque est, d'après lui, infiniment prépondérant. C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, pp. 24 et sv. Cependant, il admet, *ibidem*, p. 14, qu'à Antioche vers 1200, la liturgie se célébrait encore en grec ; il note aussi, p. 43, qu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle le Patriarche Macaire III écrivait : «*Nous prions dans nos églises et dans nos maisons en grec et en syriaque*», et que, de toute manière, «*la mesure dans laquelle le grec fut employé dans la liturgie ne pourra être convenablement appréciée que le jour où l'on aura relevé la liste des manuscrits grecs liturgiques originaires de Syrie et de Palestine et datés du X<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles*» (*ibidem*, p. 24).

Si bien que l'on peut être en droit de se demander si sa vision des choses présentant le syriaque comme LA langue liturgique des Melkites du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles n'est pas un peu forcée ?

38 C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, p. 17.

b. CONFRONTATION AVEC LES DONNÉES DE L'HISTORIA HIEROSOLIMITANA  
ABBREVIATA

À l'époque de Jacques de Vitry (début du XIII<sup>e</sup> siècle), les chercheurs admettent donc que la langue usuelle, comme la langue liturgique, des Melkites était *le syriaque*. L'arabe commençait néanmoins à pointer sérieusement dans la vie courante tandis que le grec subsistait peut-être (et peut-être de façon florissante) dans la liturgie.

Comment faut-il alors interpréter les dires de Jacques de Vitry qui prétend que la langue usuelle des Melkites est l'*arabe* et que leur langue liturgique est *le grec*, à l'exclusion semble-t-il de toutes autres?<sup>39</sup>

On rappellera, en premier lieu, que Jacques de Vitry écrit à une époque charnière pour la communauté grecque-orthodoxe de Syrie. Transition tant linguistique (passage progressif du syriaque à l'arabe) que liturgique (passage du rite antiochien au rite byzantin, du grec au syriaque).

Peut-être n'a-t-il pas suffisamment discerné l'évolution tâtonnante qui se produisait sous ses yeux et en est-il resté à de premières observations qui eussent pu être démenties par d'autres effectuées en des milieux et des moments plus diversifiés.

Jacques de Vitry assure que la langue liturgique était le grec. Ce peut être le signe qu'il s'est contenté de contacter des communautés urbaines dans lesquelles, selon les érudits, la liturgie avait plus facilement pu conserver cette langue<sup>40</sup> grâce à la présence d'élites cultivées mais, partant, marginales.

Néanmoins, son témoignage pourrait être pris en considération pour nuancer les conclusions auxquelles était arrivé KOROLEWSKY. Il faudrait alors diminuer la part du syriaque dans la liturgie du XIII<sup>e</sup> siècle et accroître celle du grec.

En ce qui concerne la langue usuelle, le texte du chapitre LXXIV est encore plus troublant. À le suivre, il faudrait convenir que les Melkites ne parlaient que l'arabe ou, du moins, le parlaient le plus volontiers ...

Se trompe-t-il? Jacques de Vitry n'aurait-il rencontré que des élites qui, quelques générations auparavant, avaient pu se frotter à la culture des dominateurs musulmans? C'est douteux.

Ne faudrait-il pas plutôt envisager qu'il n'était pas en mesure de distinguer

39 Encore que dans le texte cité en note *supra*, il concède que les Melkites se servent de l'arabe plus volontiers (*libentius*) que d'une autre langue pour leurs quotidiennes transactions. C'est qu'ils en connaissaient donc d'autres.

40 KOROLEWSKY admet que dans les villes où vivaient de nombreux marchands grecs, comme Alexandrette et, pourrait-on ajouter, Acre, la liturgie en grec avait été plus résistante au syriaque. C. KOROLEWSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, p. 43.

l'arabe du syriaque? Ces langages sont très voisins l'un de l'autre et, pour le non-initié, ils peuvent être fort aisément confondus<sup>41</sup>.

L'argument vaut pour la langue mais est moins solide pour l'écriture; Jacques de Vitry note que les Melkites écrivaient en lettres Sarrasines, donc en arabe. Il sait distinguer les graphismes de celles-ci de l'écriture syriaque qu'il nomme «*littera chaldaea*»<sup>42</sup> dans un chapitre postérieur.

Reste à imaginer que ses observations sont exactes et que les Melkites fréquentés par lui étaient presque exclusivement arabophones.

Nous nous garderons bien de choisir l'une ou l'autre hypothèse. Qu'on nous permette simplement de résumer l'enjeu du problème :

Les données de Jacques de Vitry sont-elles en partie erronées? Elles prouveraient alors que notre auteur n'a été que superficiellement en rapport avec des Melkites en milieu citadin. La brièveté de son séjour en Palestine, l'exigüité du «Royaume d'Acce», l'insécurité des campagnes de ce temps rendent la thèse plausible.

Jacques de Vitry dit-il vrai? Alors les conclusions des recherches des liturgistes ont été outrées<sup>43</sup> et le témoignage de l'évêque d'Acce nous amène à penser que, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, à côté du syriaque nettement en perte de vitesse, l'arabe était déjà extrêmement répandu (même majoritaire), et qu'en concurrence avec l'emploi de la langue d'Éphrem dans la liturgie, le grec continuait une belle et solide existence.

Des recherches plus approfondies, tant dans le domaine des manuscrits liturgiques que dans les textes d'autres témoins éventuels (orientaux ou occidentaux) permettraient peut-être de trancher en faveur de l'un ou l'autre point de vue.

Il serait prématuré, et hors du cadre de cet article, de les entreprendre ici<sup>44</sup>.

41 M. COHEN, *Documents araméens du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *Journal Asiatique*, n° 216, janvier-mars 1930, pp. 146-156. L'auteur renvoie à deux ouvrages d'André THEVET, l'un imprimé, *La Cosmographie universelle*, Paris, 1575 et l'autre manuscrit, *Grand insulaire et pilotage* (Paris, B.N., fonds français 15452-15453), qui contient divers vocabulaires montrant la difficulté pour un Occidental de distinguer l'araméen de l'arabe.

42 Chapitre LXXV, paragraphe 8.

43 La méthode des spécialistes de l'histoire liturgique est peut-être à mettre en cause. L'apparition d'une langue dans la liturgie est-elle signe de son usualité? Ou le phénomène accuse-t-il un certain retard? Une langue qui devient liturgique n'est-elle pas déjà en train de perdre du terrain vis-à-vis d'un autre idiome (ici l'arabe) et cette désuétude ne la fait-elle pas préférer pour l'office par souci de sacralité ou d'identité culturelle?

44 Sur les problèmes causés par le témoignage de Jacques de Vitry, on verra encore : A.-D. VAN DEN BRINCKEN, *Die »Nationes Christianorum Orientalium«* (KÖLN. HIST. ABH., 22), Cologne, 1973; C. CANNUYER, *Les Géorgiens dans l'Historia Hierosolimitana de Jacques de Vitry*, in *Bedi Kartlisa*, vol. XLI, 1983, 175-187; ID., *Les Arméniens dans l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry*, in REA, n.s. t. XVII, 1983, 197-199; *Les Nestoriens du Proche-Orient au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Orientalia Suecana*, vol. XXXI-XXXII, 1982-1983, pp. 131-141.

CASPAR DETLEF GUSTAV MÜLLER

## Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien\*

Die ägyptische Kirche hatte das Glück, unter einem tatkräftigen Hierarchen, Benjamin I. (626-665; geboren etwa 590 in Baršūt/Provinz Al-Buḥairah, westliches Delta) in das islamische Zeitalter einzutreten. Das kam nicht von ungefähr. Trotz aller Schwierigkeiten mit Byzanz und zahlreicher innerer Spaltungen gehört das 6. Jahrhundert zu den fruchtbarsten für die christlichen Ägypter<sup>1</sup>. Immer deutlicher treten unter dem griechischen Firnis eine eigenständige Kirche und eine eigenständige Literatur zu Tage. Die koptische Sprache gewinnt an Bedeutung und Prägnanz<sup>2</sup>. Die Zahl der Schriftsteller, die sich ihrer bedient, nimmt zu. In dieser Periode wirkt Damianos, den wir zu den großen Päpsten und Patriarchen des alexandrinischen Thrones zählen dürfen (578/77-607 [606])<sup>3</sup>.

Dieser Mann ist eigentlich nicht Ägypter, sondern gehört zu der gar nicht so kleinen Gruppe von Syrern, die zu verschiedenen Zeiten in dem Lande am Nil lebten und arbeiteten. Die Heimat der Familie Damian's ist die Osrhoëne, in der sein Bruder auch als Präfekt (*Ἐπαρχος*) wirkte. Seit Kaiser Justin's II. Reformen von 569 wurden nämlich heimische Notablen für diese

\* Diese Arbeit geht auf einen Beitrag in der internen Festschrift der Theologischen Fakultät der Ruperto-Carola, Heidelberg anlässlich des 65. Geburtstages des Konfessionskundlers Professor Dr. Friedrich Heyer am 24. Januar 1973 zurück. Jetzt schien die Veröffentlichung für einen weiteren Kreis angezeigt. Der Text wurde überarbeitet und ganz erheblich erweitert. Von der ursprünglichen Skizze sind nur wenige Sätze stehengeblieben. Auch der Anmerkungsapparat wurde vollständig neu erarbeitet. Einige auf die konfessionskundliche Tätigkeit des Jubilars bezügliche Sätze zu Beginn und am Schluß wurden hier weggelassen.

1 C. Detlef G. Müller: Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart, Darmstadt 1969 (Grundzüge, Vol. 11), pp. 130-140; — Idem: Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch, in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Vol. 75 (1964), pp. 271-308; — Idem: Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon (451), in Kyrios, Vol. X (1970), pp. 202-210.

2 C. Detlef G. Müller: Die alte koptische Predigt (Versuch eines Überblicks), Darmstadt 1954 (Diss. Heidelberg 1953); Idem: Einige Bemerkungen zur «ars praedicandi» der alten koptischen Kirche, in Le Muséon, Vol. 67 (1954), pp. 231-270; Idem: Koptische Redekunst und griechische Rhetorik, in Le Muséon, Vol. 69 (1956), pp. 53-72.

3 Adolf Jülicher: Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert, in Festgabe Karl Müller, Tübingen 1922, pp. 7-23; — History of the Coptic Church of Alexandria, Vol. I (editid B. Evetts), pp. [207]-[214], [662]-[663] (Patrologia Orientalis I und X) = Die Patriarchengeschichte. Cf. Arabisch auch bei Chr. Fred. Seybold, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 52 (Scriptores Arabici 8), pp. 97-100.

Posten ausgesucht. Damit kommt Damian aus dem Zentrum der alten syrischen Christenheit; denn Edessa war die Hauptstadt der Osrhoëne. Wir dürfen annehmen, daß der junge Damian<sup>4</sup> sich schon früh der Askese und dem Mönchsleben aufgeschlossen zeigte. Gerade die ägyptische Praxis und die Gastfreundschaft des Landes hatten auf diesem Gebiete auch auf Ausländer ihre Anziehungskraft nicht verloren. Noch immer kamen viele, um unter afrikanischer Sonne für einige Zeit oder auch für immer zu weilen. Mit ihren geistigen Gaben bereicherten sie umgekehrt auch die ägyptische Kirche und konnten — wie in unserem Falle — sogar an deren Spitze gelangen.

Doch bevor Damian so weit war, machte er eine gründliche mönchische Schulung durch und lebte 17 (oder 16) Jahre in der berühmten Sketis und zwar in dem Kloster Sankt Johannes' des Kleinen<sup>5</sup>. Dieses Kloster, das jetzt in Ruinen liegt, ist eines der vier großen Klöster im Wādī 'n-Natrūn, die ihren Ursprung auf das 4. Jahrhundert zurückverfolgen. Das später gegründete, jetzige Syrerklöster stellt ein sogenanntes Theotokospendant zu Anba (gesprochen Amba) Bišoi dar, das die Severianer im 6. Jahrhundert anlegten, als die Julianisten von den Stammklöstern Besitz ergriffen hatten<sup>6</sup>. Das später verlassene Kloster wurde erst frühestens zu Beginn des 8. Jahrhunderts von syrischen Kaufleuten, die der sich entwickelnden Syrerkolonie aus Tagrīt am Tigris in al-Fuṣṭāṭ angehörten, für ihre Nation erworben und entwickelte sich rasch. Das 9. Jahrhundert dürfte die bedeutende syrische Bibliothek des Klosters bereits in voller Blüte sehen<sup>7</sup>. Damian's Kloster hingegen war nach Apa Johannes dem Kleinen (Kolobos) von Theben (339/40-409) genannt, einem Schüler Apa Hamoi's, der selber wieder Zeitgenosse des theologisch sehr gebildeten sketischen Presbyters Apa Daniël

4 Die Patriarchengeschichte (p. [209]), die die syrische Herkunft verschweigt, sieht Damian schon von Jugend an als Mönch in Ägypten. Selbst wenn er früh nach Ägypten kam, muß er doch schon vorher in der Osrhoëne diese Interessen entwickelt haben. Das kann durchaus von Kindheit an gewesen sein. Leider ist uns sein Mentor und Anreger in Syrien verborgen, wie auch sein Elternhaus uns unbekannt ist. Laut Jean Maspero (Ad. Fortescue/Gaston Wiet): *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises Jacobites* (518-616), Paris 1923 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Vol. 237), p. 279<sup>1</sup> wäre Damian wahrscheinlich 535 (als Terminus ante quem) geboren. Damian müßte mindestens 20 Jahre alt gewesen sein, als er nach Ägypten kam.

5 Dieses Kloster war in erster Linie mit den Äthiopiern verbunden. In nachdamianischer Zeit gingen vielleicht Syrer dorthin, die nicht sofort Aufnahme in das spätere Syrerklöster fanden (cf. weiter im Text). Mitte des 13. und Ende des 15. Jahrhunderts hören wir von Syrern im Sankt Johannesklöster; cf. Hugh G. Evelyn White, l.c. (Anm. 76), p. 270<sup>11</sup>.

6 Cf. Müller: *Die alte koptische Predigt* (Anmerkung 2), p. 349. Cf. zu diesem Kloster weiter auch Jules Leroy: *Un témoignage inédit sur l'état du Monastère des Syriens au Wadi'n Natrūn au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, Vol. 65 (1967), pp. 1-23.

7 Cf. Otto F.A. Meinardus: *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Kairo 1961, pp. 246-247.

des Älteren war. In dieser asketisch und theologisch gleich bedeutenden Tradition fand Damian seine ägyptische Heimat und brachte es bis zum Diakon. Doch hielt es ihn nicht auf die Dauer in der Wüste. Einmal Diakon geworden, zog es ihn von dem beschaulichen Leben fort zu der großen Klostersiedlung am 9. Meilenstein vor Alexandrien. Hier, wo der berühmte Kirchenvater Severos von Antiochien seine letzte Ruhe gefunden hatte und sicher damals noch viel syrische Tradition lebendig war, trat er in das Kloster der Väter (τῶν πατέρων) ein, das infolge eines späteren arabischen Schreibfehlers in der Literatur oft als Taborkloster bezeichnet wird<sup>8</sup>. Dieses Kloster und überhaupt diese Siedlung zehrten aber nicht nur von der Zeit des großen Severos. Vielmehr war hier auch jetzt das Zentrum der ägyptischen Kirche. Petros IV., der 34. Patriarch von Alexandrien (576-78 [77]), hatte in diesen kirchenpolitisch schwierigen Zeiten am Ende der byzantinischen Herrschaft in Ägypten hier seine Residenz aufgeschlagen und nutzte die Josephskirche als Kathedrale. Er wurde auf den Glaubensernst und die gute Bildung Damian's aufmerksam und erwählte ihn zu seinem Schreiber. Allerdings hatte sich der Patriarch zuerst offenbar nur als Bischof ausgegeben und nicht gesagt, daß er Patriarch sei, da neben dem Byzantiner noch ein von der Mehrheit nicht anerkannter Syrer Theodoros (575 bis nach 587) als ägyptischer Patriarch wirkte. Petrū Wahl war offenbar von Alexandrien und Umgebung ausgegangen. Er konnte aber nicht öffentlich in Alexandrien auftreten. Sein Hoheitsgebiet scheinen ziemlich ausschließlich die Klöster und Mönchshöfite der Umgebung gewesen zu sein<sup>9</sup>. Hier bewährte sich Damian offenbar nun so, daß er beim Tode seines Meisters dessen Nachfolger auf dem

8 Cf. die Patriarchengeschichte (Anm. 3), p. [209]; — François Daumas: L'activité de l'Institut français d'archéologie orientale durant l'année 1965-1966, in Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1966 (Paris 1966), pp. 298-309 (auf p. 300 Hinweis auf das mögliche Grab des großen Severos von Antiochien); — Maspero, l.c. (Anm. 4), p. 279<sup>3</sup>.

9 Cf. die Patriarchengeschichte (Anm. 3), p. [208]: 600 voll mit Orthodoxen besetzte Klöster, und die Mönchs- und Nonnengemeinschaften gleich Bienenstöcken von ihrem Bau her. Daneben gab es noch 32 Ansiedlungen (ضيعة; Gaston Wiet hat bei Maspero [Anm. 4], p. 284<sup>5</sup> den richtigen Text hergestellt und سكاطينا als Verschreibung für سكانها [ihre Bewohner] aufgeklärt). Wir haben also in der runden Zahl 600 Koinobien, sicher oft kleinsten Ausmaßes, und in den 32 präzise gezählten Ansiedlungen Landwirtschaften zur Versorgung der Gegend vor uns, unter denen wir uns kleine Dörfer oder Güter vorstellen können, die mit Laien besetzt waren. Für die Lokalisation kann man neben verschwundenen Niederlassungen durchaus an die Nitria und die Kellia denken. Wahrscheinlich sind alle koptischen Mönchsniederlassungen des Westdeltas zwischen Alexandrien und der Sketis gemeint. Eine Vorstellung von dem Aussehen dieser Niederlassungen vermögen die neueren Ausgrabungen der Kellia zu vermitteln; Cf. F. Daumas und A. Guillaumont: Kellia I, Kom 219, Kairo 1969 (Text und Tafelband = Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Vol. XXVIII); — F. Daumas, l.c. (Anm. 8), pp. 300-309 (und schon Comptes rendus 1965, pp. 384-390); — Idem: Les fouilles de l'institut français d'archéologie orientale de 1959 à 1968 et le site monastique des Kellia, in Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I, 1 (1969), pp. 1-7.

koptischen Patriarchenstuhle wurde. Tatkraft und Wortgewaltigkeit werden ihm ausdrücklich bescheinigt<sup>10</sup>.

Auf diesem Platz entwickelte dieser »verschmutzte Syrer«<sup>11</sup> nun eine rastlose Tätigkeit. Man kann sagen, daß die Ägypter wohl schwerlich eine bessere Wahl treffen konnten — und das, obwohl es sich um eine Kampfwahl handelte. Denn noch lebte Theodoros, der Minderheitenpatriarch, den einst Paulos der Schwarze von Antiochien und Johannes von Ephesos aus Constantinopel unterstützt hatten, während Jakobos Baradaios (von Edessa), nach dem die westsyrische Kirche auch als »jakobitisch« bezeichnet wird, auf Petros IV. gesetzt hatte. Jakob vertraute daher auch Damian, der mit ihm die Synodalbriefe austauschte und schon mit Petros IV. verbündet war. Überhaupt war das diplophysitische Ägypten ja ganz auf Jakob's Seite. Er starb bezeichnenderweise 578 auf der Reise nach Ägypten, wo er mit dem neuen Patriarchen doch wohl die Lage in Syrien und überhaupt die Angelegenheiten der orientalischen Kirchen besprechen wollte. Dort an der Grenze Ägyptens, im Sankt Romanoskloster zu Kásios (Qasin, Kássion) in der Augustamnika I (jetzt al-Qaīs; 431 bereits als Bischofssitz bekannt)<sup>12</sup> kam es zu einem geheimnisvollen Sterben. Neben Jakob starben drei weitere Begleiter. Ein natürlicher Tod erscheint als ziemlich ausgeschlossen. Auch konnte der herbeigeeilte Damian von den Mönchen des Klosters die sterbliche Hülle seines toten Freundes nicht erhalten, um sie nach Alexandrien zu überführen. So spricht doch viel dafür, daß der alte Hegūmenos des Klosters Qartamīn (im Tūr 'Abdīn), der Synkellos Sergios und schließlich Jakob Baradaios und sein Diakon am 30. Juli 578 als Opfer eines Giftanschlages starben<sup>13</sup>. Dahinter mögen die Paulaner, die Anhänger des syrischen Patriarchen Paul des Schwarzen, stehen. Erst 622 holten Beauftragte des Bischofs Zacharias von Tella Jakob's sterbliche Überreste und brachten sie in das Kloster Pešiltā bei Tella (de Mauzelātā).

Das Ansehen und die Geschicklichkeit Damian's zeigten sich nicht nur in seinem freien Auftreten überall im Lande (580, 581 oder 582, 587 und 602-603 weilte er zum Beispiel trotz des melkitischen Patriarchen Eulogios [581-608 <607 >] in Alexandrien und wurde erst anlässlich seines letzten Besuches dort behindert), sondern auch durch die Ordnung, die er überall zu schaffen suchte. Er konnte der damals völlig zerfallenen ägyptischen Kirche wieder innere Festigkeit verleihen. Der ägyptische Hang zur Eigenbrötelei hatte

10 Die Patriarchengeschichte, I.c. (Anm. 3), p. [209]

11 Cf. A. Jülicher, I.c. (Anm. 3), p. 21.

12 Cf. C. Detlef G. Müller : Ägypten IV. Kirchengeschichtlich (bis zum 7. Jh.), in Theologische Realenzyklopädie, Vol. 1 (Berlin-Neu York 1977), pp. 512-533. Gegenüber p. 512 finden sich zwei Ausklappkarten mit den ägyptischen Bischofssitzen und Namensverzeichnissen in drei Sprachen.

13 Cf. Maspero, I.c. (Anm. 4), pp. 297-298.

sich schlimm ausgewirkt und zu zahlreichen Eigenentwicklungen geführt; zu Gruppen, die sich durch Sonderlehren oder -anschauungen unterschieden und zum Teil selbst die Herrschaft über die ägyptische Kirche zu erlangen suchten.

Erwähnt werden müssen die Melitianer, die auf Melitios von Lykopolis zurückgehen und sich in der diokletianischen Christenverfolgung als strenge Rigoristenkirche neben der ihnen zu laxen offiziellen Kirche etabliert hatten. Es gab Zeiten, in denen sie einen erheblichen Teil der Bischofssitze in ihrer Hand hatten, da sie von Hause aus in Sitte und Lehre ja keine abweichenden Ansichten vertraten<sup>14</sup>. Zu Damian's Zeiten scheint sich diese Gruppe jedoch in erster Linie auf Mönche zu beschränken. Diese empfangen den Kelch mehrfach in der Nacht, bevor sie in der Kirche erscheinen. Faktisch handelte es sich darum, daß sie an die zwei Becher dachten. Erst beim zweiten habe Jesus erklärt, daß es sich um Sein Blut handele (nach Lukas 22,15-20). Als Patriarch schrieb Damian zu dem Heiligen Berge (الجيل المقدس; Sketis) und befahl, daß man die Melitianer dort ausstieße. Laut der ägyptischen Patriarchengeschichte veranlaßte eine himmlische Stimme die Mönche der vier Klöster (also des Makariosklosters, des Klosters der Römer, des Klosters Johannes des Kleinen und des Klosters Amba Bišoï im Wādī 'n-Natrūn) zur Flucht. Die Klöster blieben wüst zurück. Maspero (p. 290<sup>2</sup>) deutet das auf die vierte Verwüstung der Sketis durch die Berber unter Damian. Das wäre dann eine Strafe für die Ausstoßung der Melitianer<sup>15</sup>. Damian scheint sich schon im Kloster der Väter mit dieser Häresie auseinandergesetzt zu haben. Er bekämpfte sie jedenfalls schriftlich und debattierte auch mit ihm besuchenden Melitianern über den rechten Glauben. Er verglich den ersten Becher mit dem Alten Testament, in dessen Sinn er genossen wurde. Erst mit dem zweiten Becher beginnt das christliche Ostern. So stehen die Melitianer als Christen da, die noch jüdischen Praktiken anhängen, zumal die Canones der Apostel (Nr. 43) die Nahrungsaufnahme vor der Communion verbieten<sup>16</sup>. Es scheint sich hier um die einzige Sonderlehre oder besser den einzigen Sonderritus der Melitianer zu handeln, der sich in der Zeit Damian's

14 H. Munier : Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte, Kairo 1943, pp. 2-3, bietet eine Liste von 325, die fast die Hälfte der ägyptischen Bischöfe damals als Melitianer erweist. Zu beachten ist allerdings, daß es auch lehrmäßig in diesen Kreisen gäbe. Der alexandrinische Presbyter Areios war glühender Anhänger des Bischofs Melitios von Lykopolis (= Lukō, Siōout, Asyūt in der Thebaïs I).

15 Cf. Meinardus, l.c. (Anm. 7), p. 130. P. 215 = Anba Bišoï laut Maqrīzī erst unter Patriarch Andronikos (619-629) verwüstet.

16 Cf. Wilhelm Riedel : Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900/Aalen 1968, p. 23. — Weiter Franz Joseph Dölger : Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten, in Antike und Christentum, Vol. 4 (Münster/Westfalen 1934 und 1975<sup>2</sup>), pp. 245-265; hier p. 246.

findet<sup>17</sup>. Auch war diese Praxis ihrem Wesen nach nur innerhalb einer Mönchsgemeinschaft denkbar. Man kann wohl sogar davon ausgehen, daß sich damals derartige Melitianer nur noch hier in Unterägypten befanden.

Schwierigkeiten machten Damian auch die Akephalen, die im achten Jahre seines Pontifikates wieder aktiv wurden. Diese Akephalen leben im östlichen Delta, wie überhaupt die Sonderlehren in der Regel jeweils deutlich lokal begrenzt sind. Auch hier handelt es sich jetzt nur noch um eine kleine Gruppe, vier Presbyter. Das sind die einstigen Gegner des Henotikon's (482) Kaiser Zenon's (474-475 und 476-491 nach dem Zwischenspiel des Basilikos 475-476), die damals ihrem Patriarchen Petros III. Mongós (also der von heiserer, dumpfer Stimme; 477-489) den Gehorsam aufkündeten und keinen Patriarchen mehr anerkannten. Daher wurden sie Akephale genannt. Ohne Bischof waren sie aber nun zum Aussterben verurteilt. Da kamen die vier Presbyter auf die Idee, den ältesten von ihnen — einen gewissen Barsanuphios<sup>18</sup> — unkanonisch zu ihrem Bischofe zu machen. Das trug ihnen die neue Bezeichnung Barsanuphianer ein. Doch gab es auch noch einige Akephale im Westdelta. Diese protestierten und bildeten fortan eine eigene Gruppe. Sie weihten einen anderen zu ihrem Bischof.

Außerdem gab es immer noch den bescheidenen Gegenpatriarchen Theodor (575 bis nach 587), den von dem Nubierbischof Longinos mit Zustimmung des alten Theodor von Philae erwählten Syrer. Er hatte zwar mit Paulos von Antiochien die Kirchengemeinschaft aufgenommen, war aber gerade von dem Kleros Alexandriens nicht anerkannt worden<sup>19</sup>. Auch im Hinblick auf Longinos wird man seine Anhänger — wenn überhaupt — wohl mehr im Süden suchen müssen; zumal Damian doch ganz der Mann des Nordens ist. Aber aktiv kann niemand für den unkämpferischen Mann geworden sein. Wir wissen, daß Theodor 576 zusammen mit Longinos Ägypten verlassen hatte, um sich in Tyros für einige Zeit aufzuhalten. 579 oder 580 kehrte er wieder nach Alexandrien zurück und lebte da ein Klosterleben ohne Gefahr für seinen Nachfolger. Paul von Antiochien und Longinos war er eher gram, da sie ihn seinerzeit seinem friedlichen Mönchsleben entrissen hatten. 580 schiffte er sich zu einer Reise nach Kypern ein, kehrte aber wieder um. Sein weiteres Schicksal ist unbekannt.

17 Zu den leicht arianischen Tendenzen und vor allem ihrer Neigung zu altägyptischen Frömmigkeitsformen cf. Dölger, l.c. (Anm. 16).

18 Offenbar ein Mann von einer gewissen Tatkraft und Bedeutung; cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), p. 291.

19 A. Jülicher, l.c. (Anm. 3), pp. 21, 23. — Th. Hermann: Patriarch Paul von Antiochia und das alexandrinische Schisma vom Jahre 575, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Vol. 27 (1928), pp. 263-304 und Ernest Walter Brooks: The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575, in Byzantinische Zeitschrift, Vol. 30 (1929/30), pp. 468-476. — Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 233-242.

Er wird wohl nach einigen Jahren gestorben sein und hat mit Sicherheit keine auf ihn eingeschworene Gemeinschaft hinterlassen<sup>20</sup>.

Eine ernsthafte Gemeinschaft stellen jedoch noch die Julianisten dar — nach ihrem Bischofe von 535 auch Gaianiten genannt. Diese alten Aphthartodoketen spielten als Anhänger des Julian von Halikarnaß<sup>21</sup> und Gegner des späteren diplophysitischen Kirchenvaters Severos von Antiochien, der in Ägypten starb<sup>22</sup>, noch hundert Jahre später in Ägypten eine Rolle. Damian erlebte als ihren Bischof und damit Gegenpatriarchen auf jeden Fall einen gewissen Dorotheos (565? bis nach 580). Nach dessen Tode scheint er diese Gruppe kurzfristig auf sich verschworen gehabt zu haben; doch eben nur kurzfristig. In dem nächsten Jahrhundert hatten sie wieder ihren eigenen Gegenpatriarchen. Doch vollbrachte Damian schon eine gewaltige Leistung, indem er fast alle Diplophysiten um sein Panier scharen konnte<sup>23</sup>.

Doch ging es nicht nur um die Klärung äußerlicher Riten und um theologische Parteien alter Schule, mit denen eine neuerliche theologische Auseinandersetzung nicht vonnöten war. Vielmehr ringen noch immer einzelne Personen oder Gruppen um die Trinitätslehre oder die Zweinaturenlehre in der Christologie. Letzteres ist zum Beispiel bei den Stephaniten der Fall: Der Sophist Stephanos, wie er griechisch genannt wird, lehnte es ab, nach der Inkarnation die zwei Naturen des Heilandes zu unterscheiden. Bis nach Syrien hin gewann er Anhänger<sup>24</sup>. Bei diesem in Alexandrien wirkenden Stephanos haben wir es mit einem Laien zu tun, einem philosophischen Schulhaupt oder Professor, der später zu den Chalkedonensiern übergang und wohl in Constantinopel als Professor wirkte<sup>25</sup>. Man wird seine An-

20 Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 241-242; — Müller: Die koptische Kirche ... (Anm. 1), p. 279 (die dort genannten »Anhänger« sind also fast zu streichen. Allerdings scheinen die Reisen Theodor's doch Versuche zu sein, aktiv zu werden und Terrain zu gewinnen. So mag dieser Mönch von Zeit zu Zeit eben doch versucht haben, weitere Anhänger zu gewinnen und zu organisieren: Maspero, l.c. [Anm. 4], p. 294).

21 Cf. R. Draguet: Julian, Bischof von Halikarnaß († nach 527), in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 3 (Tübingen 1959), col. 1061, und die dort angegebene Literatur.

22 Cf. F. Daumas, l.c. (Anm. 8), p. 300.

23 Cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 294-295.

24 Cf. Müller: Die koptische Kirche ... (Anm. 1), p. 279<sup>21</sup>.

25 Maspero (l.c. [Anm. 4], pp. 291/92) gelingt die Identifizierung mit dem Sophisten Stephanos, den Johannes Moschos († 619 in Rom) einige Zeit nach dem Tode des chalkedonensischen Patriarchen von Alexandrien, Eulogios (581-608[607]) in seiner Behausung besuchte. Mit Aristoteles, astronomischen Fragen und einer Prophetie über den Arabereinzug und die Dauer ihres Reiches beschäftigte sich dieser vielseitige Mann. Unter Kaiser Herakleios (610-641) wurde er dann Professor in Constantinopel. — Zu den Prophetien über den Arabereinzug cf. jetzt Harald Suermann: Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypstik des 7. Jahrhunderts, Dissertation

hänger, die Stephaniten, wohl auf Alexandrien und die nähere Umgebung beschränkt sehen müssen.

Damit kommen wir auch schon zu den sogenannten Tritheiten, die auf den in der Mitte des 6. Jahrhunderts in Alexandrien wirkenden Johannes Philoponos oder Grammatikos zurückgehen. Dieser bekannte Aristoteles-Kommentator zeigte neben rein philosophischen auch starke theologische Interessen und äußerte sich zu dogmatischen Fragen, zu der Welterschöpfung, aber auch zum Ostertermin. Nur auf syrisch erhalten ist sein trinitarisches Werk *Διατητήης ἢ περὶ ἐνώσεως*<sup>26</sup>. Diese Arbeit trug ihm den Vorwurf des Tritheismus ein und wurde das grundlegende Werk dieser Richtung. Anstoß erregte seine Rede von den drei *Οὐσίαι* der Zahl nach in der Trinität, die aus seinen aristotelischen Voraussetzungen<sup>27</sup> heraus zu verstehen ist: Die Hypostasen (Personen) seien *Μορφαί* (Formen), die die *Ὑλη* (Materie) der göttlichen *Οὐσία* (Wesen) informieren. Das führt natürlich zu einer starken innertrinitarischen Differenzierung und zumindest zu einem scheinbaren Tritheismus. Die Anhänger auch dieser Richtung müssen wir in Alexandrien und Umgebung suchen; auf keinen Fall gar im Süden Ägyptens. Die Zusammenhänge weisen vielmehr ausschließlich nach Syrien.

Das führt uns nun zu dem kirchenpolitisch und theologisch entscheidenden Verhältnis Damian's zu seiner Heimat. Hier investierte er einen großen Teil seiner Arbeit und seines Geschicks<sup>28</sup>. Dieses Wirken hat ohne Zweifel eine kirchenpolitische und eine theologische Komponente, die oft ineinander übergehen und ein unentwirrbares Knäuel bilden. Darüber hinaus hatte er in den Petriten — sicher wieder nur in Alexandrien und Umgebung — auch direkte Anhänger des syrischen Patriarchen Petros Kallinikos<sup>29</sup> von Antiochien vor sich. Wie weit diese Petriten aus der syrischen Kolonie

Bonn 1984 (erschienen bei Peter Lang, Frankfurt/Main-Bern-New York: Europäische Hochschulschriften).

26 Cf. Hans-Georg Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. Abteilung II,1), pp. 391-392; — J. Irmischer in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 3 (Tübingen 1959<sup>3</sup>), coll. 818/819 und W. Philipp, *ibidem*, Vol. 6 (Tübingen 1962<sup>3</sup>), coll. 1043-1044.

27 Werner Elert: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, p. 23, hält Johannes Philoponos in dem Gebrauch der aristotelischen Dialektik den letzten Nachzüglern der neuplatonischen Philosophie nach dem Tode des Proklos († 485) wahrscheinlich sogar überlegen. Johannes hat sich übrigens in einer Schrift gegen Proklos über die Ewigkeit der Welt geäußert.

28 Cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), p. 295.

29 Kallinikos, Kallinoskos, Kallinos = ar-Raqqa am Euphrat. Dieses Bistum gehört zur Kirchenprovinz Osrhoëne. Cf. Ernest Honigmann: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien*, Brüssel 1961 (Koninklijke Academie van België, Klasse der letteren en der morele en staatkundige wetenschappen, Verhandelingen, Vol. LIV, 6), pp. 106-107; und Robert Devreesse: *Le Patriarcat d'Antioche*, Paris 1945, p. 295.

Ägyptens stammten, ist unbekannt. Sonst sind sie natürlich in dem hellenistischen Milieu zu suchen; bestimmt nicht im eigentlichen Ägyptertum, also unter den Kopten.

So müssen wir nun versuchen, die Stationen von Damian's Wirken in der Syrerfrage nachzuzeichnen<sup>30</sup>. Bereits oben wiesen wir auf die Beziehungen unseres Damian zu Jakobos Baradaïos<sup>31</sup> und die dunklen Mächte in diesem Zusammenhange hin. Daß Damian auf die diplophysitische Einheit hinarbeitete und zumindest eine Verständigung mit den westsyrischen Jakobiten zu erreichen suchte, erscheint unzweifelhaft. Man wird ihm wahrscheinlich sogar zutrauen dürfen, die Einheit aller Diplophysiten unter ägyptischer Führung im Stillen angestrebt zu haben; wenn auch infolge des ungünstigen Ausgangspunktes es hier zu keinen praktischen Versuchen kam. Aber Damian war infolge seines langen Aufenthaltes im Lande zu einem doch in gewissem Maße ägyptisch empfindenden Manne geworden. Andererseits war die unterägyptische und vor allem alexandrinische Atmosphäre noch immer stark hellenistisch geprägt und verfügte außerdem über eine starke syrische Kolonie, so daß sich hier ein Zentrum für den gesamten Diplophysitismus ohne zu große nationale Einseitigkeit sicher aufbauen ließ.

Ein geeigneter Punkt für Damian's Eingreifen war das Problem eines jakobitischen Patriarchen von Antiochien. Dort in Syrien existierte in Theophanes in dem Kloster Bêt Aḡtônia<sup>32</sup> wohl seit 576 bereits ein Patriarch, der Petros IV. von Alexandrien seine Erhebung wahrscheinlich zu verdanken hatte<sup>33</sup>. Allerdings spielte er keine Rolle und war wohl keine Persönlichkeit von Bedeutung, die zu eigener Initiative ohne ägyptische Unterstützung fähig war. Ihm stand überdies in dem von den arabischen Ġassaniden unterstützten Paul dem Schwarzen (oder von Bêt Ūkkāmê, wo er einst

30 Sebastian Brock : A Syriac Fragment on the Sixth Council, in *Oriens Christianus*, Vol. 57 (1973), pp. 63-71; macht p. 63 darauf aufmerksam, daß BM Add. 7192, ff. 1-50, ein polemisches Werk des syrischen Petros gegen Damian enthält (Handschrift des 7. Jahrhunderts). Die Absicht, dieser Damianbiographie diesen syrischen Text oder Teile daraus beizugeben, wurde aufgegeben weil R. Y. Ebied, A. Van Roey und L. R. Wickham sich inzwischen des Petrū von Kallinikos angenommen haben und bereits das Werk : Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier, Löwen 1981 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 10) vorgelegt haben. Da dieses Werk ganz von einem syrischen Standpunkte aus geschrieben ist, erschien es dringend geboten, rechtzeitig mit der vorliegenden Damianbiographie in die Debatte einzugreifen. — Zu dem genannten Werk von Ebied etc. cf. auch die Recension von V. Poggi, S.J., in *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 48 (1982), pp. 486-487 (mit Literaturergänzungen).

31 Cf. C. Detlef G. Müller : *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981 (*Die Kirche in ihrer Geschichte*, Vol. 1), p. D 281.

32 (Qennešrīn = Adlerhorst) am Euphrat gegenüber Ġerablūs (Wolfgang Hage : *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, p. 108).

33 Cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 247-248.

Archimandrit gewesen war) eine weit bedeutendere, wenn auch in den zahlreichen Intrigen seiner Zeit nicht immer zweifelsfreie Persönlichkeit gegenüber (566-581<sup>34</sup>, † 584 am Bosphoros in der Verbannung). Seine Anhänger spielten als Paulaner eine große Rolle und fanden sich auch in Ägypten, wo er viele Kleriker geweiht hatte. Petros IV. war hingegen von der ägyptischen Gegenpartei auf den alexandrinischen Thron gehoben worden und hatte als compromißloser Antipaulaner eben den genannten jakobitischen Gegenpatriarchen Theophanes geweiht. Diese Linie setzt Damian fort. Da Theophanes völlig ohne Anhänger und versteckt, möglicherweise auch gestorben war, begab sich Damian Ende 579 nach Syrien, wo er angeblich seinen Bruder, den Präfekten, in Edessa besuchen wollte.

In erster Linie ging es ihm aber um die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten. Der Besuch bei seinem Bruder war zusätzlich und nicht eigentlicher Reisegrund. Auf dem Rückwege von Edessa begab er sich daher heimlich nach Antiochien. Aus Furcht vor den Chalkedonensern versammelte er jedoch die syrischen Bischöfe — sicher nur die in jener Gegend greifbaren — außerhalb von Antiochien. Die Syrer, mit denen er über einen neuen Patriarchen verhandelte, erwiesen sich jedoch als ziemlich zurückhaltend. Sie brachten kanonische Gründe vor (Paul lebte noch, war nur geflohen) und sahen wohl die ägyptische Einmischung ungern; wie einst umgekehrt die Ägypter Paul's Einmischung, der dort den Gegenpatriarchen Theodor geweiht hatte. Auch als einige der Bischöfe doch zugestimmt hatten, blieb noch die Schwierigkeit, einen Kandidaten zu finden. Schließlich kam man auf einen gewissen Severos, der auch zustimmte. Begleitet von zwei Bischöfen eilte Damian nun heimlich nach Antiochien (Januar/Februar 580). Sie bestachen den Küster (Παραμουνάριος) der Kassianskirche mit Geld und gedachten dort nun in der Nacht die Weihezeremonie vorzunehmen. Doch der neue chalkedonensische Patriarch Gregor I. (580-584) erfuhr trotzdem davon. Er ließ das Haus von Soldaten umzingeln, in dem alle den geeigneten Moment abwarteten. Als die Soldaten eindrangten, vermochten sie nur drei Mönche in dem Durcheinander zu fangen. Damian, Severos, die beiden Bischöfe, sowie ein Sergios Henophitor (der Mann mit einer Braue) und Georgios Sarkabinos stiegen in den Keller und flohen — übel beschmutzt — durch die Kloake. Man konnte so Antiochien verlassen und das freie Land gewinnen. Die Häscher blieben erfolglos.

Der agile und furchtlose Damian war gleich nach Constantinopel weitergereist, wo er in einer Februarnacht bei dem dort wohnenden Gassanidenkönig Abū Karib al-Mundir b. al-Ḥārīt (569-582) anlangte, der am 8. Februar

<sup>34</sup> Nach Ebied etc., l.c. (Anm. 30), p. 2, zog sich Paul der Schwarze »probably in 577« nach Constantinopel zurück und starb 581 (Ebied, p. 6).

580 zu einem Besuche bei Kaiser Tiberios I. (578-582) dort eingetroffen war. Auch Johannes von Ephesos weilte dort mit zahlreichen Bischöfen und Klerikern. Am 2. März kam es zu einem Einigungsconcil. Der versöhnungsbereite Kaiser und der Araberkönig als Diplophysitenprotector, taten das Ihrige um die Situation zu entspannen. Paul der Schwarze und auch Severos wurden fallengelassen. Al-Mundir konnte zumindest eine innerorientalische Versöhnung erreichen<sup>35</sup>. Für Damian handelte es sich um einen Erfolg, obwohl er al-Mundir geschworen hatte, den Kampf gegen Paul den Schwarzen einzustellen. Er stand im Orient als überragende Persönlichkeit da und war trotz des schwarzen Paul ohne ernsthaften Konkurrenten. Jetzt kam alles auf sein Geschick, seinen Wagemut und wohl auch sein Glück an. Würde er — wie in Ägypten — auch in Syrien die Situation voll in seinen Griff bekommen? Die Synode in Constantinopel hatte offenbar lediglich zu einer leichten Beruhigung der Gemüter geführt, den Kaiser von Verfolgungen abgehalten, aber nichts wirklich geklärt und die kirchenpolitischen Probleme keineswegs einer Lösung zugeführt. Damian kehrte jedenfalls nach Ägypten zurück, stand aber auch unter dem Zwange zu handeln und Entscheidungen zu treffen. Ein Immobilismus war für ihn in dieser Situation nicht möglich. Die Lage in Syrien blieb zumindest unklar und auch in der kaiserlichen Hauptstadt gab es kirchliche Kreise, die sich nicht an den »Waffenstillstand« hielten und weiter gegen die Orientalen agierten. Überdies stand der noch lebende Paul in Syrien nicht zur Verfügung. Und in Alexandrien war Damian eher gezwungen, sich gegen den Vorwurf der Bundesgenossenschaft mit Paul in Constantinopel zu verteidigen. Auch scheint Paul es mit seinen Gläubigen in Syrien ebenfalls zum großen Teil verdorben zu haben<sup>36</sup>. Der schreibgewandte Damian äußerte sich in Briefen und Rundschreiben, die in Syrien umliefen und zeigten, daß dieser ja gebürtige Syrer seine alten Landsleute zu nehmen wußte und Anhänger dort hatte. Al-Mundir schrieb nach seiner Rückkehr vergebens nach Ägypten und beschwor die in der Kaiserstadt erreichte Einheit. Man würdigte ihn jedoch keiner Antwort. In Ägypten war und blieb er einflußlos.

Die Syrer sahen sich nun jeden kirchlichen Sprachrohres beraubt, da Paul der Schwarze nicht mehr in Erscheinung trat. Die syrischen Bischöfe — welche ist unbekannt — versammelten sich daher im Jahre 581 zusammen mit den Mönchen in dem Mär(j) Ḥanania-Kloster in der Wüste und wählten einen jungen Mann namens Petros, Sohn des Paulos aus Kallinikon<sup>37</sup>. Schon

35 Cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 299-302.

36 Auch Ebied etc., l.c. (Anm. 30), p. 3, sehen Damian von dem Widerstand gegen die constantinopler Regelung in Ägypten und Syrien beeinflusst. Im Osten wählte eine Minderheit sogar schon in Antiochos einen neuen Patriarchen, der aber bald wieder verschwand.

37 Zu Kallinikos cf. Anmerkung 29.

576<sup>38</sup> und 578 hatte Jakob Baradaïos diesen Petros zum Patriarchen machen wollen. Er hatte aber jedesmal abgelehnt, da Paul der Schwarze nicht kanonisch abgesetzt war. Diesmal stimmte er zu und begab sich nach Alexandrien zu Damian, der die Weihe vornahm<sup>39</sup>. Als die Syrer nach dieser Ordination an Johannes von Ephesos (oder Asien; um 507 in Āmid bis um 586) schrieben, der in Constantinopel weilte, um ihn zum Empfang des neuen Patriarchen aufzufordern, antwortete er erst auf den zweiten Brief und zeigte sich sehr betrübt. Er wies darauf hin, daß diese Wahl unkanonisch sei; Paul, gegen den nichts vorläge, sei noch am Leben<sup>40</sup>.

Petros scheint nun kraftvoll für die Einheit der westsyrischen Jakobiten gewirkt zu haben. Doch blieb er sich der mangelnden Kanonizität seiner Wahl offensichtlich bewußt. 584<sup>41</sup> empfahl er sogar die Rückberufung Pauls des Schwarzen, um das innersyrische Schisma zu beenden. Er selbst begab sich nach Alexandrien, fand dort aber keinen Anklang. Erst als die Nachricht vom Tode des schwarzen Paulos (584)<sup>42</sup> eintraf, wurde er akzeptiert. Manche hielten das ganze Manöver allerdings nur für einen geschickten Schachzug Petrū, der vom Tode Paulū ohnedies schon gewußt habe<sup>43</sup>.

Mit Damian verstand sich Petros offenbar sehr gut. Mit ihm zusammen bekämpfte er den Sophisten Stephanos und seine Anschauungen<sup>44</sup>. Das

38 Nach Ebied etc., l.c. (Anm. 30), p. 2, versammelten sich Ende 576 Archimandriten und Bischöfe um Jakobos Baradaïos in dem Kloster »Mar Ḥanina« in der Wüste »zwischen al-Raqqah und Balas«. Aber eine größere Bischofsgruppe schreckte vor einer unkanonischen Patriarchenwahl zurück.

39 Nach Ebied etc., l.c. (Anm. 30), pp. 3/4, war Paul damals noch ein junger Mann und ein Mönch im »Kloster Mar Ḥanina«, nahe seinem Geburtsort.

40 Cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 302-304; — J.-B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien* (1166-1199), Vol. II (Paris 1901/Brüssel 1963), pp. 345-346; Vol. IV (Paris 1910/Brüssel 1963), pp. 370-371; — Wilhelm de Vries, S.J.: *Die Patriarchen der nichtkatholischen syrischen Kirchen*, in *Ostkirchliche Studien*, Vol. 33 (1984), pp. 3-45, nennt p. 7 Petrū Weihe durch Damian »völlig unkanonisch«. — Zu dem heimlichen Tode und dem heimlichen Begräbnis des schwarzen Paulos 584 cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 304-305.

41 Nach Ebied etc., l.c. (Anm. 30), p. 51: 581.

42 Nach Ebied etc., l.c. (Anm. 30), p. 6: 581.

43 Michael Syrus, l.c. (Anm. 40), Vol. II, p. 348; Vol. IV, p. 371.

44 Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 305-306. Allerdings fielen Prōbhā (antiochenischer Sophist und Bischof von Chalkedon) und der Archimandrit Johannes Barbūr, die mit Petrō zusammen nach Alexandrien reisten, trotz oder gerade wegen ihrer Gelehrsamkeit dem Sophisten Stephanos und seiner Lehre zu. Dabei hatte Prōbhā zunächst eine Refutatio der Lehre des Stephanos geschrieben. In Syrien propagierte er weiter die stephanitische Lehre. Der Archimandrit Johannes hielt sich zunächst zurück, wurde dann aber auch mit in Gūbba Barraya verdammt (584/85). Zusammen mit einigen Gemeinden in der Gegend von Antiochien nahm sie dann der Patriarch Anastasios I. (559-570; zweite Regierung: 25. März 593-598) in die chalkedonensische Kirche auf (Ebied etc., l.c. [Anm. 30], pp. 7/8. — Der Hinweis auf diese Reise zu der Ordination nach Alexandrien, geht auf Johannes von Ephesos (oder Asien) zurück. Spätere Historiker meinen, daß syrische Bischöfe (unter Führung des Metropoliten von Āmid?) die Weihe im Kloster des Mār(j) Ḥanania vornahmen. Auch Damian soll zu der Ordination nach dem Mār(j) Ḥanania-Kloster gereist

deutet auf ein theologisches Einverständnis zwischen den beiden Patriarchen hin. Wieder nach Syrien zurückgekehrt, konnte Petros sich ganz seines Amtes erfreuen. Ein Gegenpatriarch erstand ihm nicht.

Damian in Ägypten war weiterhin eifrig bemüht, alle theologischen Abweichungen zu verhindern und in Ägypten einen orthodoxen Diplophysitismus durchzusetzen. Gegen die Fragen der Tritheiten verfaßte er somit einen Traktat über die Trinität, den er seinem Freunde Petros in Syrien zusandte.

Hier müssen wir einen Moment innehalten und uns der in der bisherigen Forschung vernachlässigten Sprachenfrage zuwenden. In welcher Sprache schrieb Damian und korrespondierte er mit Petros? Zunächst die Sprachkenntnisse: Von Petros Kallinikos berichtet Michael Syrus, daß er in den beiden Sprachen versiert war (ܟܘܡ ܝܕܥ ܟܘܠ ܩܘܡܝܕܘܢ = und er war in beiden Sprachen mächtig)<sup>45</sup>. Das kann nur heißen, daß er des Syrischen und des Griechischen in Schrift und Rede in gleichem Maße mächtig war. Über Damian's Sprachkenntnisse äußert sich keine Quelle. Auch er dürfte Syrisch, Griechisch und nach seinem langen Ägyptenaufenthalt — auch als einfacher Mönch — ebenfalls Ägyptisch, also Koptisch gekonnt haben. Für den Verkehr mit Syrien fällt Koptisch natürlich aus, da es allein auf Ägypten beschränkt war und Einfluß allenfalls nach Süden ausübte. In ägyptischer Version versandten die Päpste und Patriarchen von Alexandrien ihre Osterfestbriefe und sonstigen Schriften nur zwecks besserer Verbreitung in Ägypten. Offizielle Kirchen- und Liturgiesprache blieb in Ägypten das Griechische. Der Patriarch Gabriel II. ibn Turaik (1131-1145 A.D. = 526-540 A.M.) läßt dann schließlich arabische Übersetzungen der liturgischen Bücher anfertigen. Es scheint, daß damals erst der bohairische Dialekt des Koptischen dadurch offizielle Anerkennung fand und das Griechische endgültig verdrängte. Die Handschriften wurden synoptisch bohairisch-arabisch angefertigt. Frühere saïdisch-koptische liturgische Formulare scheinen eher Übersetzungen aus eigener Machtvollkommenheit gewesen zu sein und somit einmal mehr die innere Selbständigkeit der koptischen Diözesen — insbesondere in Oberägypten — zu dokumentieren<sup>46</sup>.

sein. 580/81 ist der Vorgang zu datieren (genaue Angaben bei Ebied etc. [Anm. 30] pp. 4/5, die mit der Sentenz »later historians are better informed« wohl der Ordination im Mär(j) Hanania-Kloster den Vorzug geben. — Zu Kallinikos oder Kallinikon (ar-Raqqah) am linken Ufer des Euphrat nahe der Mündung des Balih cf. Anm. 29. — Der Vater Petrū hieß Paul.

45 Michael Syrus, l.c. (Anm. 40), Vol. II, p. 348 und Vol. IV, p. 371.

46 Cf. Müller, l.c. (Anm. 31), p. D 334 und Müller: Aufbau ... (Anm. 1), p. 206. — Ernst Hammerschmidt: Some remarks on the history of, and present state of investigation into, the Coptic Liturgy, in Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Vol. XIX (1967-1968), pp. 89-113; hier p. 109 und Anmerkung 3: Noch der 70. Patriarch Gabriel II. ibn Turaik

Nicht unbedingt wegen der relativ größeren syrischen Kolonie in Ägypten, sondern weil Damian auch aus Syrien stammte, wäre die Correspondenz mit Petrō durchaus auf Syrisch denkbar. Doch sind auch hier Zweifel angebracht. Offizielle kirchliche Verkehrssprache zwischen Ägypten und Syrien blieb bis weit in die Araberzeit hinein das Griechische. Auch wird der selbstbewußte Damian mit seinen weitreichenden kirchenpolitischen Ambitionen — schon um sich nichts zu vergeben — das offizielle Griechische für den offiziellen Verkehr benutzt haben. Für die nun auftauchenden theologischen Controversen mit dem Syrer gilt das sicher noch viel mehr, da der ganze Komplex des Tritheismus dem griechischen Milieu entstammt, in Alexandrien in griechischer Sprache entwickelt wurde. Wir dürfen also getrost an der griechischen Sprache als Verkehrs- und theologischer Sprache festhalten. Das führt bei anderssprachigen Quellen natürlich sofort zu der Frage des Verständnisses. Wir müssen in Rechnung stellen, daß auch sprachliche Mißverständnisse und Schwierigkeiten auftauchten; daß auch sprachliche Unklarheiten für Streitpunkte zum Teil mit verantwortlich sein können, ja daß ein bewußtes Hochspielen bestimmter sprachlicher Formulierungen für den kirchenpolitischen Kampf nutzbar gemacht wurde.

Zur Entfremdung und zum völligen Bruch zwischen Damian und Petrō kam es jedenfalls in der theologisch subtilen Frage des Tritheismus. Allerdings wurde das Problem keineswegs rein akademisch und *sine ira et studio* abgehandelt. Man wird an die latent fortbestehende Concurrenz zwischen Ägypten und Syrien denken dürfen. Auch mag der ehrgeizige Damian seinen Glaubensgenossen in Syrien und deren Bischöfen unheimlich geworden sein. Der auf seine Art auch ehrgeizige und kraftvolle Petros Kallinikos mag hier das Feld gesucht und gefunden haben, auf dem er seine Ambitionen verfolgen und seinerseits auch Syrien in die Vorhand gegenüber Ägypten zu bringen suchen konnte. Man darf auch nicht vergessen, daß die eigentlich alexandrinische Häresie des Tritheismus ihr Hauptverbreitungsgebiet und ihre Hauptanhänger in Syrien hatte. Suchte Petros gerade hier jedwede Einmischung Damian's möglichst strikt zu verhindern und damit die west-syrische Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit zu fördern<sup>47</sup>? Andererseits gibt sich zu Beginn Damian die Blöße und fordert Petrū Kritik geradezu heraus. Am Beginn stehen Fragen der Tritheiten in Ägypten, also in Alexandrien und Umgebung. Damian sucht die Dinge grundsätzlich zu klären und verfaßt einen Traktat über die Trinität, so wie es seine Art als schrift-, weniger diskussionsgewandter Kirchenführer war. Da er seinen Ausführungen

(1131-1145) beschwert sich, daß in Oberägypten andere liturgische Formulare benutzt werden als die drei jetzt gebräuchlichen.

47 Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 306-307.

einen grundsätzlichen Wert für die Diplophysiten beimißt und sie vielleicht als grundlegende Klärung der Situation für seine Zeit ansieht, sendet er sie nach Syrien zu Petros Kallinikos<sup>48</sup>. Damit beginnt allerdings das Unglück. Der syrische Patriarch unterzieht die Darlegungen seines ägyptischen Kollegen einer grundlegenden Kritik. Zwar scheint Damian durchaus viel auf Petrū Urteil gegeben und eine Correctur seiner Formulierungen gewünscht zu haben, falls notwendig. Petros hielt die Ausführungen aber für grundsätzlich falsch. Er antwortete noch vorsichtig, sprach von Zweideutigkeiten und begann mit einem Lobe. Aber Damian hatte behauptet, daß die Proprietates der Personen der Heiligen Trias Diese Selbst, also Ihre Hypostasen seien. Hier kannte Petros kein Erbarmen und keinen Kompromiß. Dieser Brief ist nicht erhalten und nur durch die Zusammenfassung Michaels des Syrers bekannt; genauso wie der von Michael nach Dionysios von Tellmahrē († 845) zum großen Teil wiedergegebene, unten behandelte Brief an die syrische Gemeinschaft in Alexandrien. Erhalten sind von den nach Ägypten gerichteten Briefen Peters zum größten Teil drei an Damian und je einer an die Kirche Alexandriens und an das Antonioskloster (und die Administratoren Isidor und Theodor)<sup>49</sup>. Petros schrieb wohl noch weitere Briefe an Damian und blieb unerbittlich. Damian hatte in einem langen Briefe sich gegen die Vorwürfe Peters in seinem Antwortschreiben zu wehren gesucht. Auch dürfte Damian nicht ohne Grund angenommen haben, daß er faktisch in Syrien erscheinen und sich rechtfertigen solle<sup>50</sup>. Das war natürlich mit seinen eigenen Ambitionen als großer Führer der Diplophysiten nicht vereinbar, aber auch nicht mit dem Ansehen und der Stellung des alexandrinischen Stuhles.

Petros ließ auch den nicht erscheinenden Damian schließlich seinen großen Kampfesmut spüren. Auf jeden Fall zeichnen sich Gefahren für die Situation beider Kirchen ab. Eine Beruhigung der Lage und möglichst eine Einigung waren vonnöten. Der als Kirchenführer in der schwächeren Position befindliche, aber sonst sehr von sich überzeugte Syrer Petros begab sich offenbar auf eigene Initiative nach Ägypten, gelangte aber nur bis zu dem unter-ägyptischen Bischofssitze Parallos (Parhalos, Burullus in Aegyptus II) östlich von Alexandrien. An diesem Platze, drei Tagesmärsche von Alexandrien

48 Laut Michael Syrus (Anm. 40), Vol. II, p. 365a und Vol. IV, p. 382a (linke Columne): ... durch einige Byzantiner (Ebied etc. [Anm. 30], p. 35 bezweifeln das). Michael Syrus II, 365a und IV, 382a übersetzt Chabot »écrits«. Der Plural ist aber nicht unbedingt zwingend.

49 Cf. Ebied etc. (Anm. 30), pp. 10/11. Auch sie meinen, daß die syrisch erhaltenen Briefe über die tritheitische Controverse »probably« auf Griechisch geschrieben waren. Texte und englische Übersetzung bei Ebied etc.: 48-54/75-80 (Damian's Antwort 54-55/80-82); 55-56/82-84 (Damian's Antwort 57-58/84-86); 58-60/86-88; 63-64/92-94 (nach Alexandriēn); 65-70/94-102 (Antonioskloster etc.).

50 Cf. Ebied etc. (Anm. 30), p. 11.

entfernt<sup>51</sup>, wurde Petros offenbar gegen seinen Willen festgehalten. Mit seiner Begleitung verblieb er dort vier Monate, ohne Damian offenbar zu sehen. Er erhielt von ihm nur eine, ihn nicht befriedigende Apologie. Sie ist wohl der durch einen gewissen Zacharias übermittelte Brief und wird in dem Briefe Petrū an die Antoniten erwähnt. Es dürfte während des Aufenthaltes des syrischen Patriarchen in Parallos noch zu weiteren schriftlichen Unterhandlungen gekommen sein. Zumindest ein gewisser Gerontios brachte einen weiteren Brief von Damian. Petros dürfte also von Parallos aus mehrere Briefe verfaßt haben. Auf der Rückreise nach Gūbba Barraya (in der Gegend von Mabbūḡ) verfaßte er dann den Brief an die Antoniten. So scheint es, daß entgegen Michael Syrus das Treffen in dem arabischen Palästina, also auf Ḡassanidenterritorium, nicht verabredet war. Erst die Syrer in Alexandrien haben offenbar Damian zu der Reise nach Syrien überredet. Sicher hatte der ägyptische Patriarch vorher auch nur den Versuch einer Zurückweisung und Untergrabung seiner Autorität durch den Syrer auf ägyptischem Boden vermeiden wollen.

Damian begab sich schließlich nach Ḡazza, wo er die unter Führung eines Archimandriten von den alexandrinischen Syrern zu Petrō abgesandte Delegation traf. Dann reiste er nach Tyros; offensichtlich um in Syrien selbst Verbündete gegen den syrischen Patriarchen zu suchen. Petros umgekehrt suchte in Ägypten Unterstützung für seine Position zu gewinnen. In der syrischen Kolonie Alexandriens hatte er Vertrauensleute, wie die Delegation zeigt. Weiter suchte er in der östlichen Augustamnika I Mönche auf seine Seite zu ziehen; in den Klöstern der Bischofsstadt Ḡéras (Ḡérra; Hellō; Maḥamdīyāh)<sup>52</sup>. Hier dürfte es sich in erster Linie auch nicht um Ägypter gehandelt haben. Der in Syrien reisende Damian traf wohl später wieder die syrisch-alexandrinische Delegation und sandte zunächst Bischöfe seines Gefolges zu der Residenz des syrischen Patriarchen in Gūbba Barraya in der Euphratensis. Petros ließ sie von zwei Bischöfen einholen. Allerdings benahmen sich die Gesandten Damian's sehr zurückhaltend und zeigten deutlich, daß für sie die häretische Abweichung auf syrischer Seite lag. Überdies gaben sie verschiedene Schreiben und einen ziemlich scharfen Brief Damian's ab, der deutlich herausstellte, was unter orientalischer Orthodoxie zu verstehen sei. Auf jeden Fall entscheidend ist die Gemeinschaft mit der Kirche Ägyptens. Die ägyptischen Bischöfe stehen treu auf Damian's Seite und lassen sich nicht auf die Seite des syrischen Patriarchen locken, ja lehnen die gemeinsame Eucharistiefeyer ab. Sie einigen sich nur auf eine neue Zusammenkunft,

51 Zur Lage cf. bei Müller, l.c. (Anm. 12) die erste Karte gegenüber p. 512.

52 Ebied etc. (Anm. 30), p. 40<sup>147</sup> stellen fest: G'R' otherwise unknown. Diese ägyptische Stadt ist nun sehr bekannt. So folgen wir Maspero l.c. (Anm. 4), pp. 312/13. Zur Lage cf. die erste Karte: Anm. 51.

schlagen Antiochien vor und stimmen dem vor den Byzantinern sicheren Arabien zu. So reisten sie nach zehn Tagen wieder ab; erklären auch, Damian nicht so lange allein lassen zu können. Petros erhält so keine Zeit, mit seinen Leuten vorher zu conferieren.

Damian sucht inzwischen eine starke antipetrinische Partei in Syrien zu gründen. Über Tyros hinaus sucht er die Klöster zu gewinnen. In seiner heimatlichen Osrhoëne scheint er Bischof Sergios von Edessa († 594?) gewonnen zu haben. Petros erkannte die Gefahr. Als Damian in Gabîta am Yarmuk (Hieromax) nicht weit von Bostra (Boşra) weilte, erscheint auch Petros Kallinikos dort und bezieht Quartier. Ein Kloster in der Nähe wird als Treffpunkt ausgemacht. Petros findet Damian vor dem Kloster. Dieser erklärt, daß er ohne Erlaubnis des syrischen Patriarchen nicht einzutreten gewagt habe, worauf dieser mit Recht darauf hinweist, daß Damian sonst während seines Syrienaufenthaltes diese Skrupel nicht gekannt habe. Man ging schließlich hinein, und Damian erhielt den Vortritt. Man begann erneut über den Ort der vorgesehenen ägyptisch-syrischen Synode zu diskutieren. Gûbba Barraya im Norden lehnte Damian nach wie vor ab: Zu weit entfernt und eine zu barbarische Gegend. Auf seine Reise durch diese barbarischen Gegenden anläßlich seines ersten Syrienaufenthaltes (579/80) angesprochen, weist Damian auf die damals anders liegenden Probleme und die große Bedeutung dieser Reise hin (Patriarchenwahl!). Schließlich erklärte Damian, daß die Festlegung des Ortes besser schriftlich erfolgen sollte. Außerdem müsse er die Ankunft des zur Zeit in Mabbûg (Hierapolis) in Syrien weilenden Gassanidenkönigs abwarten, der Schiedsrichter sein solle. Am Montag der Passion (der Karwoche) 587 traf er schließlich ein. Damian wollte nun zunächst die offiziellen Teilnehmer an der Synode bestimmen. Dabei gedachte er die Zahl seiner Anhänger durch einige in Tyros gewonnene Personen zu verstärken. Petros und seine Syrer protestierten, da sie nicht in die Minderheit gedrängt werden wollten. Der Araberkönig sah auch, daß die Angelegenheit nicht recht in Gang kam. Er bereute wohl, die Schirmherrschaft übernommen zu haben, und zog sich nach zwei Sitzungen zurück, da die schwierige politische Situation seine Anwesenheit bei seinen Truppen erheischte. Doch zunächst veranlaßte er noch zwei weitere Zusammenkünfte in diesem Mâr(j) Sergioskloster außerhalb Gabîta's. Die entscheidende Sitzung nimmt jedoch einen tumultuarischen Verlauf. Man schreit durcheinander. Vernünftige Darlegungen sind nicht mehr möglich. Zwischenrufe verhindern die Verständigung. Die Begleiter Damian's lassen sich durch die Syrer nicht beruhigen. Aber auch Petros machte Damian gegenüber durchaus geltend, daß er diese Synode als eine Prüfung des ägyptischen Hierarchen und seiner Anschauungen gedacht hat.

Damian — der schlechte Redner — zieht sich in eine Ecke zurück, läßt

einen Schreiber herbeirufen und diktiert seine Antworten. In einer der Schlußsitzungen suchte Petros die Ägypter endgültig des Irrtums zu überführen. Doch Damian weist das Ansinnen zurück und gibt zu, daß er als Ankläger gekommen sei. Ägypten soll eben die Führungsposition im Orient einnehmen. Es kommt zu Tumulten. Petros und seine Anhänger werden als Gottlose bezeichnet. Petros wehrt sich gegen jede Beleidigung. Nur eine Bestrafung würde er akzeptieren. Die Syrer halten sich zurück, während die Ägypter wild gestikulieren und schimpfen. Johannes der Armenier kann nicht in Ruhe reden. Die Ägypter glauben ihren Papst in Lebensgefahr. Bischof Paulos sucht zu beruhigen, wird aber gegen die Mauer gestoßen. Ein Diakon aus Aṭū, der ihm zu Hilfe kommen will, wird selbst geschlagen und verwundet.

Einige Ägypter eilen zu dem Eparchen Probos in Tyros und geißeln das Verhalten der Syrer. Diese senden den Archimandriten Johannes, um sich zu rechtfertigen. Probos soll nach Arabien kommen, die Situation klären und zwischen beiden Parteien vermitteln.

Damian kehrt jedoch sofort nach Ägypten zurück, gefolgt von Petros. Doch Damian verließ daraufhin Alexandrien. Petros suchte von Alexandrien aus seinen Aufenthaltsort ausfindig zu machen. Damian reiste jedoch weiter von Kloster zu Kloster. Sobald ein syrischer Gesandter eintraf, wechselte er sofort seinen Aufenthaltsort. Petros gab schließlich auf, kehrte nach Syrien zurück und schrieb hier seinen großen Traktat gegen Damian<sup>53</sup>.

Schon gegen Prôḥa und Johannes Barbûr hatte er nach ihrer Verurteilung 584/85 auf der Synode zu Gûbba Barraya sich ausführlich schriftlich geäußert<sup>54</sup>. Damian und seine Anschauung hielt er sogar der Bekämpfung in diesem großen Werk von vier Bänden für wert, da der ägyptische Patriarch auf seinen Brief nicht einging<sup>55</sup>. Er zeigt, daß man die Termini Personae und Proprietates zuweilen füreinander verwenden könne, ohne daß sie gleich als Synonyma zu betrachten seien. Jedenfalls verwahrt er sich dagegen, daß Damian die jeweiligen Proprietates der Vaterschaft, Sohnschaft und Processio des Heiligen Geistes mit den Hypostasen gleichsetzt. Petros sieht seine Gegner für Sabellianer an und wehrt sich gegen den Vorwurf des Trithëismus<sup>56</sup>. Damian gegenüber scheint Petros hier sehr eine syrische

53 Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 312-316; Michael Syrus (Anm. 40), Vol. II, pp. 364-371; Vol. IV, pp. 382-387. — Cf. zum Vorstehenden auch Ebied etc. (Anm. 30), pp. 34-41. Die Überschriften der Kapitel 6-12, 15-22 von Buch II und 1-50 von Buch III dieses großen Werkes finden sich in englischer Zunge bei Ebied, pp. 104-121.

54 Ebied etc. (Anm. 30), pp. 11/12; cf. oben Anmerkung 44.

55 Wir haben sechs Manuskripte des Werkes auf syrisch. Sie sind alle unvollständig. Buch drei und vier waren jedenfalls in je 50 Kapitel eingeteilt; cf. Ebied etc. (Anm. 30), pp. 12-14 (hier auch zu weiteren, unbekanntenen Werken Petrû gegen Damian).

56 Ebied etc. (Anm. 30), pp. 15, 44, 71.

Überlegenheit herausgestellt zu haben. Den theologisch durchaus recht beschlagenen Damian behandelte er damit faktisch als kleinen, unwissenden Schüler. Laut Timotheos von Constantinopel (Presbyter)<sup>57</sup> hatte Damian vielmehr in Frontstellung gerade gegen die Tritheiten sagen wollen, daß die drei Personen der Heiligen Trias voneinander unterschieden seien. Aber keine sei ein Gott καθ' ἑαυτόν. Sie haben vielmehr einen κοινὸν θεόν. Damian hat also faktisch aus den drei Personen die Proprietates der Gottheit gemacht — die Aspekte, unter denen sie jeweils betrachtet werden kann<sup>58</sup>. Dabei sind die Proprietates (Unerzeugtheit, passive Generatio, Processio = Ausströmen des Heiligen Geistes) durchaus mit der göttlichen Substanz identisch, da sie die Personen der Heiligen Trias konstituieren. Man wird einen gewissen Modalismus nicht verkennen dürfen. Doch ist sicher keine Viergötterlehre vorliegend, die einen gemeinsamen Gott und drei Personen, jeweils einen Modos der Gottheit, lehren würde. Die Frontstellung gegen die Tritheiten zeigt zwanglos Sinn und Konsequenz der Formulierungen Damian's<sup>59</sup>.

Petros Kallinikos starb am 22. April 591<sup>60</sup>. Doch scheint auch der Tod des großen Gegners noch keine Ruhe gebracht zu haben. Der Kampf ging wohl noch weiter mit anderen syrischen Kräften. Damian's Ambitionen in Syrien scheiterten. Die Versöhnung und Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft fand erst 616 zwischen Anastasios Apozygarios (607 [606] - 619 [618]), Damian's Nachfolger, und dem Syrer Athanasios I. Gammälā (66. Patriarch)<sup>61</sup> auf einer Synode in Alexandrien statt, zu der letzterer zusammen mit seinem Bruder Severos angereist war. Bezeichnenderweise mußte der byzantinische Patrikios Niketas als Vermittler wirken<sup>62</sup>.

Es entspricht der vornehmlich auf Unterägypten, zumeist sogar nur auf Alexandrien und Umgebung beschränkten Tendenz der alten ägyptischen Patriarchengeschichte, daß wir über Damian's Beziehungen zu den ägyptischen Diözesen keine rechten Details kennen. Da wäre zum Beispiel Parallos zu

57 Cf. Hans-Georg Beck, l.c. (Anm. 26), pp. 401-402.

58 Den Terminus Hypostase wollte er so mit Leben füllen, indem die Eigenheiten der einzelnen Personen der Trias mit ihm identifiziert wurden. Sonst schien ihm der Terminus Hypostase ein leerer Begriff ohne Leben zu sein.

59 Zu dem Vorstehenden cf. Maspero, l.c. (Anm. 4), pp. 308-310; cf. auch Ebied etc. (Anm. 30), pp. 42/43: Da die Hypostase das Gesamtwesen mit der allgemeinen Substanz und die individuellen Proprietates die betreffenden Personen bedeuteten, ginge nicht die Identifizierung von Hypostase und Proprietates. Dann verschwände die gemeinsame Hypostase überhaupt und ein Sabellianismus läge vor.

60 Nach Ebied etc. (Anm. 30), p. 8.

61 6. November 594 - 28. Juli 631 Patriarch. — Michel Le Quien: Oriens Christianus, Vol. 2 (Paris 1740/Graz 1958), coll. 739-740; Wolfgang Hage: Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966, pp. 18, 78/79 und Tafel A.

62 Die ägyptische Darstellung in der Patriarchengeschichte (Anmerkung 3), pp. [216]-[219], erwähnt nur die Initiative des ägyptischen Patriarchen und übergeht Niketas.

nennen. Dort wirkte ein mildtätiger Mann von nobler Abkunft namens Johannes als Bischof. Dieser gebürtige Unterägypter war unter dem Hegūmenos Daniel (ca. 485 bis ± 575) Mönch im Sankt Makarioskloster in der Sketischen Wüste gewesen und vielleicht schon 576 von Damian's Vorgänger, dem Patriarchen Petros IV., zum Bischof geweiht worden. Über sein Todesdatum sind wir leider nicht unterrichtet. Unstreitig haben wir in seiner Person wohl den agilsten und gebildetsten unterägyptischen Bischof seiner Zeit vor uns. Er bekämpfte gleich Damian die Häretiker und hatte hier große Erfolge zu verzeichnen. Diverse, sonst in Ägypten in hohem Ansehen stehende pseudepigraphische Bücher bekämpfte er unerbittlich als großer Ketzerhammer. Zahlreiche koptische Schriften, die zu einem erheblichen Teil in das Arabische und dann Äthiopische übergingen, weisen Johannes als großen Mann aus, der als Seelsorger, Hagiograph und vor allem auch als strenger Dogmatiker (correcter Glaube!) von Bedeutung war. Dieser aktive Mann und fruchtbare Schriftsteller hat lange genug gelebt, um die Ereignisse unter Damian's Pontifikat mitgemacht zu haben. Er mag der wichtige Mitkämpfer des großen Patriarchen aus Syrien gewesen sein. Die Patriarchengeschichte rechnet ihn und seinen Schüler Johannes unter die Bischöfe, über die und über deren Heiligkeit und Güte Damian sich wundert<sup>63</sup>. Damit erscheint auch der Aufenthalt des Petros Kallinikos in Parallos, ja überhaupt die Wahl dieses Ortes als Verhandlungsstätte in einem anderen Lichte. Es handelt sich nicht nur um rein geographische Gesichtspunkte (relative Nähe Alexandriens!). Schließlich wird man Damian's dogmatische Position gegenüber Petros ohne Johannes nicht beurteilen können. Es scheint sicher zu sein, daß Damian in der Trithheitenfrage nicht anders als Johannes argumentiert haben wird. Dieser intelligente Mann wird sorgfältig und überlegen formuliert haben. Eine Divergenz zwischen Damian und Johannes erscheint ausgeschlossen<sup>64</sup>. Darüber hinaus kann auch Johannes' Schüler — offenbar ebenfalls ein Bischof — hier mitgearbeitet haben<sup>65</sup>.

Wir kennen aus der Zeit Damian's noch eine Reihe bedeutender Bischöfe, die sich in die Annalen der koptischen Literatur eingetragen haben. Das Koptische blüht jetzt als Literatursprache und zeigt gute Entwicklungs- und

63 Anmerkung 3, p. [213].

64 Alle Angaben zu Johannes finden sich bei Arnold Van Lantschoot, *Can. Reg. Praem. : Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vol. 1 = *Bibbia — Letteratura Cristiana Antica* (Studi e Testi 121, Città del Vaticano 1946) = *Separatum*, pp. 1-31; und Müller: *Die koptische Kirche ...* (Anm. 1), pp. 295-297. — Wir hoffen in absehbarer Zeit das literarische Erbe des Johannes in arabischer und äthiopischer Zunge erschließen und vorlegen zu können.

65 Die Häufigkeit des Namens Johannes erlaubt uns zunächst nicht, diesen Johannes, der doch auch Bischof war, mit dem genannten Johannes von Šmūn II (Thebaïs I) zu identifizieren. Man sollte seine Diözese aber im Norden suchen.

Entfaltungsmöglichkeiten. Bei den bisher bekannten Namen handelt es sich durchweg um Bischöfe des Südens, über deren persönliche Beziehungen zu Damian sich keine Hypothese aufstellen läßt. In die Auseinandersetzungen mit Syrien und in Damian's große kirchenpolitische Ambitionen waren sie sicher nicht hineingezogen. Wie in Ägypten üblich, konzentrierten sie sich auf ihre Diözesen und schalteten hier in ihrem lokalen Rahmen ziemlich frei und ungehindert. Es wären dies Rufus von Šotep (Hypsēlis in der Thebaïs I), der Evangelienkommentator<sup>66</sup> und sein Freund Constantin von 'Asiūt (Lukō, Lykopolis in der Thebaïs I), der nachweislich von Damian geweiht wurde und als großer Rhetoriker galt<sup>67</sup>. Weiter sind zu nennen Johannes von Šmūn II (Hermou̅ ánō, Hermou̅polis megālē in der Thebaïs I), ein belesener und glanzvoller koptischer Prediger<sup>68</sup>, sowie der heilige Pisen-tios von Keft (Koptō, Kóptos in der Thebaïs II), der große Wohltäter<sup>69</sup>.

Schließlich wäre noch ein uns unbekannter Bischof Kleistos (كليسطس) zu nennen, der laut Patriarchengeschichte von Damian gleich Johannes von Parallos, dessen Schüler Johannes und Constantin von 'Asiūt geschätzt wurde<sup>70</sup>.

Andere Mitstreiter weiß die Patriarchengeschichte nicht zu nennen und muß sich mit einem summarischen Hinweis begnügen. Auffallend ist auch, daß sie über die Wahl und Einsetzung von Damian's Nachfolger Anastasios, einem Alexandriner, keine rechte Aussage zu machen weiß. Es scheint somit, daß zumindest kein besonderes Schülerverhältnis zu Damian bestanden hat. Vielleicht hatte der kämpferische Syrer ohnedies nicht die Ruhe und Möglichkeit, sich einen wirklichen Schüler heranzuziehen. Auch mag seine mehr auf schriftliche Äußerungen abgestellte Veranlagung das verhindert haben. Doch sind Unterweisung, Fasten, Gebete und Kämpfe laut Patriarchengeschichte für ihn charakteristisch. Er scheint seine Aktivität die ganzen 36 Jahre seines Pontifikates durchgehalten zu haben bis hin zu seiner — offenbar kurzen — Todeskrankheit. Der 28. Paōni (Ba'ūnah) 607 [606] wird zu seinem Todestage<sup>71</sup>. Ohne Zweifel hat die Patriarchengeschichte Recht, wenn sie Damian als eifrigen Verfasser von Briefen (كتب), Homilien (ميامر) und Traktaten (اقاويل) darstellt<sup>72</sup>. Die literarische Produktion anläßlich der Controverse mit Petros Kallinikos dürfte nur einen Bruchteil des Gesamtœuvres ausmachen.

66 Müller : Die koptische Kirche ... (Anm. 1), pp. 292-293 (Nr. 1).

67 Müller : Die koptische Kirche ... (Anm. 1), pp. 293-294 (Nr. 2). Auch ihn nennt die Patriarchengeschichte (Anm. 3), p. [213], als von Damian bewunderten Mann.

68 Müller : Die koptische Kirche ... (Anm. 1), pp. 294-295 (Nr. 3).

69 Müller : Die koptische Kirche ... (Anm. 1), pp. 297-302 (Nr. 5).

70 P. [213] (Anm. 3). Constantin nennt die Patriarchengeschichte »den Bischof«, wohl um ihn von einem anderen bekannten Constantin der Zeit zu unterscheiden.

71 Zum Vorstehenden Patriarchengeschichte (Anm. 3), pp. [213]-[214].

72 Anmerkung 3, p. [213].

Auf koptisch ist uns wenigstens eine fragmentarische Homilie Damian's erhalten. Die Überschrift gibt ihr den in Ägypten für die klassische Predigt eingebürgerten griechischen Terminus Λόγος<sup>73</sup>. Es handelt sich um eine Weihnachtspredigt für den 29. Choiachk (= 25. Dezember nach julianischer Rechnung), die gleichzeitig auf die durch ein Erdbeben in Syrien hervorgerufenen schlimmen Zustände eingeht. Außerdem war damals der Patrikios Constantin Lartēs (Λάρτυς) zugegen, den der für die Marienverehrung wichtige Kaiser Maurikios (582-602)<sup>74</sup> schickte, um gegen ägyptische Archonten vorzugehen. Allerdings ist auch die Überschrift fragmentarisch und erlaubt uns keine völlige Entschleierung der Situation. Die nach dem erhaltenen Text zu urteilen, durchaus mitreißende Predigt hält sich an die neutestamentliche Geburtsgeschichte, preist zunächst den Heiland und Seine Gottheit, zeigt die geringe Kraft des Predigers für seine Aufgabe und geht dann auf das biblische Geschehen ein; dabei auch den Erzengel Gabriel herausstellend, den gerechten Joseph lobend und natürlich die Person der Gottesgebälerin preisend. Aus dem erhaltenen Text wird aber auch deutlich, daß Damian nicht versäumt, sich die Häretiker vorzunehmen. Der Hinweis auf die Frevler, die die Gottheit dreiteilen und den Vater vom Sohn und Heiligen Geist trennen, dürfte deutlicher Hinweis auf Damian's theologischen Kampf sein und die Authentizität der Homilie sicher machen. Außerdem werden vier syrische Plätze genannt, die nicht alle identifiziert sind und offenbar die Opfer des Erdbebens bezeichnen. Es scheint so zu sein, daß Damian hier Gottesstrafen für die nach seiner Auffassung häretischen Anschauungen der Syrer sieht. Er bezeichnet dabei auch Fressen, Saufen, Theater und Circus als Sünden, die durch Arbeit und Gebet ersetzt werden müssen<sup>75</sup>.

73 Cf. Müller, Predigt, l.c. (Anm. 2), pp. 302-303.

74 Cf. Beck, l.c. (Anm. 26), pp. 261 und 407. Kaiser Maurikios sorgte durch ein Dekret für die Verbreitung der Feier der Koimesis Mariens.

75 Der Text mit englischer Übersetzung bei W.E. Crum: *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913 (*Anecdota Oxoniensia*, pp. 21-33 (No. 7). Weitere Fragmente, die offensichtlich zu dieser Homilie gehören, bietet Francesco Rossi: *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, Volume Secondo, Fascicolo IV ed ultimo, Torino 1892, pp. 56-62: *Frammenti relativi alle natività di Nostro Signore Gesù Cristo* (Anfang fehlt); Nummern 8, 9, 5, 7, 4, 1, 2, 3, 6 (auf pp. 56-62 und 119-121; dazu kommen noch zwei unedierte Fragmente vom Anfang). Näheres dazu bietet Tito Orlandi: *Les papyrus coptes du Musée Égyptien de Turin*, in *Le Muséon*, Vol. 87 (1974), pp. 115-127; hier p. 120 = Codex Ia. Der Codex dürfte aus Tin (Θίνις) oder seinem Gau kommen (p. 116). — Allgemein cf. noch Tito Orlandi: *Elementi di lingua e letteratura copta*, Mailand 1970, pp. 98/99 (auf P. 105 ist der Vermerk einer äthiopischen Damiansvita mit Hinweis auf Graf ein Irrtum, da dort in Anmerkung 1 auf p. 468 nur auf den äthiopischen Haimanotä Äbäu verwiesen wird). Auch Martin Krause stellt im *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III (Wiesbaden 1980), col. 714, unter »Koptische Literatur« Damian vor und erneut im *Reallexikon für Antike und Christentum*, Supplement, col. 85 (Stuttgart 1985) noch abgekürzt unter Aegypten II (literaturgeschichtlich).

Von dem unzweifelhaft sehr umfangreichen damianischen Briefcorpus sind ebenfalls nur Reste auf uns gekommen. Im thebanischen Epiphaniuskloster findet sich an der Wand eine Kopie des Synodalbriefes, den Damian anlässlich seiner Thronbesteigung an Jakob Baradaïos sowie die Mönche und Kleriker des Ostens sandte. Damian erklärt sich hier für die reine, orthodoxe Lehre auf dem Gebiete der Trinität und der Christologie. Die Inschrift als solche ist nicht ganz korrekt. Der Brief ist vollständig auf syrisch erhalten<sup>76</sup>.

Aus diesem Kloster sind aber noch weitere Textfragmente bekannt. Es handelt sich zunächst um ein Ostrakon mit einem ganz fragmentarischen Auszug aus einem Osterfestbrief Damian's<sup>77</sup>. Ein anderes Ostrakon des gleichen Schreibers ist von Crum gleichfalls als Auszug aus einem Briefe Damian's (an einen Bischof?) gedeutet worden. Auch dieser Text ist sehr zerstört und keine Zeile komplett. Es ist aber die Rede von arianischen Häretikern: Plotinos (von Sirmium) und Eudoxios (von Constantinopel). Außerdem werden ein Cornelius zweifelhafter Identität und vielleicht Akakios von Constantinopel (472-488) genannt. Ob am Schluß von 20 Kapiteln oder Festbriefen die Rede ist, bleibt zweifelhaft<sup>78</sup>. Schließlich bietet ein Kalksteinstück noch den stark beschädigten Anfang einen Osterfestbriefes Damian's<sup>79</sup>.

Die koptische Überlieferung ist also reichlich fragmentarisch, läßt uns eine Homilie nur in großen Zügen und keinen neuen Brief wirklich inhaltlich

76 The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition: The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part II: Coptic Ostraca and Papyri by W.E. Crum/Greek Ostraca and Papyri by H.G. Evelyn White, New York 1926/Mailand 1977, pp. 148-152 und 331-337 (Inscription A mit Tafel XV). — Dazu: Hugh G. Evelyn White: The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, Part I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius, with an appendix on a copto-arabic MS. by G.P.G. Sobhy, New York 1926, pp. 19, 24 (der auf p. XXII<sup>3</sup> als an die Wand geschrieben bezeichnete »Osterfestbrief« im Epiphaniuskloster dürfte unser Brief sein). — Zu erwähnen ist aus dem Epiphaniuskloster noch Nr. 79 (Kairo 46304.58), oben pp. 25 und 171, ein Ostrakon aus Zelle A, das den Anfang eines Patriarchenbriefes darstellt. Der Schreiber redet einen gewissen Theophilos an. Crum, der Herausgeber, scheint an einen Syrer vor Petros Kallinokos zu denken. Doch vermag das kleine Fragment uns keine Sicherheit zu bieten.

77 Nr. 53 (Kairo 44674.101) = W.E. Crum, l.c. (Anm. 76), pp. 12 und 163 (der gleiche Schreiber beschrieb auch eine Scherbe mit Genesis 22,12-16). Der Papyrusbrief Nr. 131 (pp. 38, 185) zeigt übrigens (cf. Anmerkung 4 von Crum zu Nr. 131), daß ein Diakon des Patriarchen den Festbrief brachte, der dann lokal weiter zu verteilen war.

78 Nr. 54 (Kairo 44674.127) aus dem Epiphaniuskloster; cf. Crum, l.c. (Anm. 76), pp. 13 und 163. — Hinzuweisen ist noch auf Nr. 77 (MMA 12.180.232); bei Crum auf pp. 24, 170-171. Dieses Ostrakon aus dem Epiphaniuskloster bietet Reste eines Osterfestbriefformulars. Da der zweite Teil von dem gleichen Schreiber stammt, der Nr. 53 (Anmerkung 77) schrieb, ist eine Zuschreibung an Damian möglich. Die Fasten sind hier auf acht Wochen ausgedehnt, wenn man Crum's vorsichtiger Analyse folgen will.

79 Nr. 55 (Kairo 44674.116) aus dem Epiphaniuskloster; cf. Crum, l.c. (Anm. 76), pp. 13 und 163.

erkennen. Es bleibt abzuwarten, ob die koptische, aber auch die arabische, nubische und äthiopische Überlieferung uns einmal weiterhelfen werden. Damian konnte jedenfalls bisher noch nicht als Schriftsteller wiedergewonnen werden.

Zweifellos gehört Damian zu den bedeutendsten Päpsten und Patriarchen auf dem Markosthron. Zwar verhindern schon die wechselnden politischen Verhältnisse in Ägypten eine geradlinige Entwicklung der Kirche. Dennoch sind es immer wieder Hierarchen wie Damian, die für ihre Zeit Ordnung in die kirchlichen Verhältnisse Ägyptens bringen und die Grundlage für die nächste historische Wegstrecke legen. Ohne Damian und sein Wirken wäre sicher die spätere Versöhnung mit Syrien nicht möglich gewesen, da er trotz aller Streitereien hier gewisse Maßstäbe setzte. Ohne Damian hätte auch Benjamin I. (626-65, geboren um 590)<sup>80</sup> die ägyptische Kirche nicht so geschickt in die Araberzeit führen können. So war die ägyptische Kirche auf jeden Fall gut beraten, daß sie Damian's Todestag am 18. Ba'ūnah zu seinem Festtage erhob (= 12. Juni der julianischen Zeitrechnung; gregorianisch entspricht er 1985 dem 25. Juni). Hier steht er in der Reihe verschiedener anderer Patriarchen seines Stuhles, denen ebenfalls ein Festtag gewidmet ist. Das Priestertum des Heilandes (nach der Ordnung Melchisedek's), der Glaube an den Heiland, die geistliche Fruchtbarkeit (Teilhabe an der Passion des Heilandes), die Freude des Heils als Preis des Glaubens stehen im Zentrum dieses Gedächtnisses. Man folgt hier dem Festtage des Siegels der Märtyrer, des Patriarchen Petros I. (302-311). Hebräer 4,14 - 5,14; 1. Petros 1,1-9; Acta 12,1-24; Matth. 16,13-19; Psalm 109,4,5a,7b (LXX; 110,4,5a,7b M) sind die Lesungen. Dazu treten am Vorabend: Psalm 88,28, 30 (LXX; 89,28, 30 M) und Lukas 9,18-27; am Morgen: Psalm 106, 32, 41a, 42b (LXX; 107, 32, 41a, 42b M)<sup>81</sup>.

Natürlich bietet auch das Synaxarium für den 18. Ba'ūnah die Vita des großen Patriarchen. Dem Zweck entsprechend, handelt es sich um eine

80 Zu seiner Vita und der Geschichte seiner Zeit: C. Detlef G. Müller: Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien, in *Le Muséon*, Vol. 69 (1956), pp. 313-340; weiter Idem: Der Stand der Forschungen über Benjamin I., den 38. Patriarchen von Alexandrien, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa I,2 (1969), pp. 404-410 (mit weiteren Literaturhinweisen); René-Georges Coquin: *Livre de la consécration du Sanctuaire de Benjamin*, Kairo 1975 (Bibliothèque d'études coptes, Vol. XIII); dazu Müller in *Byzantinische Zeitschrift*, Vol. 72 (1979), pp. 89-91; Heinzgerd Brakmann: Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon, ein neues Blatt der Vita Benjamin I., in *Le Muséon*, Vol. 93 (1980), pp. 299-309. — Jetzt weiter C. Römer: Osterfestbrief des Patriarchen Benjamin I.(?) als Nr. 215 auf pp. 77-106 (Griechisch aus der Sammlung zu Köln am Rhein).

81 Maurice de Fenoyl, S.J.: *Les Sanctoral Copte*, Bairut 1960 (Recherches publiées sous la direction de l'institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Vol. 15), pp. 162, 40-41.

mehr erbauliche Darstellung<sup>82</sup>. Ohne die syrische<sup>83</sup> Herkunft zu erwähnen, wird Damian als großer Asket und Mönch gezeichnet, als allgemein anerkannter Gehilfe seines Vorgängers Petros IV., als Bekehrer der Melitianer und als Hüter der dogmatischen Orthodoxie gegen den Häretiker in Syrien, der nicht an die Heilige Trinität glaubte. Die Controverse mit dem nicht namentlich genannten Petros Kallinikos ist somit sehr vereinfacht dargestellt. Aber es handelt sich hier um einen erbaulichen Text, der Damian als Kämpfer für und Bewahrer der Orthodoxie herausstellen will. Eine historische Darstellung ist nicht beabsichtigt. Wichtig ist allein der Hinweis, daß Damian seinen Contrahenten die letzten 20 Jahre bis hin zu seinem Tode (571-591) von den Diptychen verbannte. Im Gebet oder der Liturgie durfte er nicht erwähnt werden.

Wenn auch der Historiker viele Details beibringen oder auch richtigstellen kann, so wird doch für Ägypten Damian's Bedeutung im Synaxar richtig zum Ausdruck gebracht: Er ist der große Kämpfer für die Einheit und Orthodoxie der Kirche. Seine größeren kirchenpolitischen Ambitionen, die Syrien einschlossen, blieben freilich unerfüllt. Doch hat auch hier sein Wirken zumindest die Situation klären helfen.

82 Cf. René Basset: *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, Turnhout 1971 (*Patrologia Orientalis*), pp. [1117]-[1119]. Hier ist der Gedenktag versehentlich auf den 17. Ba'ūnah vorverlegt. Das richtige Datum bietet die Ausgabe von I. Forget in dem *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 47-49, 67 (*Scriptores Arabici* 3-5, 11), Teil II, pp. 175-177 (Arabisch) und 174-175 (Lateinisch); sowie pp. 189 (Arabisch) und 187 (Lateinisch). — Cf. auch Otto Meinardus: *A comparative study on the sources of the Synaxarium of the Coptic Church*, in *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, Vol. 17 (1963-1964), pp. 111-156, besonders p. 146 mit den Quellen zur Damianfeier am 18. oder in zwei Fällen am 17. Ba'ūnah.

83 Cf. auch J.M. Fiey, O.P.: *Coptes et Syriaques, contacts et échanges*, in *Collectanea*, No. 15 (*Studia Orientalia Christiana*, Kairo 1972-1973), pp. 295-365, besonders pp. 316-317 (p. 316 ist statt »Pièrre III le Foulon« offensichtlich »Pierre de Callinique« zu lesen). — Eine moderne koptische Gesamtdarstellung, wie »The Story of the Copts« von Iris Habel el Masri (Published by The Middle East Council of Churches: July 1978), begnügt sich auf pp. 257-259 faktisch zu Damian ausschließlich mit den Angaben der koptischen Patriarchengeschichte. Dagegen cf. schon L. Duchesne: *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, pp. 363 ssq., mit seiner gut durchdachten Darstellung.

GABRIELE WINKLER

## Die spätere Überarbeitung der armenischen Quellen zu den Ereignissen der Jahre vor bis nach dem Ephesinum\*

Um die christologische Position der Armenier zur Zeit des Konzils von Ephesus richtig einordnen zu können, ist es nötig, kurz auf die geschichtlichen Ereignisse einzugehen, denn gerade hier mußten wir feststellen, daß ein wesentlicher Faktor, nämlich die Periode der syrischen Patriarchen in der persarmenischen Kirche, in der bisherigen Forschung entweder völlig unbeachtet oder in ihrer Bedeutung nicht richtig erfaßt worden ist<sup>1</sup>.

### I. DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND ZU DEN EREIGNISSEN VON 428

Um es gleich vorwegzunehmen, das Jahr 428 ist ein folgenschweres Jahr: 428 stirbt einer der bis dahin angesehensten Theologen der antiochenischen Schule, Theodor von Mopsuestia; 428 wird der antiochenische Presbyter Nestorius auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel gehoben, während der armenische Patriarch Sahak um diese Zeit von seinem hohen Amt gestürzt wird.

Mit diesem geschichtlichen Komplex sind wichtige Faktoren aufs engste verbunden: (1) das Tauziehen der Antiochener und Alexandriner sowie Konstantinopels um die kirchenpolitische Vormachtstellung im christlichen Osten; (2) die damit eng verbundenen christologischen Auseinandersetzungen, d.h. die anfänglich weit verbreiteten »dyophysitischen« Strömungen und

\* Dieser Artikel stellt die wesentlich erweiterte Fassung eines Vortrags dar, der auf dem XXIII. Deutschen Orientalistentag, Würzburg 16. - 20. Sept. 1985 unter dem Titel »Die Fälschung armenischer Quellen zur Kirchengeschichte des fünften Jahrhunderts« gehalten wurde.

<sup>1</sup> In diesem Teil greife ich auf meine Arbeit »An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)«, *Revue des Études Arméniennes* 19 (1985 in Druck) zurück, wobei einige Abschnitte davon in dem hier vorgelegten Aufsatz detaillierter erläutert, und meine neuen Erkenntnisse mit einbezogen werden. Zudem wurde mir inzwischen der äußerst wichtige Artikel von Nina Garsoïan bekannt: »Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth-Seventh Centuries)« in: C.A. Mango (Ed.), *Okeanos: A Tribute to Ihor Ševčenko* (*Harvard Ukrainian Studies* 7, Cambridge, Mass. 1983), pp. 221-250, auf den an den entsprechenden Stellen verwiesen wird.

die einsetzende Gegenbewegung mit ihren späteren »monophysitischen« Tendenzen; (3) die daraus resultierenden Umwälzungen in Konstantinopel, Edessa, und später dann auch in der persarmenischen Kirche. Diese Gebiete standen anfänglich alle unter dem Einfluß der antiochenischen Exegese, um sich dann von ihr abzuwenden. Die antiochenische Christologie hatte aufgrund des Einflusses von Theodor von Mopsuestia weite Kreise des christlichen Orients in ihren Bann gezogen. Die Perserschule zu Edessa war dabei keine Ausnahme. In den ersten drei Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts hatte sich Edessa zu einem der wichtigsten Zentren für die Verbreitung der Schriften Theodors entwickelt, wobei Ibas, der Leiter der Schule in Edessa, eine wichtige Rolle spielte. Aber auch der damalige Bischof Rabbula scheint 431 noch den Patriarchen von Antiochien, Johannes, gegen Cyrill von Alexandrien unterstützt zu haben.

Wie sieht es nun in Armenien während dieser Zeit aus? Hier müssen wir etwas weiter ausholen. Sahak, der letzte Patriarch aus dem Geschlecht der Gregoriden, war zur Zeit der Teilung des Landes in eine persische und byzantinische Hälfte 386/387 zum Patriarchen ernannt worden. Zuvor hatte Sahak mit etwa fünfunddreißig Jahren nicht nur zusehen müssen, wie sein Vater Nersēs aufgrund seiner hellenophilen Einstellung von dem armenischen König Pap 373 umgebracht wurde, sondern wie ihm daraufhin auch noch die Patriarchenwürde, die ihm eigentlich rechtmäßig zustand, vorenthalten wurde: Der Albianide Yusik, und nach ihm noch Zawēn, Šahak und Aspurakēs, übernahmen bis 386/387 das hohe Amt<sup>2</sup>. Erst nach den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Persern und Byzantinern, nachdem Armenien als politische Einheit aufgehört hatte zu existieren, da die Kriegsherren ihre Beute, Armenien, unter sich aufgeteilt hatten, übernahm Sahak dann 386/387 die Leitung der persarmenischen Kirche.

Allgemein bekannt ist, wie es Sahak in dieser tiefen politischen und nationalen Krise des Landes gelang, die fähigsten Männer, darunter auch Mesrop Maštoc<sup>3</sup> aus Hac'ekac' (= Hac'ik') in Tarōn<sup>4</sup>, um sich zu sammeln, und wie beide mit politischem Weitblick das armenische Alphabet schufen und durchzusetzen verstanden, und damit für das geteilte Land in der sich

2 Cf. Garsoïan. »Secular Jurisdiction«, pp. 231-232, 233-234; N. Akinian (= Akinean), »Die Reihenfolge der Bischöfe Armeniens des 3. und 4. Jahrhunderts (219-439)«, *Analecta Bollandiana* 67 (1949), pp. 80-81, 85-86; *idem*, »Meen Sahak Hayoc' kat'olikos«, *Handes Amsorya* 49 (1935), col. 471-473; zu Šahak, der ebenfalls dem Geschlecht der Albianiden angehörte cf. Movsēs Xorenac'i III, 39; R. Thomson, *Moses Khorenats'i, History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources* (Cambridge, Mass. 1978), p. 300.

3 Zu den verschiedenen Schreibweisen cf. N. Akinean, »Maštoc' vardapet Hac'ekac'ik'«, *Handes Amsorya* 49 (1935), col. 505 (Anm. 2).

4 Cf. H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens* (Straßburg 1904; Neudruck 1969), p. 444.

anschließenden Auseinandersetzung mit der syrischen und griechischen patristischen Literatur eine gewisse kulturelle Eigenständigkeit erringen konnten. Zudem begab sich Sahak, wohl aufgrund politischer Notwendigkeit, an den persischen Hof in Ctesiphon, und eine armenische Delegation, angeführt von Mesrop Maštoc', brach über Amida nach Edessa auf, wobei dann auch noch Samosata miteinbezogen wurde, um das armenische Alphabet zu verfeinern und sich mit dem religiösen Schrifttum dieser wichtigen Zentren vertraut zu machen.

Umstritten ist, wann diese erste Mission nach Edessa stattgefunden hat. Akinean, zum Beispiel, setzt dafür ein sehr frühes Datum an, wenn er 406/407 vorschlägt<sup>5</sup>, während Peeters diese Reise in die Zeit nach Rabbulas Weihe zum Bischof von Edessa, also etwa um oder kurz nach 414 legt<sup>6</sup>. Dies ist insofern von Bedeutung, als davon abhängt, wem Sahaks Emissäre in Edessa begegnet sind und welchen christologischen Strömungen sie ausgesetzt waren. Nun ist der Name des damaligen Bischofs von Edessa in den armenischen Quellen leider nur in korrupter Form überliefert worden: Koriwn I<sup>7</sup> spricht von einem *Babilas*, der sich als *Babilos* in Movsēs Xorenac'i wiederfindet<sup>8</sup>. Akinean identifizierte diesen Babilos/Babilas mit einem edesischen Bischof namens Paqīdā, während Peeters dahinter Rabbula vermutete<sup>9</sup>. Ich folge hier Peeters, da die von Akinean vorgeschlagene Zeit, 406 oder 407, für diesen Aufenthalt in Edessa wohl etwas verfrüht scheint.

5 Cf. Akinean, »Maštoc'«, col. 513-514, 517.

6 Cf. P. Peeters, »Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien«, *Revue des Études Arméniennes* 9 (1929), pp. 208-209; *idem*, »La vie de Rabboula, évêque d'Édesse († 7 août 436)«, *Recherches d'Histoire et de Philologie Orientales* I (Brüssel 1951), pp. 170-204.

7 Koriwn ist in zwei Redaktionen überliefert, wobei Koriwn I die längere Version und Koriwn II die kürzere Fassung wiedergibt. Beide Texte wurden von den Mechitaristen in Venedig zusammen publiziert: *Koriwn, Patmut'iwnean ew mahuan srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i* (Venedig 1894; diese Ausgabe wurde von mir benutzt); eine krit. Ausgabe von *Koriwn I* wurde außerdem von M. Abelean (Erevan 1941) u. N. Akinean, *Koriwn, Vark' s. Maštoc' i. Bnagirk' ew knnut'iwnean matenagrut' ean naxneac' Hayoc' I/1* (Wien 1952 = Nachdruck von *Handes Amsorya* 63 (1949), pp. 171-320) vorgelegt. Ein ausführlicher kritischer Apparat mit wertvollen Hinweisen findet sich außerdem in einer Jerusalemer Ausgabe: *Koriwn, Vark' Maštoc' i* (Jerusalem 1930). *Koriwn I* (in der Venediger Ausgabe von 1894) ist von S. Weber ins Deutsche übertragen worden, cf. *Bibliothek der Kirchenväter* I (München 1927); *Koriwn II* wurde (nach der Venediger Ausgabe von 1854) von J.-R. Emin ins Französische übersetzt, cf. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* II (Paris 1869), pp. 9-16.

8 Cf. Koriwn, *Patmut'iwnean*, p. 18 (nur Koriwn I bietet diese Information; Koriwn II übergeht diesen Aufenthalt in Edessa, cf. Langlois II, p. 10). Für Movsēs Xorenac'i III, 53 cf. krit. Ed. von M. Abelean ew S. Yarut'iwnean, *Movsisi Xorenac' woy, Patmut'iwnean Hayoc'* (Tiflis 1913, photomech. Nachdruck New York 1981), p. 321.

9 Cf. Akinean, »Maštoc'«, col. 513 (Akinean stützt sich dabei auf die Chronik von Edessa); Peeters, »Origines«, p. 208.

Inwieweit die von Adonc<sup>c</sup>, Akinean, Peeters und Sarkissian vorgetragene Hypothese einer direkten Begegnung bzw. eines direkten Zusammenhangs zwischen Mesrop Maštoc<sup>c</sup> und Theodor von Mopsuestia geschichtlich ist, muß wohl nach wie vor offengelassen werden<sup>10</sup>. Die Vermutung stützt sich auf eine Angabe des Photius, daß Theodor [von Mopsuestia] eine gegen die Perser gerichtete Schrift an einen armenischen *Chorepiskopos* namens Μαστούβιος gerichtet habe<sup>11</sup>, wobei Μαστούβιος dann von Adonc<sup>c</sup> und anderen Wissenschaftlern mit Maštoc<sup>c</sup> identifiziert wurde. Auf der einen Seite ist es wahrscheinlich, wengleich keineswegs abgesichert, daß der von Photius erwähnte Μαστούβιος tatsächlich mit Maštoc<sup>c</sup> identisch ist, wie Adonc<sup>c</sup> nachzuweisen versuchte<sup>12</sup>. Möglicherweise hat auch Thomson nicht ganz unrecht, wenn er die ungeschichtliche Behauptung des Photius, Μαστούβιος (= Maštoc<sup>c</sup>) sei ein *Chorepiskopos* gewesen, damit zu lösen sucht, daß der griechische Text den armenischen Titel *Vardapet* vielleicht mit *Chorepiskopos* wiedergegeben hat<sup>13</sup>. Weniger überzeugend ist jedoch die Festlegung des Datums für diese Schrift auf die Zeit vor 392 (dem Datum der Bischofsweihe Theodors) aufgrund einer vermeintlichen Anführung Theodors als *Presbyteros* bei Photius<sup>14</sup>. In Henrys kritischer Ausgabe ist jedoch lediglich von Theodor die Rede; der Zusatz »*Presbyteros*« fehlt<sup>15</sup>.

Koriwn berichtet, daß eine Gruppe von Schülern des Maštoc<sup>c</sup> sich anschließend auch noch nach Samosata begeben hat<sup>16</sup>. Nach Akinean ist der Text von Koriwn I, der an zwei Stellen von Samosata spricht, in *Mopsuestia* umzuwandeln: anstelle des von Koriwn I erwähnten *Սամոսատական քաղաքն* (samosatische Stadt) stand ursprünglich angeblich *Մամուեստական քաղաքն* (mopsuestenische Stadt), wo Maštoc<sup>c</sup> vermeintlich nochmals Kontakt mit Theodor von Mopsuestia aufgenommen hat<sup>17</sup>. Für diese von Akinean vorgeschlagene Textänderung gibt es in der gesamten armenischen Geschichtsschreibung und in der patristischen Literatur keine weiteren Anhaltspunkte. Außerdem verweist Koriwn I wenig später nochmals auf »die Stadt der

10 Cf. N. Adonc<sup>c</sup>, »Ancanōt' ējer Maštoc'i ...«, *Handes Amsorya* (1925), col. 193-202, 321-328, 435-441, 531-539; Akinean, »Maštoc'«, col. 506 (hier stellt Akinean die Theorie auf, daß Maštoc<sup>c</sup> in Antiochien unter Libanius studiert und dabei angeblich auch Theodor kennengelernt haben soll), 508-509, 515-516; Peeters, »Origines«, p. 210; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church* (New York 2. Aufl. 1975), pp. 93-96.

11 Cf. *Photii Bibliotheca* 81, PG 103, col. 281; krit. Ed. von R. Henry, *Photius. Bibliothèque I* (Paris 1959), p. 181.

12 Cf. Anm. 10; Akinean, »Maštoc'«, col. 509.

13 Cf. R. Thomson, »*Vardapet* in the Early Armenian Church«, *Le Muséon* 75 (1962), p. 370.

14 So in PG 103, col. 281; Akinean, »Maštoc'«, col. 509; Sarkissian, p. 95.

15 Darauf ist bereits von L. Van Rompey »Eznik de Kolb et Théodore de Mopsueste. A propos d'une hypothèse de Louis Mariès«, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15 (1984), p. 160 (Anm. 7) hingewiesen worden.

16 Cf. Koriwn, *Patmut' iwn*, p. 18, 19.

17 Cf. Akinean, »Maštoc'«, col. 515-516.

Samosatener« (*բաղաբն Սամսուացւոյ*), was von Koriwn II und Łazar P'arpec'i zu *Samos* korrumpiert wird<sup>18</sup>. So scheint eine direkte Verbindung zwischen Maštoc' und Theodor von Mopsuestia zunächst recht mager auszufallen.

Tatsache ist jedoch, daß die Armenier in den ersten drei Jahrzehnten sicherlich in einem engen Kontakt mit Edessa gestanden haben und durch Edessa auch mit der antiochenischen Christologie vertraut waren. Meine Vermutung stützt sich auf zwei verschiedene Beobachtungen:

(a) Eine genauere Untersuchung der Ereignisse verweist auf einen engeren Zusammenhang zwischen der persarmenischen Kirche und Edessa zu einem Zeitpunkt, als die antiochenische Exegese dort in höchstem Ansehen stand, wie bereits von Peeters festgestellt wurde<sup>19</sup>. Zudem beklagen Łazar P'arpec'i und Movsēs Xorenac'i, aber auch die *Diegesis* die angeblich häretischen Anschauungen der Kirchenleitung, die nach dem Sturz Sahaks die Führung der armenischen Kirche übernommen hat<sup>20</sup>. Auf dies wird noch ausführlich weiter unten eingegangen.

(b) Aufgrund einer eingehenden Studie über die armenischen Glaubensbekenntnisse und die Symbolzitate in der armenischen Literatur bis zum sechsten Jahrhundert bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß das Vokabular für die Menschwerdung Jesu in den frühesten armenischen Zeugen durchwegs mit den ältesten syrischen Formulierungen übereinstimmt, was als direkter Einfluß Syriens auf die armenische Kirche zu interpretieren ist<sup>21</sup>. Zudem ist es möglich, den Wandel im Vokabular, das heißt die Annäherung an griechische Wendungen, zeitlich genauer zu bestimmen. Die allmähliche Distanzierung von den älteren, von Syrien beeinflussten Formulierungen erfolgte zur Zeit der armenischen Synode von Aštišat 435/436<sup>22</sup>, die einerseits mit der Annahme der Bestimmungen des Konzils von Ephesus Nestorius verwarf, andererseits jedoch an ihren bisherigen christologischen Anschauungen mit den dyophysitischen Tendenzen festgehalten zu haben scheint<sup>23</sup>.

Aufgrund der Theorien Akineans und anderer Armenier war es nötig, kurz auf die angeblich persönlichen Begegnungen zwischen Maštoc' und Theodor zuerst in Antiochien, wo Maštoc' angeblich seine Ausbildung erhielt,

18 Cf. Koriwn, *Patmut' iwn*, p. 19 (*Koriwn I*: Zeile 9-10; *Koriwn II*: Zeile 10 v. unten); in Łazar P'arpec'i ist diese Stelle nicht gut bezeugt, cf. krit. App. in krit. Ed. von G. Tēr-Mkrtč'ean ew St. Malxasean, *Lazaray P'arpec'woy, Patmut' iwn Hayoc' ew T'ult' ar Vahan Mamikonean* (Tiflis 1904), p. 15 (Anm. 3, col. 2, Zeile 15); s. zudem Hübschmann, *Ortsnamen*, p. 407; Langlois II, p. 10 u. Anm. 2.

19 Cf. Peeters, »Origines«, pp. 208-211.

20 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 35-106.

21 Cf. Gabriele Winkler, *Armenische Symbolstudien* (in Vorbereitung).

22 *Ibid.*

23 Cf. *infra*, Text zu Anm. 122-132; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 235-247.

und dann nochmals im Zusammenhang mit der Reise nach Samosata, dem vermeintlichen Mopsuestia, einzugehen, um diese Vermutungen mit Vorbehalt zu registrieren.

Kehren wir jedoch noch einmal zu der mir plausibleren Annahme Peeters' zurück, daß die Missionsreise nach Edessa über Amida und dann noch weiter nach Samosata wohl kurz nach 414 stattgefunden hat, und daß hinter dem edessenischen Bischof Babilas/Babilos in den armenischen Quellen niemand anderer als Rabbula verborgen ist. Die Theorie Peeters, daß die armenische Delegation in Edessa und Samosata zu einer Zeit eintraf, als die antiochenische Christologie dort in höchstem Ansehen stand, und daß die Armenier von diesen »dyophysitischen« Zentren beeinflusst wurde, ist einleuchtend. Diese Hypothese kann noch weiter erhärtet werden. Und damit kommen wir zu dem direkten Anlaß für den Sturz Sahaks 427/428.

Wir können nur Vermutungen anstellen, was Sahak dazu bewogen haben mag, in einen engeren Kontakt mit Konstantinopel, dem Erzfeind Ctesiphons, zu treten. Es mag sein, daß die Weichen zu seiner hellenophilen Einstellung bereits durch seinen Vater Nersēs gelegt worden waren, und daß Sahak aufgrund der Ermordung seines Vaters durch den armenischen König Pap, dem an einer engeren Verbindung mit Ctesiphon gelegen war, zu einem entschiedenen Gegner jener Kräfte in Armenien geworden ist, die eine enge politische Zusammenarbeit mit Ctesiphon und einen umfassenderen Anschluß an die syrische Kirche Persiens befürwortet haben. Vielleicht war ihm auch nur wichtig, eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber den Persern, die bei der Aufteilung Armeniens den Löwenanteil an sich gerissen hatten, zu wahren.

Jedenfalls läßt sich Sahak, als er seinen getreuen Emissär Maštoc' nach Konstantinopel entsendet, in ein gewagtes kirchenpolitisches Manöver ein, das für ihn persönlich und die persarmenische Kirche ein böses Nachspiel haben sollte, wie noch zu sehen sein wird. Im Zusammenhang mit dieser Reise in die byzantinische Hauptstadt werden von den armenischen Geschichtsschreibern Patriarch Atticus von Konstantinopel (406-425) sowie Theodosius II. (408-450) erwähnt<sup>24</sup>, und zudem von Koriwn I ausgesagt, daß die armenische Gesandtschaft zur Zeit des armenischen Königs Artasēs (421/422 - 427/428) nach Persarmenien zurückgekehrt ist<sup>25</sup>. Darüber hinaus sind die Feindseligkeiten 421/422 zwischen Theodosius II. und den Persern

24 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 57; *krit. Ed.*, pp. 333-336; Thomson, *Moses*, pp. 326-331; Koriwn, *Patmut' iwn*, p. 27.

25 Cf. Koriwn, *Patmut' iwn*, p. 30: lediglich Koriwn I verweist auf Artasēs, in Koriwn II wird der armenische König nicht erwähnt. Zum Datum der Inthronisation von Artasēs cf. N. Akinean, »Hayastani k' ałak' akan hangamank' nerē (380-450)«, *Handes Amsorya* 49 (1935), col. 466-467; *idem*, »Maštoc'«, col. 533; G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae. Edition critique et commentaire* (CSCO 134/4, Löwen 1967), pp. 75-76.

mit zu bedenken<sup>26</sup>. Somit dürfte die Reise über Melitene nach Konstantinopel in der Zeitspanne zwischen 423, d.h. nach den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und Persien, und vor dem Tod des Patriarchen Atticus 425 erfolgt sein<sup>27</sup>. Das Datum der Krönung von Artasēs 421/422 und sein Sturz 427/428 geben zudem einen weiteren Anhaltspunkt für diese schicksalsträchtige Mission, denn die Emissäre Sahaks finden sich während der Regierungszeit des Artasēs wieder in Persarmenien ein.

Diese kirchenpolitische Eigenständigkeit Sahaks und sein Festhalten an König Artasēs, den die armenischen Prinzen (*naxarark*<sup>28</sup>) zu stürzen trachteten, wurde Sahak von den *Naxarark*<sup>29</sup> und den prosyrisch eingestellten Kirchenfürsten als Landesverrat angelastet. Sahaks gewagtes Manöver, eine Balance zwischen den Forderungen Ctesiphons und den Erwartungen Konstantinopels herzustellen, indem er so kurz nach dem Konflikt zwischen Byzanz und Persien mit den Byzantinern zwischen 423 und 425 Kontakt aufnahm, führte dann zu seinem Sturz und seiner Vertreibung 427/428<sup>28</sup>: Er wurde ins Exil gejagt und seine Güter wurden konfisziert. Die Folgen der Verstoßung Sahaks sind in den bisherigen Arbeiten entweder überhaupt nicht oder unzureichend berücksichtigt worden<sup>29</sup>.

26 Cf. Akinean, »Maštoc«, col. 531 (s. zudem col. 514).

27 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 19-27; ähnlich auch Peeters, »Origines«, p. 212, während Akinean, »Maštoc«, col. 533 den Beginn der Reise vor den Zusammenstoß der byzantinischen und persischen Armee 421 festlegen möchte. Dies scheint mir etwas zu früh zu sein; denn es war gerade diese Kontaktaufnahme mit Konstantinopel, die Sahak dann als Landesverrat zur Last gelegt wurde und zu seinem Sturz 427/428 führte. Deshalb dürfte der Aufenthalt der armenischen Gesandten in Konstantinopel zeitlich näher mit der Verstoßung Sahaks 427/428 zu verbinden sein.

28 Zum Datum dieses Ereignisses cf. Garitte, *Narratio*, p. 99.

29 Akinean (»Mecn Sahak«, col. 477ff; *idem*, »Maštoc«, col. 533-540) erwähnt den neuen Patriarchen Surmak und die Syrer Brk'išoy und Š(a)muēl überhaupt nicht; das gleiche gilt für Peeters, »Origines«, pp. 212-213; Sarkissian, pp. 106-107 verweist auf Surmak und die Periode der syrischen Patriarchen, schränkt jedoch ihre Bedeutung ein: »They [i.e. Surmak und die Syrer] have always been regarded as foreigners imposed on the Armenian Church by their political masters« (p. 106 Anm. 2). Daß dies nicht ganz den historischen Tatsachen entspricht, beweist eindeutig Movsēs Xorenac'i III, 63, wenn er ausdrücklich auf die maßgebliche Rolle der armenischen Prinzen bei der Amtsenthebung Sahaks hinweist: sie waren es, die Sahak vor dem persischen Herrscher Vram des Landesverrats bezichtigten und Sahaks Sturz herbeiführten. Zu dem gesamten Fragenkomplex ist nun die wichtige Arbeit von Garsoian, »Secular Jurisdiction«, pp. 242-243, zu konsultieren. Die Autorin bringt neue Einsichten über die Kontrollfunktion der persischen Herrscher über die persarmenische Kirche.

## II. DIE IM NACHHINEIN ERHOBENEN VORWÜRF DER HÄRESIE WÄHREND DER AMTSZEIT SURMAKS UND DER SYRISCHEN PATRIARCHEN

### 1. *Surmak* (427/428 - 428/429)

Movsēs Xorenac'is Glaubwürdigkeit ist nicht in Frage zu stellen, wenn er eine kausale Verbindung zwischen Sahaks Sympathie für die Byzantiner und seiner Vertreibung 427/428 herstellt und bei der Denunziation Sahaks vor dem persischen Herrscher Vram V. auf die maßgebliche Rolle Surmaks und der *Naxarark'* hinweist<sup>30</sup>:

Und geschlossen begaben sich alle [= die *Naxarark'*],  
zusammen mit einem gewissen Surmak aus Arckē, einem ruhmsüchtigen Presbyter,  
zu dem Perserkönig Vram, um ihren König Artasēs und Sahak den Großen anzuschuldigen,  
sich in eine Beratung mit den Griechen eingelassen zu haben.

Wir gehen in der Annahme sicher nicht fehl, daß Surmak nicht nur die iranophilen *Naxarark'* hinter sich hatte, sondern auch jenen, offensichtlich überaus mächtigen Flügel in der persarmenischen Kirche, der eine enge Zusammenarbeit mit den syrischen Gemeinden in Persien befürwortete und tatkräftig unterstützte. Mit Surmak beginnt der maßgebliche Einfluß der syrischen Kirche auf die Armenier, der dann mit dem Amtsantritt der syrischen Patriarchen noch wesentlich verstärkt werden wird. Mit diesen folgenschweren Ereignissen setzen auch die in späterer Zeit formulierten Anschuldigungen der Häresie ein.

Łazar P'arpec'i und der davon abhängige Movsēs Xorenac'i berichten, daß »die böswilligen und streitsüchtigen Prinzen« Surmak »den erzbischöflichen Thron versprochen hatten«, und daß Surmak deshalb »aus Eigenliebe seine Zunge in ein mörderisches Schwert verwandelt« und nur allzu bereitwillig mitgeholfen hatte, Sahak aus seinem hohen Amt zu drängen und ins Exil zu jagen<sup>31</sup>. Surmak konnte sich jedoch nur kurze Zeit im Amt halten, wie Łazar zu berichten weiß; während Movsēs präzisiert, daß Surmak zu dieser Zeit lediglich ein Jahr die persarmenische Kirche leitete<sup>32</sup>. Was Surmak während seiner einjährigen Amtszeit (427/428 - 428/429) tat bzw. unterließ, darüber schweigen die armenischen Quellen. Daß er jedoch keineswegs die Gunst der Mächtigen verloren hatte, sondern einer der einflußreichsten

30 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 63; *krit. Ed.*, p. 347; Thomson, *Moses*, p. 340.

31 Die Zitate sind Movsēs Xorenac'i III, 64 entnommen; *krit. Ed.*, pp. 348-349; Thomson, *Moses*, p. 341; Łazar P'arpec'i I, 14; *krit. Ed.*, p. 23; Langlois II, p. 270.

32 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 25; Langlois II, pp. 271-272; Movsēs Xorenac'i III, 64; *krit. Ed.*, p. 349; Thomson, *Moses*, p. 341.

Prälaten der armenischen Kirche blieb, ist daraus ersichtlich, daß sich Vram für ihn einsetzte und zudem ihm später nochmals die Kirchenleitung anvertraute<sup>33</sup>.

Von 428/429 an nehmen jedenfalls Syrer das höchste Amt in der persarmenischen Kirche ein. Im nachhinein haben die Armenier es dann anscheinend bereut, Sahaks Vertreibung verursacht und sogar Syrer in die Kirchenleitung gerufen zu haben; denn Łazar und Movsēs beklagen sich bitterlich über die Syrer, indem sie Vorwürfe über häretische Strömungen erheben. Zudem unterschieben sie den Syrern eine unredliche Handlungsweise, die jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf geschichtlichen Tatsachen beruht, sondern die wirklichen Vorgänge überdecken soll.

## 2. Der Syrer Brk'išoy (428/429 - 431/432)

Nach einem Jahr, also 428/429 erbaten die *Naxarark'* von dem persischen Herrscher Vram einen Patriarchen seiner Wahl<sup>34</sup>, und Vram entschied sich für den Syrer Brk'išoy<sup>35</sup>.

Mit dem Amtsantritt syrischer Patriarchen in der persarmenischen Kirche sind mehrere wichtige Gesichtspunkte festzuhalten: (1) daß die Armenier maßgeblich daran beteiligt waren, daß die Syrer das Patriarchenamt übernommen haben, (2) daß sie im nachhinein ihre prosyrische Kirchenpolitik bedauerten und zu vertuschen trachteten, (3) daß die syrischen Patriarchen ihre dyophysitischen Anschauungen, deren Wurzeln allem Anschein nach in Antiochien zu suchen sind, mit Hilfe der armenischen Bischöfe und Prinzen verbreitet haben. Zudem müssen wir uns fragen, wann die Armenier ihre Meinung geändert und sich von ihrer prosyrischen Kirchenpolitik mit Verbindung zu Antiochien distanziert haben, und wann sie es dann für notwendig erachteten, die historischen Quellen zu diesen Ereignissen zu überarbeiten, um die Spuren der nun als peinlich empfundenen Verbindungen zu verwischen. Die ersten Ansätze eines kritischen Überdenkens der bisherigen christologischen Position läßt sich mit einiger Sicherheit auf der Synode von Aštišat 435/436 aus der verworrenen Quellenlage herauschälen, wie noch zu sehen sein wird. Was jedoch den Zeitpunkt der Änderung der Quellen betrifft, so sind wir auf Vermutungen angewiesen. Es könnte gut möglich

33 Cf. Garsoïan, »Secular Jurisdiction«, pp. 246-248; Garitte, *Narratio*, pp. 95-96, 99, 100, 425.

34 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26; Langlois II, p. 272; Movsēs Xorenac'i III, 64; *krit. Ed.*, p. 349; Thomson, *Moses*, pp. 341-342; R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* (Paris 1947, Nachdruck 1973), pp. 184-186; Garitte, *Narratio*, pp. 99, 407, 422-423; s. zudem Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 48.

35 Zur Schreibweise cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26 (Anm. 6); Garitte, *Narratio*, pp. 422-423.

sein, daß dies noch mit dem sechsten Jahrhundert zu verbinden ist, als die Armenier auf einen alexandrinischen Kurs einschwenkten, oder mit dem Mittelalter, oder gar erst mit der neueren Zeit; denn es ist immerhin bedenkenswert, daß die ältesten auf uns gekommenen Handschriften von Movsēs Xorenac'i insgesamt aus dem siebzehnten Jahrhundert stammen<sup>36</sup>. Aber auch die Überlieferung von Łazar P'arpec'i<sup>37</sup> und Koriwn ist ungesichert und wirft viele Fragen auf, wie allgemein bekannt ist.

Eines scheint jedoch festzustehen: im nachhinein sind sich die Armenier dessen peinlich bewußt geworden, daß ihre einstige christologische Einstellung die armenische Kirche mit dyophysitischen Strömungen antiochenischer Provenienz in Verbindung brachte, und daß sie die Spuren der prosyrischen Kirchenpolitik ihrer Landsleute später zu verwischen suchten.

Łazar P'arpec'i, zum Beispiel, und davon abhängig auch Movsēs Xorenac'i, unterschieben dem syrischen Patriarchen Brk'išoy einen zügellosen Lebensstil, und Movsēs sogar die Plünderung der Bischofssitze.

*Movsēs Xorenac'i* III, 64<sup>38</sup>

Brk'išoy traf in übler Gesellschaft ein,  
indem er auch Frauen als Hausgenossen mit sich führte,  
[und] zügellos und in Ausschweifung lebte  
anhand der Plünderung von Diözesen, deren [Bischöfe] verstorben waren.

Dazu ist folgendes zu sagen. (1) Hier dürfte es sich keineswegs darum handeln, daß sich die Syrer durch Plünderung der Kirchengemeinschaften persönlich zu bereichern suchten, sondern um eine gezielte Kontrolle über die persarmenische Kirche, um die verbliebenen Anhänger des früheren armenischen Patriarchen Sahak oder Gegner des persischen Regimes auszuschalten. (2) Der angeblich zügellose Lebensstil der syrischen Kirchenleitung in Gesellschaft übler Frauenzimmer dürfte als eine grobe Unterstellung zu werten sein<sup>39</sup>, die dazu dienen soll, vom wahren Sachverhalt abzulenken.

36 Cf. *krit. Ed.*, pp. 12ff (= armenische Pagination); Thomson, *Moses*, pp. 369-370.

37 Die kritische Ausgabe von Łazar beruht ebenso auf den bis dahin bekannten ältesten Handschriften von ca AD 1672 und 1774. Kürzlich wurden Fragmente (8 Pergamentseiten) der *Patmut'iw*n des Łazar aus dem 10. — 11. Jh. von P. Muradyan u. K. Yuzbašyan entdeckt und publiziert: »Łazar P'arpec'u Patmut'yan norahayt patařikæ«, *Banber Mate-nadarani* 11 (1973) pp. 7-32.

38 Cf. *krit. Ed.*, p. 349; Thomson, *Moses*, p. 342; Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26; Langlois II, p. 272.

39 Diese groben Anspielungen auf das angeblich unsittliche Verhalten und die Geldgier der Syrer sind niemals in Frage gestellt worden, wie z.B. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach armenischen und syrischen Quellen* (Leipzig 1904), p. 26 zeigt: »... vielmehr trugen diese Syrer durch ihre Persönlichkeit dazu bei, daß man gegen die Syrer direkt Feindschaft und Abscheu empfinden mußte. Sie waren unkeusche Männer und dazu noch geldgierig ...«; cf.. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 55.

Hier kann kein Zweifel über die wahren Absichten der Syrer und des persischen Hofes bestehen. Die Syrer waren von den Armeniern ins Land gerufen worden, um die Kirchenleitung zu übernehmen, und damit hatten die syrischen Prälaten die schwierige Aufgabe, die Kontrolle über den armenischen Klerus und die Klöster in die Hand zu bekommen, und zugleich die Möglichkeit, eine byzantinische Einflußnahme, die der armenische Patriarch Sahak angestrebt haben dürfte, drastisch einzuschränken. Die tatsächlich anstehende Aufgabe der ins Land gerufenen Syrer, nämlich die Aufsicht über (a) die armenischen Klöster und (b) über den armenischen Klerus an sich zu ziehen, ist auch in Łazar P'arpec'i durch Anschuldigungen überdeckt.

Łazar P'arpec'i I, 15<sup>40</sup>

- (a) [Die Syrer] lebten nicht gemäß dem heiligen und reinen monastischen Leben ( *հրօհրհն* ), das von dem Vorkämpfer Gregor [Illuminator] in allen armenischen Kirchen eingeführt und vorgeschrieben worden war ...  
[Brk'išoy und sein Gefolge,] die sich nicht den Anordnungen und der Lehre in der den Engeln nachgebildeten Lebensordnung des heiligen Vorkämpfers Gregor fügten ...<sup>41</sup>
- (b) Noch tiefer zermürbt und untröstlich war der treffliche Klerus der heiligen Kirche, der von der apostolischen Hand des heiligen Patriarchen Sahak geweiht worden war ...

Łazar und Movsēs berichten weiter von der wachsenden Opposition des Klerus und einiger armenischen Prinzen gegen Brk'išoy, der nach drei Jahren bereits wieder das Amt niederlegen mußte. Vielleicht hatte dies damit zu tun, daß Brk'išoy extrem dyophysitische Anschauungen vertrat, worauf noch eingegangen wird, oder aber auch, daß die hinter Sahak stehende Gruppe von Armeniern nicht locker ließ, bis auch Brk'išoy zu Fall gebracht war. Denn das Tauziehen der verschiedenen Gruppen — die eine prosyrisch und gewillt, mit dem persischen Hof zusammenzuarbeiten, die andere hinter dem hellenophilen Sahak —, um ihre Machtposition innerhalb der armenischen Kirche auszuweiten, läßt sich deutlich aus den Quellen ablesen. Nach Movsēs Xorenac'i trachteten die hinter Sahak stehenden Armenier, die gegen die Syrer agitiert hatten, Sahak aus dem Exil zu befreien und wieder als Patriarch einzusetzen, während die iranophile Partei der Armenier die Wahl

40 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26; Langlois II, p. 272.

41 In Łazar P'arpec'i, aber auch in Movsēs Xorenac'i, wird offensichtlich auf die Tatsache angespielt, daß Brk'išoy verheiratet war (cf. Movsēs: »... indem er auch Frauen als Hausgenossen mit sich führte ...«). An sich hätten die Armenier keinen Grund gehabt, darüber so aufgebracht zu sein, denn zu dieser Zeit war auch die armenische Hierarchie, nämlich die Gregoriden, d.h. die von Gregor Illuminator abstammenden Patriarchen, und die Albianiden verheiratet.

des nächsten Patriarchen dem persischen Herrscher Vřam überließ<sup>42</sup>. Auch Łazar P'arpec'i, dem die Syrer zuwider sind und der kein gutes Haar an ihnen läßt, berichtet, daß die *Naxarark'* von Vřam einen anderen Prälaten verlangten.

*Łazar P'arpec'i* I, 15<sup>43</sup>

Seine [= Brk'išoys] Anordnungen und sein Lebensstil stimmen nicht mit der doktrinelten Ordnung ( *Կարգի ուսման* ) unseres Landes überein.

Gib uns einen anderen Mann als Prälaten ( *ստաջերդ* ),

[einen] aus unseren eigenen Reihen,

der, nachdem er Vorsteher geworden ist, die Ausrichtung der heiligen Kirche beständig übernehmen soll.

Interessant ist der Hinweis auf die »doktrinelte Ordnung«, die angeblich nicht mit der herkömmlichen Lehre übereinstimmt. Ähnlich heißt es bei

*Movsēs Xorenac'i* III, 64<sup>44</sup>

Sie [= die *Naxarark'*] baten Vřam, [Brk'išoys] zu ersetzen,

und [ihnen] jemand anderen gemäß ihren [eigenen] religiösen Anschauungen ( *կրօնիցն* ) zu geben.

Vřam kam nun einerseits der Bitte der Armenier nach, Brk'išoys abzulösen, andererseits war man in Ctesiphon keineswegs gewillt, die Kontrolle über die persarmenische Kirche wieder den Armeniern zu überlassen. Ein anderer Syrer, namens Š(a)muēl, übernahm nun die Führung.

### 3. Š(a)muēl (431/432 - 436/437)<sup>45</sup>

Bei diesem Wechsel in der Hierarchie geht der Bericht bei Łazar und Movsēs etwas auseinander. Die erfolglose Bitte der Armenier, Sahak wieder für das Patriarchenamt zurückzugewinnen, wird bei Łazar erst nach dem Tod Š(a)muēls erwähnt<sup>46</sup>, nicht nach dem Sturz des Brk'išoys wie in Movsēs Xorenac'i, der mit der Einsetzung Š(a)muēls auch über die Rückkehr Sahaks aus dem Exil und über die Rivalität zwischen Š(a)muēl und Sahak berichtet. Movsēs scheint vertrauenswürdig zu sein, wenn er darauf hinweist, daß es der Partei hinter Sahak zwar gelang, Sahak aus der Verbannung zu

42 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 64-65; *krit. Ed.*, pp. 349-350; Thomson, *Moses*, p. 342.

43 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26; Langlois II, p. 272.

44 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 64; *krit. Ed.*, p. 349; Thomson, *Moses*, p. 342.

45 Zur Schreibweise cf. Movsēs Xorenac'i III, 65; *krit. Ed.*, p. 350 (Anm. 14); Garitte, *Narratio*, p. 423.

46 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15-16; *krit. Ed.*, pp. 26-27; Langlois II, pp. 272-273. Auch Movsēs Xorenac'i III, 66 verweist auf die erfolglose Bitte der Armenier nach dem Tod Š(a)muēls, Sahak wieder einzusetzen. Hier handelt es sich jedoch darum, daß Sahak wieder voll das Amt übernehmen soll, nachdem er es mit Š(a)muēl zu teilen hatte; cf. *krit. Ed.*, p. 354; Thomson, *Moses*, p. 346.

befreien, daß er jedoch in demütigenden Umständen unter der Kontrolle Š(a)muēls seinen Pflichten als Oberhirte nachgekommen ist. Auf die beschränkte Amtsbefugnis Sahaks lohnt es sich, kurz etwas näher einzugehen.

Vram übernahm die Schiedsrichterrolle in dem Ringen der Parteien, einen der ihren in das höchste Kirchenamt zu bringen, wobei er jedoch zusah, daß die eigentliche Macht fest in den Händen der Syrer blieb. Sicherlich hatte Vram nichts Gutes im Sinn

- (1) [als] er den erzbischöflichen Thron einem anderen Syrer gab, einem gewissen Š(a)muēl mit Namen,
- (2) damit er ein Opponent Sahaks des Großen würde und [sein] Gegenspieler;
- (3) auch strich er seine [= Š(a)muēls] Aufgabe heraus :
- (4) dem *Marzpan* beizustehen, und die Verteilung der erforderlichen Steuern sowie die Gerichtshöfe und andere säkulare Einrichtungen zu überwachen.
- (5) Und als er Sahak freiließ,
- (6) überließ er ihm einige Dörfer aus seinem [früheren] Besitz,
- (7) auf daß er lediglich über seine eigene Diözese residiere,
- (8) und Autorität ausschließlich über die Unterweisung des herkömmlichen religiösen Lebens (*կրօնիցն*) habe,
- (9) und über die Weihe derer, die Š(a)muēl selbst ebenso akzeptieren würde.
- (10) Bei seiner Freilassung jedoch, als er [Sahak] vor sein Angesicht [und] die große Versammlung treten hieß, sprach er :
- (11) Ich beschwöre dich bei deinem Glauben, in unserem Dienst treu zu bleiben
- (12) und keinen Aufstand zu planen,
- (13) um in einer häretischen Glaubensgemeinschaft mit den Griechen [uns] zu hintergehen<sup>47</sup>.

Als erstes fällt auf, daß Sahaks Jurisdiktion und Autorität weitgehend eingeschränkt wurde (cf. 6-9) und daß er bei der Weihe des armenischen Klerus sich erst der Zustimmung des Syrer Š(a)muēl zu versichern hatte (9). Daß Š(a)muēl von diesem Recht der Intervention dann auch ausgiebig Gebrauch machte, zeigt folgende Stelle in Movsēs Xorenac'i: »Er erlaubte Sahak ... nicht, Nachfolger für den verstorbenen [Klerus] zu weihen«<sup>48</sup>. Von einer reibungslosen Zusammenarbeit zwischen den Syrern und dem Armenier Sahak kann also keine Rede sein; Š(a)muēl war ein »Opponent und Gegenspieler (*ընդդիմաբառ և Հակառակաթոռ*)« Sahaks (2), wobei die Amtsbefugnis der beiden höchst ungleich verteilt war : Š(a)muēl überwachte nicht nur die Kirchen und Klöster in Persarmenien, sondern er kontrollierte zudem die Steuereinnahmen und den Gerichtshof (3-4), d.h. der syrische Patriarch hatte die wichtigsten kirchlichen und politischen Kontrollfunktionen

47 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 65; *krit. Ed.*, pp. 350-351; Thomson, *Moses*, p. 343. Die angeblich verächtliche Erwiderung Sahaks auf die Forderung Vrams dürfte frommer Legende entstammen.

48 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 66; *krit. Ed.*, p. 353; Thomson, *Moses*, p. 345; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 77 u. 86.

inne. Daß Š(a)muēl sich keineswegs scheute, finanziellen Druck auszuüben, um seinen Vorstellungen auch Nachdruck zu verleihen, ist bei Movsēs Xorenac'i nachzulesen: Š(a)muēl konfiszierte die Güter aufsässiger armenischer Fürsten und Prälaten und übergab sie denjenigen, die seine Ideen teilten und ihn in seiner Kirchenpolitik unterstützten, wobei insbesondere der frühere Patriarch Surmak, der ebenfalls ein Opponent Sahaks war und sichtlich das Vertrauen Š(a)muēls genoß, besonders profitierte<sup>49</sup>.

Sicherlich gab eine solche Kirchenadministration genügend Anlaß zu weiteren Reibereien; wenn jedoch Movsēs behauptet, daß die Syrer bei allen Armeniern verachtet und verhaßt waren<sup>50</sup>, so entspricht dies nicht ganz den historischen Tatsachen. Es ist immerhin bemerkenswert, daß der Syrer Š(a)muēl mit der Unterstützung der Armenier bis zu seinem Tod in 436/437 im Amt geblieben ist, und nach ihm, in dem Ringen um das höchste Amt zwischen den verschiedenen Parteien, die hinter Surmak stehende Gruppe offensichtlich die Oberhand gewann und Surmak nochmals die Führung der persarmenischen Kirche übernahm.

Das Wissen um diesen geschichtlichen Hintergrund, d.h. die Vertreibung Sahaks, die Übernahme des Amts durch Surmak und daraufhin die Periode der syrischen Patriarchen, die Rückkehr Sahaks aus dem Exil, seine weitgehend eingeschränkte Amtsbefugnis unter dem mächtigen Patriarchen Š(a)muēl, ist notwendig, um die doktrinellen Auseinandersetzungen dieser Zeit richtig einzuordnen. Im Zusammenhang mit der Amtszeit Surmaks und der syrischen Patriarchen lassen sich doktrinelle Konflikte und Zwistigkeiten nachweisen. Dabei stimmen interessanterweise die armenischen Historiographen und eine chalcedonische Quelle, die *Diegesis*, im wesentlichen miteinander überein. Diese Auseinandersetzungen, die gut bezeugt sind, wurden noch nicht in ihrem geschichtlichen Rahmen erfaßt und entsprechend ihrer Bedeutung gewürdigt.

Am eindeutigsten ist Movsēs Xorenac'i in Lib. III, 68, das folgende Überschrift trägt: »Klage über die Entfernung des armenischen Königtums von dem Geschlecht der Arsakiden, und des Patriarchenamts vom Geschlecht des heiligen Gregor«, dessen letzter Vertreter Sahak gewesen ist, der 427/428 ins Exil gejagt worden war:

- (1) Ich beweine dich, Land der Armenier ...
- (2) denn dein König und dein Priester ... sind beseitigt worden ...
- (3) Die Rechtgläubigkeit ist ins Wanken geraten
- (4) [und] die Häresie hat Wurzel gefaßt aufgrund der Unwissenheit ...
- (5) Nun gibt es Streit im Innern und Schrecken von draußen:

49 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 66; *krit. Ed.*, pp. 353-354; Thomson, *Moses*, p. 345; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 87-89.

50 *Ibid.*

- (6) Schrecken durch die Heiden [= die Perser] und Streit durch die Häretiker ...  
 (7) Wer wird die Unverschämtheit derer zum Schweigen bringen, die die Opposition gegen die heilsame Lehre schürten,  
 (8) [und jene,] die gleich bei jeder Rede völlig aufgelöst sind und zusammenbrechen :  
 (9) Sie entfernen [dann] viele Lehrer und zahlreiche Bücher ...<sup>51</sup>

Movsēs Xorenac'i beklagt hier die Verstoßung des armenischen Königs Artasēs und des Patriarchen Sahak (2). Besonders wichtig ist, daß in diesem Zusammenhang ausdrücklich vermerkt wird, daß »die Rechtgläubigkeit ... ins Wanken geraten« sei (3) und »die Häresie ... Wurzel gefaßt« hat (4), und daß »Streit durch die Häretiker« ausgebrochen ist (6). Mit diesen Anschuldigungen können nur die von Antiochien beeinflussten, dyophysitischen Anschauungen gemeint sein, die über Edessa durch zwei Missionsreisen armenischer Gesandtschaften nach Edessa in der persarmenischen Kirche Eingang gefunden hatten. Die erste Reise nach Edessa, die wohl kurz nach 414 stattfand und von Sahaks Emissär Maštoc' angeführt wurde, traf zu einem Zeitpunkt in Edessa ein, als die antiochenische Exegese an der Perserschule zu Edessa in hohem Ansehen stand. Somit dürfte bereits noch während der Amtszeit Sahaks (vor seinem Sturz 427/428) die antiochenische Christologie in der armenischen Kirche Fuß gefaßt haben. Noch wichtiger ist jedoch die zweite Reise nach Edessa ungefähr um 431 bis 432. Sie scheint unmittelbar mit der Kirchenpolitik der syrischen Patriarchen in Verbindung zu stehen und nicht auf Sahaks Initiative zurückzugehen<sup>52</sup>. Zudem ist es immerhin überlegenswert, daß Sahaks Emissär, Mesrop Maštoc', der bei allen vorhergehenden Unternehmungen stets eine große Rolle spielte, nicht mehr bei der Delegation ist, und daß nun Yovsēp' und Eznik die Gesandten sind, die mit der Aufgabe betraut werden, die syrische patristische Literatur ins Armenische zu übersetzen<sup>53</sup>. Daß darunter auch die Schriften des Theodor von Mopsuestia fielen, ist naheliegend. Bei den Schriften eines Gesandten, nämlich Eznik, lassen sich zudem im Zusammenhang mit der Formulierung der Inkarnation eindeutig syrische Wendungen nachweisen<sup>54</sup>. So benutzt Eznik zum Beispiel in dem von ihm zitierten Glaubensbekenntnis bei der Menschwerdung die syrische Ausdrucksweise **ܠܒ ܐܝܢܐ** (»zog einen Leib an«) — im armenischen Text Ezniks finden wir sie in der Partizipialkonstruktion **զգեցեալ ճարմին**<sup>55</sup>.

51 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 68; *krit. Ed.*, pp. 358, 360, 362; Thomson, *Moses*, pp. 350, 351, 352.

52 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 101-103.

53 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 60; *krit. Ed.*, p. 341; Thomson, *Moses*, p. 334; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 102-103.

54 Cf. Winkler, *Armenische Symbolstudien* (in Vorbereitung).

55 Dieses Bekenntnis findet sich in einem von Eznik verfaßten Brief; cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 104, u. Text zu Anm. 127-132; cf. *infra*, Anm. 94.

Aus dem Hinweis bei Movsēs Xorenac'i, daß mit dem Sturz Sahaks »die Häresie Wurzel gefaßt hat« und, daß »Streit durch die Häretiker« in der persarmenischen Kirche ausgebrochen sei, und der Tatsache, daß mehrmals armenische Gesandtschaften Edessa zu einem Zeitpunkt aufgesucht haben, als dort die antiochenische Christologie in höchstem Ansehen stand, und daß Syrer der persarmenischen Kirche vorstanden und sich auch syrische Formulierungen bei den Aussagen über die Inkarnation im armenischen Schrifttum dieser Zeit nachweisen lassen, ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß mit den Vorwürfen der »Häresie« bei den armenischen Historiographen nur die dyophysitischen Strömungen antiochenischer Herkunft gemeint sein können.

Außerdem ist anzunehmen, daß die in der armenischen Kirche verbreitete antiochenische Christologie erst später in Verruf gekommen ist, d.h. diese doktrинelle Orientierung wurde erst im nachhinein als »Häresie« beschimpft, woraufhin dann auch die Vertreter dieser Anschauungen als »Häretiker« abgestempelt worden sind. Die Quellen geben genügend Einblick, um zu erkennen, daß die Armenier diese christologische Ausrichtung tatkräftig unterstützt haben, und daß dieser Kurs bereits vor dem Sturz Sahaks 427/428 eingesetzt hatte, um unter dem Patriarchen Surmak und den Syrern Brk'išoy und Š(a)muēl besonderen Auftrieb zu erfahren. Den Gegnern Sahaks, d.h. Surmak, Brk'išoy und Š(a)muēl, die sich für die enge Zusammenarbeit zwischen den syrischen und armenischen Kirchengemeinschaften eingesetzt hatten, wurde dieser prosyrische Kurs der persarmenischen Kirche später dann zur Last gelegt und die Ereignisse so dargestellt, als wären sie diejenigen gewesen, die die Armenier von der Rechtgläubigkeit abgebracht hätten. Dies trifft für Łazar P'arpec'i, Movsēs Xorenac'i und die *Diegesis* zu. Mit dem Amtsantritt Surmaks in 427/428 verbindet z.B. die *Diegesis* den Beginn der doktrинellen Kluft zwischen Persarmenien und Byzanz, wenn sie behauptet, daß »die Kinder der universellen Kirche [= die Christen] durch die Anordnung des persischen Königs gespalten und versprengt wurden (διεσκεδάσθη καὶ διεσπάρη)« und daß die Ursache hierfür in der αὐθάδεια Surmaks zu suchen sei<sup>56</sup>. In diesen Zusammenhang paßt auch eine Episode bei Movsēs Xorenac'i. Nachdem Sahak 431/432 aus dem Exil zurückkehren durfte und in recht demütigenden Umständen unter dem mächtigen Patriarchen Š(a)muēl seinem eingeschränkten Aufgabenbereich nachzugehen hatte, wurde ihm zudem von dem persischen Herrscher Vram ein Eid abverlangt: »loyal zu bleiben ... und keinen Aufstand zu planen, um in einer häretischen

56 Cf. Garitte, *Narratio*, p. 30 (§§ 31-33); s. dazu den Kommentar Garittes, pp. 99-100 (§ 31), 100-101 (§ 33), 102 (§ 33), 151-152, 403 (§ 21), 407-408. Auch Łazar P'arpec'i I, 17 (*krit. Ed.*, p. 34) spricht von der Anmaßung der Patriarchen, die nach dem Sturz Sahaks die Kirchenleitung übernahmen; s. zudem Garsoian, »Secular Jurisdiction«, p. 236.

Glaubensgemeinschaft (*ի ճղար Հաւատակցութիւն*) mit den Griechen [ihn und Š(a)muēl] zu hintergehen«<sup>57</sup>.

Łazar P'arpec'i und Movsēs unterschieden den syrischen Patriarchen Brk'išoy und Š(a)muēl Unredlichkeiten, um ihre christologischen Ansichten in Verruf zu bringen. Łazar P'arpec'i meint, daß Brk'išoys »Anordnungen und sein Lebensstil ... nicht mit der doktrinellen Ordnung (*կարգի ուսման*) unseres Landes übereinstimmen«<sup>58</sup>, und Movsēs Xorenac'i berichtet, daß die Armenier den Brk'išoy abzusetzen trachteten und Vřam baten, »[ihnen] jemand anderen gemäß ihren [eigenen] religiösen Anschauungen (*կրօնիցն*) zu geben«<sup>59</sup>. Und von Š(a)muēl heißt es: »Auch er verblieb genauso in den religiösen Anschauungen (*կրօնիցն*) des Brk'išoy«<sup>60</sup>. Nach dem Tod Š(a)muēls baten nach Łazar P'arpec'i die armenischen Prinzen Sahak, wieder das Patriarchenamt zu übernehmen, damit »sich die verworrene Doktrin (*պղտոր ուսման*) [der Syrer] nicht [weiter] mit der klaren und transparenten Lehre ... Gregors [des Erleuchteters] vermenge«<sup>61</sup>. Der Hinweis auf Gregor Illuminator dient dazu, die Rechtgläubigkeit der Gregoriden herauszustellen.

Fassen wir die Periode des syrischen Einflusses und damit die dyophysitischen Tendenzen in der persarmenischen Kirche unter Surmak, Brk'išoy und Š(a)muēl mit den Worten des Movsēs Xorenac'i zusammen: »Die Rechtgläubigkeit ist ins Wanken geraten [und] die Häresie hat Wurzel gefaßt ... Nun gibt es Streit im Innern und Schrecken von draußen: Schrecken durch die Heiden [i.e. die Perser] und Streit durch die Häretiker ...«<sup>62</sup>.

### III. DIE ÜBERARBEITUNG DER ARMENISCHEN QUELLEN IM ZUSAMMENHANG MIT THEODOR VON MOPSUESTIA

Dieser wachsende antiochenische Einfluß auf die persarmenische Kirche, der sich über syrische Vermittlung ausbreiten konnte, verursachte nicht geringe Besorgnis in Melitene. Bischof Acacius wandte sich schließlich zwischen 433 und 434 mit einem behutsam abgefaßten Brief an Sahak. Und damit kommen wir zu einem neuen Fragenkomplex, der sich mit der Kampagne gegen die antiochenische Exegese in der Briefsammlung des *Girk' T'lt'oc'* und anderen armenischen Quellen zu befassen hat. Die Bedeutung (1) der Vertreibung

57 Cf. Anm. 47.

58 Cf. Anm. 43.

59 Cf. Anm. 44.

60 Cf. Łazar P'arpec'i I, 15; *krit. Ed.*, p. 26; Langlois II, p. 272; der Hinweis in Movsēs Xorenac'i III, 66 stimmt damit überein: »Š(a)muēl ... führte den Lebensstil (*varuc'n*) des Brk'išoy fort; cf. *krit. Ed.*, p. 353; Thomson, *Moses*, p. 345.

61 Cf. Łazar P'arpec'i I, 16; *krit. Ed.*, p. 27; Langlois II, p. 273.

62 Cf. Anm. 51.

Sahaks, (2) die Periode der syrischen Patriarchen, und (3) die wesentlich eingeschränkte Amtsbefugnis Sahaks zur Zeit Š(a)muēls, die in der bisherigen Forschung fast unberücksichtigt geblieben sind, darf nicht unterschätzt werden. Beides, das Problem der Reihenfolge der einzelnen Briefe im *Girk' T'lt'oc'* und ihr Inhalt kann erst mit dem geschichtlichen Hintergrund und einer angemessenen Würdigung der Bedeutung der Ereignisse nach dem Sturz Sahaks, wie wir dies in Kapitel I und II darzulegen suchten, richtig aufgeschlüsselt werden.

### Übersicht über den im *Girk' T'lt'oc'* überlieferten Briefwechsel

Die im *Girk' T'lt'oc'* (und teilweise auch im *Knik' Hawatoy*) erhaltene Korrespondenz, die insgesamt im Zusammenhang mit dem Angriff auf Theodor von Mopsuestia steht, umfaßt einerseits die Briefe zwischen Melitene und Persarmenien, andererseits den Briefwechsel zwischen Konstantinopel und der persarmenischen Kirche<sup>63</sup> in folgender Reihenfolge und mit den Überschriften :

- (1) Brief des Bischofs Proclus [= *Tomus ad Armenios*] an den heiligen Sahak, Patriarch der Armenier, und an den heiligen Maždoc' [= Mašdoc']<sup>64</sup>

63 Cf. Y. Izmirian, *Girk' T'lt'oc'* (Tiflis 1901), pp. 1-21; s. dazu Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 107ff.

(a) die früheren Arbeiten zu den armenischen Quellen wie z. B. M. Tallon, *Livre des lettres (Girk' T'lt'oc')*. *Documents arméniens du Ve s.* (Beirut 1955); Sarkissian, pp. 113-128; V. Inglisian, »Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien«, *Oriens Christianus* 41 (1957), pp. 35-50; M. Richard, »Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie« in: *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines (Archives de l'Orient Chrétien I, Bukarest 1948)*, pp. 393-412; A. Vardanean, »T'ult' Prokleay episcoposi ar surbn Sahak hayrapet Hayoc' ew ar surbn Mašdoc'«, *Handes Amsorya* 35 (1921), col. 1-25; Vardanian (= Vardanean), »Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak aus dem Armenischen übersetzt«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 27 (1913), pp. 415-441; (b) die Studien zu den griechischen und lateinischen Dokumenten wie M. Richard, »Proclus de Constantinople et le théopaschisme«, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 38 (1942), pp. 303-331; E. Schwartz, *Konzilstudien II (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 20, Straßburg 1914)*, pp. 18-70; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 141, Vatikan 1948)*, pp. 125-152; den besten Überblick dazu bietet Luise Abramowski, »Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesensischen Konzilien«, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-1956), pp. 252-287;

(c) zur syrischen Überlieferung des *Tomus* von Proclus ist nun die schöne Arbeit von L. Van Rompay zu konsultieren: »Proclus of Constantinople's 'Tomus ad Armenios' in the Post-Chalcedonian Tradition« in: C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay (Eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday (Orientalia Lovaniensia Analecta 18, Löwen 1985)*, pp. 425-449.

64 Cf. *Girk' T'lt'oc'*, pp. 1-8; K. Tēr-Mkrtč'ean, *Knik' Hawatoy* (Ējmiacin 1914, photomech. Nachdruck Löwen 1974), pp. 109-112; der schlecht erhaltene Text wurde von Vardanian rekonstruiert: »T'ult' Prokleay«, col. 1-25; französ. Übersetzung (nach dem Text von Vardanean) von Tallon, *Livre des lettres*, pp. 53-71. Der erste Teil im *Girk' T'lt'oc'*

- (2) Antwort auf den Brief des seligen Proclus von Sahak und von Maždoc', den heiligen Vardapeten der Armenier<sup>65</sup>
- (3) Brief des Acacius, des Bischofs von Melitene, an den heiligen Sahak, den Patriarchen der Armenier<sup>66</sup>
- (4) Antwort des Gebieters Sahak auf den Brief des Acacius<sup>67</sup>
- (5) Brief des Bischofs Acacius an die Armenier<sup>68</sup>

Diese Korrespondenz wirft viele Fragen auf, vor allem über die Reihenfolge, die Authentizität und die Zuverlässigkeit der überlieferten Dokumente. So wie die Briefe im *Girk' T'lt'oc'* angeordnet sind, entsprechen sie sicherlich nicht dem geschichtlichen Ablauf. Deshalb ist z.B. von Tallon und Sarkissian der Versuch unternommen worden, die ursprüngliche Reihenfolge zu rekonstruieren<sup>69</sup>, wobei die Verlässlichkeit der armenischen Quellen mit einigen wenigen Ausnahmen auf armenischer Seite<sup>70</sup> nicht ernsthaft in Frage gestellt wurde.

Die z.B. von Tallon (pp. 19-20) vorgeschlagene Änderung der Anordnung, nämlich die ersten beiden Dokumente im *Girk' T'lt'oc'* (= 1. der Tomus des Proclus, 2. die Antwort Sahaks) an das Ende zu stellen, ist allgemein kommentarlos übernommen worden<sup>71</sup>. In meinem Aufsatz »An Obscure Chapter in Armenian Church History« habe ich mich dem Problem der

(pp. 1-2) gehört nicht zum *Tomus ad Armenios*, sondern allem Anschein nach zu einem Brief des Eznik von Kołb an Mesrop Mažtoc'; cf. *Knik' Hawatoy*, p. 130; Tallon (*op. cit.*), pp. 49-53; Vardanian, »Briefwechsel«, pp. 420-421 (= armen. Text u. deutsche Übersetzung).

65 Cf. *Girk' T'lt'oc'*, pp. 9-13; teilweise (i.e. das Credo) auch im *Knik' Hawatoy*, p. 129; französische Übersetzung von Tallon, *Livre des lettres*, pp. 72-77; armenischer Text u. deutsche Übertragung von Vardanian, »Briefwechsel«, pp. 425-435 (= *textus*), 435-441 (= *versio*). Vardanian änderte den armenischen Text der Überschrift von *vardapetac'n* (»Vardapeten«) zu *hayrapetac'n* (»Patriarchen«), was zu dem Mißverständnis von Richard, »Acace«, p. 407 (Anm. 4) führte; cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 225.

66 Cf. *Girk' T'lt'oc'*, pp. 14-15; Französ.: Tallon, *Livre des lettres*, pp. 29-33; Latein.: Richard, »Acace«, pp. 394-396.

67 Cf. *Girk' T'lt'oc'*, pp. 16-18; Französ.: Tallon, *Livre des lettres*, pp. 34-38; Latein.: Richard, »Acace«, pp. 396-398.

68 Der armenische Text fährt fort mit: »an die ehrenwerten und tugendhaften *Naxarark'* der Armenier ...«, cf. *Girk' T'lt'oc'*, pp. 19-21; Französ.: Tallon, *Livre des lettres*, pp. 39-44; Latein.: Richard, »Acace«, pp. 398-400.

69 Cf. Tallon, *Livre des lettres*, pp. 19-20 (Datenangaben: pp. 23, 27-28); Sarkissian (pp. 113-128; Hinweis auf Daten: pp. 113, 137 Anm. 3) folgt Tallon; Inglisian, »Beziehungen«, pp. 35-50, geht es weniger darum, den historischen Ablauf nachzuzeichnen, als die einzelnen Dokumente vorzustellen, wobei auf den 2. Brief des Acacius (= Brief an die Armenier; Nr. 5 im *Girk' T'lt'oc'*, cf. *supra*) nicht eingegangen wird. So ist es wesentlich schwieriger, bei Inglisian dem zeitlichen Ablauf nachzuspüren; bei genauerer Analyse zeigt sich jedoch, daß Inglisian mit Tallon und Sarkissian übereinstimmt.

70 N. Adonc', *Mažtoc' ew nra ašakertnerə əst o'tar albiwrneri* (*Azg. Mat.* III, Wien 1925), pp. 26ff., nahm an, daß der 2. Brief Sahaks (= Antwort Sahaks an Proclus) eine Fälschung ist.

71 So z.B. Sarkissian, pp. 113-128, und in letzter Zeit Van Rompay, »Proclus«, pp. 434-435.

Reihenfolge der einzelnen Briefe nochmals zugewandt und bin dabei zu einem anderen Ergebnis gekommen. Vielleicht ist es an dieser Stelle am hilfreichsten, wenn die Sequenz der Korrespondenz des *Girk' T'lt'oc'* bei Tallon und Sarkissian und der von mir vorgeschlagene historische Ablauf mit den Angaben der vermutlichen Daten<sup>72</sup> in einem Schema gegenübergestellt werden, und dazu auch noch der sog. Libellus des Leontius und Abelius<sup>73</sup> miteinbezogen wird.

*Rekonstruktion der Reihenfolge der Korrespondenz im Girk' T'lt'oc' (unter Einbezug des Libellus von Leontius und Abelius)*

Tallon, pp. 19-20, 23, 27-28

Winkler, »An Obscure Chapter ...«

Sarkissian, pp. 113-128, 137 (3)

(Chronologie am Ende des Artikels)

	Während der Amtszeit des syrischen Patriarchen Š(a)muēl und der Rückkehr Sahaks aus dem Exil :
	(1) zwischen
432 Brief des Acacius an Sahak Antwort Sahaks	433-434 Brief des Acacius an Sahak Antwort Sahaks (Authentizität fraglich)
	(2) zwischen
	434-435 Lewond(ēs) und Koriwn werden von Sahak nach Konstantinopel gesandt Yovsēp' und Eznik begeben sich ebenso nach Konstantinopel (im Auftrag Š(a)muēls?) Ezniks Entschuldigungsbrief an Maštoc'
	(3) 435 Antwort des Proclus (= <i>Tomus ad Armenios</i> )

72 Sarkissian folgt in der Datierung den Vorschlägen Tallons (cf. *supra* Anm. 69); lediglich beim 2. Brief des Acacius (= Brief an die Armenier) schlägt Tallon (*Livre des lettres*, p. 28) die Zeitspanne von 432-435 vor, während Sarkissian (p. 137 Anm. 3) 433-435 vermerkt. Richard (»Acace«, pp. 410-411) nimmt dafür eine spätere Zeit an, nämlich 438; ich stimme eher mit Richards späteren Datum überein, wenn ich dafür 436-437 vorgeschlagen habe.

73 Der Libellus des Leontius und Abelius ist nur in der syrischen Überlieferung erhalten geblieben, und wird teilweise durch das an sich wenig verlässliche Zeugnis des Innocentius und Liberatus gestützt; cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 259-291; Ausgabe des syrischen Texts in P. Bedjan, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas* (Paris 1910), pp. 594-596; zu Innocentius cf. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Œcumenicorum* (von nun an abgekürzt *ACO*) IV/2 (Berlin 1914), p. 68; Liberatus in *ACO* II/5 (Berlin 1936), pp. 110-111; zur Unzuverlässigkeit von Innocentius und Liberatus cf. Richard, »Acace«, p. 401 (Anm. 1); *idem*, »Proclus«, pp. 309-310; Abramowski, »Streit um Diodor und Theodor«, p. 254; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 136-138, 261.

- Heimkehr des armenischen Gesandtschaft mit :
- Beschlüssen von Ephesus
  - Tomus des Proclus
- (4) 435/436 Synode von Aštišat unter Š(a)muēl:
- Annahme der Beschlüsse von Ephesus
  - Reaktion auf den Tomus des Proclus :
  - Synodalschreiben von Aštišat (= Brief Sahaks an Proclus, der eine Fälschung ist)
- (5) zwischen
- |           |                                   |   |
|-----------|-----------------------------------|---|
| zwischen  | 436-437                           | Reaktion innerhalb und außerhalb der persarmenischen Kirche : |
| 432/3-435 | Brief des Acacius an die Armenier | — Brief des Acacian an die Armenier                           |
|           | Libellus des Leontius und Abelius | — Libellus des Leontius und Abelius an Proclus                |
| 435       | Tomus des Proclus (cf. 3)         |   |
|           | Brief Sahaks an Proclus (cf. 4)   |   |

Der Unterschied zwischen der Reihenfolge bei Sarkissian und meinem Rekonstruktionsversuch beruht hauptsächlich darauf, daß wir von verschiedenen Prämissen ausgegangen sind. Für die Armenier stand von vornherein fest, daß die Glaubwürdigkeit der armenischen Quellen keinerlei weiterer Diskussion bedarf<sup>74</sup>, während man aufgrund des Einbezugs der griechischen, syrischen und lateinischen Dokumente zu dem Ergebnis kommen muß, daß die meisten armenischen Quellen überarbeitet worden sind. Zudem wurde der lateinische Bericht des Innocentius und des davon abhängigen Liberatus einwandlos übernommen, während ich mich der Kritik Richards über die Unzuverlässigkeit des Innocentius angeschlossen habe<sup>75</sup>.

Außerdem fällt ins Gewicht, ob die Periode der syrischen Patriarchen ernst genommen wird, vor allem die Amtszeit des mächtigen Š(a)muēl, unter dessen starker Führung die Amtsbefugnis Sahaks maßgeblich eingeschränkt wurde, oder ob die Ereignisse so geschildert werden, als hätte der Sturz Sahaks 427/428 keinerlei gravierende Folgen für die persarmenische Kirche gehabt — ja, als hätte Sahak eigentlich stets die Führung der Kirche beibehalten.

Schließlich hat man sich auch noch der Frage zu stellen, wann die Agitation gegen Theodor, die in der Korrespondenz im *Girk' T'lt'oc'* ihren Niederschlag gefunden hat, eigentlich einsetzte, und zu welchem Zeitpunkt sie dann auch

74 Ebenso z. B. Vardanian, »Briefwechsel«, p. 418: »Die Resultate der Beschlüsse ... tat nun Sahak in einem herrlichen Dankschreiben an Proklus ... kund; die Echtheit des Schreibens kann im vorhinein bereits als gesichert vorausgesetzt werden ...«, im Gegensatz zu Adonc', *Maštoc'*, pp. 26f, der den Brief für eine Fälschung hält. Ich stimme mit Adonc' überein.

75 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 136-138, 261; Richard »Acace«, p. 401 (Anm. 1); *idem*, »Proclus«, pp. 309-310.

auf die persarmenische Kirche übergriff. Dazu ist auch noch der geschichtliche Rahmen, nämlich das Konzil von Ephesus und der Angriff auf die antiochenische Exegese nach dem Ephesinum, mit zu berücksichtigen. Erst dann beginnen die Konturen der Ereignisse während des vierten Jahrzehnts des fünften Jahrhunderts in der persarmenischen Kirche klarer hervorzutreten.

### 1. *Der Beginn des Angriffs auf die dyophysitischen Tendenzen in der persarmenischen Kirche zwischen 433 und 435*<sup>76</sup>

Zu diesem Fragenkomplex zählen (a) der Brief des Acacius an Sahak, (b) die Antwort Sahaks, und (c) die Anfrage an Proclus von Konstantinopel, d.h. die Entsendung von Lewond(ēs) und Koriwn in die byzantinische Hauptstadt um 434 oder 435.

#### (a) Der Brief des Acacius an Sahak<sup>77</sup>

In dem Schreiben des Acacius, in dem er auf die Verurteilung des Nestorius auf dem Konzil von Ephesus hinweist, äußert er auch seine Besorgnis, daß »die üble Seuche« des Nestorius in der persarmenischen Kirche Eingang gefunden haben könnte. Aus diesem Brief sei folgende Stelle zitiert:

- (a) Wir befürchten jedoch, daß möglicherweise
- (b) *einige Anhänger der Lehre des Theodor von Mopsuestia und*
- (c) die üble Seuche des Nestorius
- (d) sich [bei euch] finde und einfache Leute beeinflussen könnte.
- (e) Denn über seine [= die des Nestorius?] restlichen Schriften,
- (f) als der Streit [darüber] bekannt wurde,
- (g) *insbesondere auch [über die Schrift], die er über die Inkarnation verfaßte,*
- (h) wurde auf dem ökumenischen Konzil, das in der Stadt der Ephesener stattfand,
- (i) von den heiligen Bischöfen ein Dekret herausgegeben,
- (j) die gesamten Schriften einzusammeln und zu verbrennen.

Worauf bezieht sich das Pronomen »seine« (e), auf die Schriften des Nestorius<sup>78</sup> oder auf die Theodors<sup>79</sup>? Es ist anzunehmen, daß hier Nestorius gemeint ist; denn es könnte durchaus sein, daß es sich bei den durch Kursivschrift hervorgehobenen Stellen (b + g) mit der Anspielung auf Theodors *De incarnatione* (g) um eine spätere Interpolation handelt, eine Vermutung, auf die bereits Richard aufmerksam gemacht hat<sup>80</sup>. Entfernt man nämlich

<sup>76</sup> Zu den Daten cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 109.

<sup>77</sup> Cf. Anm. 66; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 107-116.

<sup>78</sup> So Tallon, *Livre des lettres*, p. 33; Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 113.

<sup>79</sup> So Sarkissian, p. 115 (Anm. 1); Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 112.

<sup>80</sup> Cf. Richard, »Acace«, p. 404.

die mit Kursivschrift gekennzeichneten Zeilen (b+g) mit dem Hinweis auf die »Anhänger der Lehre des Theodor« (b), sowie den etwas plumpen Einschub (g), der den Gedankengang unterbricht, dann ist die gesamte Aussage wesentlich klarer: Der Brief enthält eine Warnung vor den dyophysitischen Schriften des Nestorius und seiner Anhänger. Immerhin wurde auf dem Konzil zu Ephesus (h-j) nur Nestorius, nicht Theodor, verurteilt. Auf der anderen Seite wissen wir, daß Acacius die Christologie des Theodor für nicht viel besser hielt, und daß für ihn Theodor bei der Verurteilung des Nestorius implizit mit eingeschlossen war<sup>81</sup>. Somit muß offen bleiben, ob es sich bei der Anführung Theodors in diesem Brief tatsächlich um eine spätere Interpolation handelt, wobei mit der Möglichkeit einer späteren Überarbeitung des Texts doch ernsthaft gerechnet werden muß.

#### (b) Die Antwort Sahaks<sup>82</sup>

Sahaks angebliche Erwiderung auf die Warnung des Acacius ist mit größtem Vorbehalt zu registrieren. Die Schwierigkeit besteht hauptsächlich darin, daß dieser Brief mit einem ebenso Sahak zugeschriebenen und an Proclus gerichteten Schreiben fast identisch ist<sup>83</sup>. Aber auch der fromme Inhalt ist mehr als nur ausweichend, er ist nichtssagend. Keinerlei christologische Fragen werden gestellt, auch die Verwerfung des Nestorius und das Ephesinum werden, obwohl die Auseinandersetzung mit den dyophysitischen Strömungen in der persarmenischen Kirche mit der syrischen Kirchenleitung größeren Aufschwung erfahren hatte, mit keinem Wort erwähnt. Der Brief schließt lediglich mit der Behauptung, daß »bezüglich der falschen Lehre« »nichtsdergleichen« die persarmenische Kirche »erreicht« habe. So ist ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Authentizität dieses Briefs sicherlich angebracht.

#### (c) Die Anfrage Sahaks an Proclus von Konstantinopel

Die Zwistigkeiten im eigenen Haus, dazu noch die Warnungen von außen und die Ereignisse in Ephesus, worauf Acacius hingewiesen hatte, und der Aufruhr in Edessa, worüber die Emissäre Yovsēp' und Eznik, die zu dieser Zeit noch in Edessa weilten, die persarmenische Kirche sicherlich benachrichtigt hatten, dürften in Sahaks Kreisen Anlaß genug gegeben haben, sich über christologische Fragen Klarheit verschaffen zu wollen<sup>85</sup>. So sehen wir, daß sich um 434 oder 435<sup>86</sup> eine armenische Delegation nach Konstan-

81 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 115.

82 Cf. Anm. 67.

83 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 117-119, 225-234.

84 Cf. *Girk' T'ht'oc'*, p. 18.

85 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 122-126 (= Kap. IV).

86 *Ibid.*, Text zu Anm. 124.

tinopel begibt, um mehr über Ephesus in Erfahrung zu bringen. Der Brief, der den Gesandten Łewond(ēs)<sup>87</sup> und Koriwn mitgegeben wurde, wie aus der Antwort des Proclus ersichtlich wird, ist uns interessanterweise nicht überliefert<sup>88</sup>.

Aber auch eine mit Koriwns und Łewonds Auftrag zusammenhängende, bedeutsame Episode soll hier noch kurz erwähnt werden. Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß sich Yovsēp' und Eznik, die allem Anschein nach von der syrischen Kirchenleitung nach Edessa zur Übersetzung der patristischen Schriften gesandt worden waren<sup>89</sup>, noch in Edessa befanden, als Łewond(ēs) und Koriwn von Sahak und Maštoc' nach Konstantinopel geschickt wurden<sup>90</sup>. Movsēs Xorenac'i berichtet, daß sich Eznik und Yovsēp', als sie in Edessa von den Reiseplänen Łewonds und Koriwns nach Konstantinopel hörten, sich stracks ebenso auf den Weg in die byzantinische Hauptstadt machten<sup>91</sup>. Als Motiv für dieses eigenwillige Unternehmen der beiden gibt Movsēs Eifersucht an. Zudem wird festgestellt, daß sie keinen Auftrag von Sahak erhalten hätten, sich nach Konstantinopel zu begeben<sup>92</sup>. Möglicherweise liegt der Sachverhalt jedoch etwas anders, als Movsēs uns glauben machen will. Sahak und Mesrop Maštoc' hatten offensichtlich die Mission Koriwns und Łewonds in Konstantinopel veranlaßt, und wir haben vermutet, daß es die Syrer waren, die Eznik und Yovsēp' nach Edessa geschickt hatten. Es könnte also sein, daß der syrische Patriarch Š(a)muēl Eznik und Yovsēp' den Emissären Sahaks und Mesrops, nämlich Koriwn und Łewond(ēs), nach Konstantinopel nachsandte, um die Anfrage Sahaks und Mesrops an Proclus besser überwachen zu können. Diese Vermutung ist durchaus plausibel, denn Sahak war nach seiner Rückkehr aus dem Exil von den Persern die Auflage gemacht worden »keinen Aufstand zu planen, um in einer häretischen Glaubensgemeinschaft mit den Griechen [Š(a)muēl] zu hintergehen«<sup>93</sup>. Um über die Pläne Sahaks nähere Auskunft zu bekommen, mag Š(a)muēl Eznik und Yovsēp' den Gesandten Sahaks und Mesrops zur Überwachung in Konstantinopel nachgeschickt haben. Dies würde auch bestens den späteren unterwürfigen und kleinlauten Entschuldigungsbrief des Eznik an Mesrop Maštoc'<sup>94</sup> erklären. Worte wie »... möge meine eiskalte

87 Cf. Koriwn, *Patmut' iwn*, p. 33; *Koriwn I*: Łewondēs (p. 27: Lewondēos); *Koriwn II*: Łewond; s. zudem Movsēs Xorenac'i III, 60; *krit. Ed.*, p. 341.

88 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 126.

89 Cf. *supra*, Text zu Anm. 53; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 101-102, 127.

90 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 105-106, 127.

91 Cf. Movsēs Xorenac'i III, 60; *krit. Ed.*, p. 341; Thomson, *Moses*, p. 334; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 127.

92 *Ibid.*

93 Cf. Anm. 47 und 57.

94 Fragmente dieses Briefs finden sich im *Knik' Hawatoy*, p. 130, und im *Girk' T'lt'oc'*,

Seele sprechen: ... ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt ...«<sup>95</sup>, passen recht gut in den Kontext einer dem Verrat an den eigenen Landsleuten dienenden Überwachungsmission in der Hauptstadt des Erzfeinds der Perser.

Die Anfrage der Armenier an Proclus von Konstantinopel resultierte dann in dem berühmten *Tomus ad Armenios* des Proclus, den die armenischen Gesandten nach Persarmenien mitnahmen, worauf die Synode von Aštišat während der Amtszeit des syrischen Patriarchen Š(a)muēl einberufen wurde.

## 2. Die Antwort aus Konstantinopel und die Reaktion auf der Synode von Aštišat 435/436

In diesem Zusammenhang sind (a) der *Tomus ad Armenios* des Proclus, (b) der Zeitpunkt sowie Inhalt der Synode und (c) das Synodalschreiben von Aštišat an Proclus (= der angebliche Brief Sahaks an Proclus) näher zu erläutern.

### (a) Der Tomus des Proclus<sup>96</sup> und die gegen Theodor gerichtete Interpolation in der armenischen Version

Dieses wichtige christologische Dokument liegt im griechischen Original<sup>97</sup>, in einer armenischen Fassung<sup>98</sup> sowie mehreren syrischen Versionen<sup>99</sup> und in einer lateinischen Übersetzung<sup>100</sup> vor. Durch diese Vergleichsmöglichkeit können mehrere Fragen, die die armenische Textgestalt aufwirft, beantwortet werden. Nur die armenische Version behauptet zum Beispiel, daß der Tomus des Proclus an Sahak (und Maštoc<sup>c</sup>) gerichtet gewesen sei<sup>101</sup>. In Wirklichkeit sind die Adressaten jedoch nach dem griechischen Original die »Bischöfe,

pp. 1-2 (hier ist das Schreiben jedoch irrtümlicherweise mit dem Tomus des Proclus verbunden worden); cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 129-131.

95 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text nach Anm. 130.

96 Einen ausgezeichneten Überblick, besonders über das syrische Material, bietet Van Rompay, »Proclus«, pp. 425ff.

97 Cf. Schwartz, *ACO* IV/2, pp. 185-195.

98 Cf. Anm. 64.

99 Cf. Van Rompay, »Proclus«, pp. 428ff; Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 182.

100 Cf. Schwartz, *ACO* IV/2, pp. 196 (= Einleitung), 197-205 (= Text). Die lateinische Version gibt als Abfassungsdatum des Tomus AD 435 an; das gleiche gilt für den armenischen Text. Hier jedoch ist das Datum nachträglich eingesetzt worden, und somit ist es fraglich, ob der armenische Hinweis als ein eigenständiges Zeugnis gelten kann; cf. Tallon, *Livre des lettres*, p. 71.

101 Cf. *Knik' Hawatoy*, p. 109: »Von demselben, aus dem Brief, den Proclus an den heiligen Sahak, Patriarch der Armenier [schrieb]«; *Girk' T'li'oc'*, p. 1: »Brief des Bischof Proclus an den heiligen Sahak, Patriarch der Armenier, und an den heiligen Maštoc<sup>c</sup> (Maždoc<sup>c</sup>)«; cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 185-189; Sarkissian, p. 143; Van Rompay, »Proclus«, p. 435.

Presbyter und Archimandriten« der persarmenischen Kirche<sup>102</sup>. Sicherlich hat sich der Tomus einst nicht an Sahak (und Maštoc<sup>ʿ</sup>) gewandt, sondern an die gesamte Hierarchie. Proclus weicht hier offensichtlich geschickt den Spannungen zwischen Sahak, der Lewond(ēs) und Koriwn nach Konstantinopel gesandt hatte, und dem syrischen Patriarchen Š(a)muēl, in der byzantinischen Hauptstadt wahrscheinlich vertreten durch Yovsēp<sup>ʿ</sup> und Eznik, aus. An dieser Stelle fasse ich meine wichtigsten Ergebnisse zur armenischen Version und die Van Rompays bezüglich der syrischen Überlieferung des Tomus zusammen<sup>103</sup>.

Der letzte Teil des armenischen Texts wurde (a) mit einer Auslassung und (b) durch eine Interpolation geändert.

### Die Auslassung

Der Hinweis des griechischen Originals auf den armenischen Brief, der der Anlaß für die Abfassung des Tomus war, wurde im armenischen Text fallengelassen; d.h. die Anspielung auf den Brief, den Sahak den Emissären Lewond(ēs) und Koriwn mitgegeben hatte, fehlt im armenischen Text<sup>104</sup>. In meinem Aufsatz »An Obscure Chapter« nahm ich an, daß der Hinweis auf diesen armenischen Brief absichtlich fallengelassen wurde<sup>105</sup>; denn diese Anspielung hätte den Leser auf Sahaks Brief an Proclus, den er seinen Gesandten offensichtlich mitgegeben hatte, aufmerksam gemacht. Und gerade dieser Brief fehlt — wie ich meine, ist er aus guten Gründen »verschwunden«. Wahrscheinlich wäre daraus nämlich ersichtlich geworden, in welchem Ausmaß auch Sahak in die dyophysitischen Tendenzen der damaligen persarmenischen Kirche verwickelt war. Es ist bemerkenswert, daß die Briefe Sahaks entweder in einem äußerst schlechten Zustand überliefert wurden, wie z.B. das Antwortschreiben Sahaks an Acacius, oder sichtlich überarbeitet, wenn nicht gänzlich gefälscht wurden, wie z.B. Sahaks angebliche Antwort auf den Tomus des Proclus, oder überhaupt verschwanden, wie der Koriwn und Lewond(ēs) anvertraute Brief an Proclus, auf den Proclus in seinem Tomus anspielt, und der also vorgelegen haben muß<sup>106</sup>.

102 Cf. Schwartz, *ACO* IV/2, p. 187; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 185.

103 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 193-224; Van Rompay, »Proclus«, pl. 435-436, 447-449.

104 Cf. Schwartz, *ACO* IV/2, p. 195 (5-6); Armenisch: *Girk' T'lt'oc'*, p. 7; Vardanean, »T'ult' Prokleay«, col. 23-24 (401); Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 198, 215-216; Sarkissian, p. 124.

105 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 215-217.

106 *Ibid.*

## Die Interpolation

In die armenische Version wurde gegen Ende des Tomus folgende gegen Theodor von Mopsuestia gerichtete Passage eingeschoben<sup>107</sup>:

- (a) ... damit ihr euch nicht zugrunde richtet in dem Fluch, und verloren geht mit Nestorius und Theodor, der sein Lehrer war,
- (b) der das böse Unkraut, die unheilvolle Verirrung, die den Abfall der Juden bei weitem übertrifft, hervorbrachte,
- (c) und die, wie nach der früheren Häresie der Arianer, der ... (*թեանցնի*)<sup>108</sup> und der Marcioniten (*?Մարկիոնեաց*)<sup>109</sup> und der anderen, von der Herrlichkeit und Heiligkeit und dem rechten Glauben abfielen.
- (d) Sie wurden von allen Leuten verflucht,
- (e) und verbrannt wurden die Bücher mit den schlechten Absichten, die von ihnen stammten, in Gegenwart des ganzen Volkes!
- (f) Von nun an hütet auch ihr euch vor diesen Leuten,
- (g) und handelt genau so wie die heiligen Synoden der Bischöfe gehandelt haben!
- (h) Und möge keiner — indem er lediglich mit der vorübergehenden Schande als persönlicher Schande rechnet — die ewige Schande erben,
- (i) und verurteilt mit ihnen, in die Hölle gezogen werden.

Dieser gegen Theodor (und Nestorius) polemisierende Abschnitt in der armenischen Fassung findet sich in keiner der anderen Versionen. Ursprünglich war der Tomus des Proclus nicht gegen Theodor von Mopsuestia abgefaßt worden. Sein Name kommt im Gegensatz zu dem des Nestorius (und anderen) im gesamten Text niemals vor. Der Tomus war einst gegen diejenigen dyophysitischen Aussagen gerichtet, die auf dem Konzil von Ephesus zwar verworfen, jedoch weiter im Umlauf waren. Erst später wurde der Tomus in die Hetze gegen Theodor mit einbezogen, um ihr größeres Gewicht zu verleihen. Dies gilt für die armenische Textgestalt, in die ein Abschnitt gegen Theodor interpoliert wurde; aber auch dem lateinischen Text ist eine längere Einführung zum Tomus hinzugefügt worden<sup>110</sup>. Ähnliches gilt für eine syrische Version, der eine Erklärung beigelegt, während einem anderen syrischen Text ein Libellus vorangestellt wurde, in dem Theodors Schriften denunziert werden<sup>111</sup>. Während die lateinische und die syrischen Versionen sich also damit begnügten, durch äußere Hinzufügungen zum Text den

107 Cf. *Girk' T'lt' oc'*, p. 8; Vardanean, »T'ult' Prokleay«, col. 24 (418 ff); *idem*, »Briefwechsel«, pp. 422-424; Inglisian, »Beziehungen«, p. 49; Sarkissian, p. 124; Tallon, *Livre des lettres*, p. 77; cf. griech. Text in Schwartz, *ACO IV/2*, p. 195 (14-15); Winkler, »An Obscure Chapter«, Text nach Anm. 219.

108 Der armenische Text ist an dieser Stelle korrupt; cf. Vardanean, »T'ult' Prokleay«, col. 24 (krit. App. 424).

109 Cf. vorhergehende Anm.

110 Cf. Schwartz, *ACO IV/2*, pp. 196-197; Van Rompay, »Proclus«, p. 428; Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 183.

111 Cf. Van Rompay, »Proclus«, pp. 428 ff, 432-433, 436; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 203-211, 224.

Tomus in ein antitheodorianisches Licht zu rücken, haben die Armenier durch einen gegen Theodor polemisierenden Einschub den Text selbst ange-tastet und damit den Tomus direkt in die Anklage gegen Theodor hinein-gezogen<sup>112</sup>.

(b) Inhalt und Zeitpunkt der Synode von Aštišat

Aufgrund des zwiespältigen Auftrags der armenischen Delegation<sup>113</sup>, in Konstantinopel Genaueres über Ephesus und die christologischen Diskus-sionen in Erfahrung zu bringen, wurde bei der Rückkehr der armenischen Emissäre mit dem Tomus des Proclus die Synode von Aštišat einberufen. An anderer Stelle habe ich nachzuweisen versucht, (1) daß nur *eine* Synode stattgefunden hat, nämlich die um 435/436, das heißt, nachdem die arme-nischen Gesandten mit der Antwort des Proclus heimgekehrt waren, (2) daß die Synode nicht gegen Theodor gerichtet war, sondern lediglich mit der Annahme der Konzilsbeschlüsse von Ephesus Nestorius und seine Schriften verworfen hat<sup>114</sup>.

(c) Das Synodalschreiben von Aštišat an Proclus

Auf den Tomus des Proclus ist uns ein merkwürdiges Antwortschreiben über-liefert, das angeblich von Sahak abgefaßt wurde<sup>115</sup> und dessen Inhalt mehr Fragen aufwirft als er Antwort gibt. In meinem Aufsatz legte ich dar, warum ich diesen angeblichen Brief Sahaks an Proclus, abgesehen von dem Glaubens-bekenntnis, für eine Fälschung halte<sup>116</sup>. Diese Sahak zugeschriebene Antwort auf den Tomus des Proclus ist, wenn man von dem eingefügten Credo absieht, weitgehend nichts anderes als ein Duplikat von Sahaks Brief an Acacius<sup>117</sup>.

112 Cf. Van Rompay, »Proclus«, pp. 436; Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 224.

113 Wir äußerten die Vermutung, daß Lewond(ēs) und Koriwn von Sahak nach Konstantinopel entsandt worden waren, und daß Eznik und Yovsēp' möglicherweise von Š(a)muēl nach-geschickt wurden, um Sahaks Verbindung mit Konstantinopel zu überwachen; cf. *supra*, Text zwischen Anm. 92 und 95.

114 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 133-176. Hier ist der relevante Text des dem Yovhannēs Imastasēr zugeschriebenen Berichts über die Synode von Aštišat: »Der heilige Sahak und der selige Mesrop beriefen [die Synode] in Aštišat ein ... Sie nahmen [die Beschlüsse der] zweihundert Väter in Ephesus an ... indem sie sich vor dem verfluchten Nestorius schützten«; cf. *Girk' T'it'oc'*, p. 220.

115 Cf. Anm. 65.

116 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 225-247.

117 Cf. *supra*, Text nach Anm. 82; Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 225-233; Sarkissian (pp. 125-127, 138) und Tallon (*Livre des lettres*, p. 72) gehen auf das Problem, das durch die wörtlichen Übereinstimmungen hervorgerufen wird, nicht näher ein. Inglisian (»Be-ziehungen«, pp. 38-39) verweist zwar auf diese Frage, ohne sie jedoch zu lösen. Das heißt, diese Autoren gehen stillschweigend davon aus, daß Sahaks Brief authentisch ist (cf. *supra* Anm. 74).

Mit keinem Wort wird auf den Tomus eingegangen oder die Synode von Aštišat erwähnt, die doch beide der Ausgangspunkt für dieses Antwortschreiben waren. So ist das uns unter dem Namen Sahaks überlieferte Dokument wenig vertrauenerweckend. Der angebliche Brief Sahaks besteht aus einem frommen, jedoch durchwegs nichtssagenden Rahmen, in den ein Credo, das ich zum ursprünglichen Kern rechne, eingebettet ist<sup>118</sup>. In Wirklichkeit dürfte das Glaubensbekenntnis dem Synodalschreiben von Aštišat angehört haben und den einzigen uns erhaltenen historischen Kern bilden, um den dann später ein Rahmen geformt wurde, der weitgehend Sahaks Brief an Acacius entlehnt ist und den ursprünglichen Text des Synodalschreibens ersetzt hat. Bei der Vermutung, wie der einstige Text des Synodalschreibens an Proclus wohl ausgesehen haben mag, hilft uns der geschichtliche Hintergrund.

Wir dürfen nicht außer acht lassen, daß zu dem Zeitpunkt, als die Synode stattfand, nämlich 435 oder 436, der Syrer Š(a)muēl die eigentlichen Amtsgeschäfte der persarmenischen Kirche mit Hilfe Ctesiphons fest in seinen Händen hatte, und daß Sahaks Stellung nach seiner Rückkehr aus dem Exil 431/432 gegenüber dem mächtigen Š(a)muēl weitgehend eine untergeordnete war<sup>119</sup>. Es ist anzunehmen, daß diese Synode unter dem Vorsitz Š(a)muēls einberufen wurde, und daß Š(a)muēl bei der Diskussion, wie auf den Tomus des Proclus zu reagieren sei, sicherlich maßgeblich beteiligt war, genauso wie er auch die Ernennung der Bischöfe strikt unter seiner Kontrolle gehalten hat und Sahak dabei wenig Spielraum ließ<sup>120</sup>.

Wir verfolgten außerdem, wie während der Amtszeit der syrischen Patriarchen erneut eine armenische Delegation, angeführt von Yovsēp' und Eznik, in Edessa, einem der wichtigsten Zentren für die Verbreitung der Schriften Theodors, eintraf, mit dem Auftrag, die patristischen Schriften ins Armenische zu übertragen. Und wir stellten fest, daß die armenischen Quellen genügend Anhalt bieten, die damaligen christologischen Anschauungen der persarmenischen Kirche mit den dyophysitischen Tendenzen der antiochenischen Exegese zu verbinden, die im nachhinein dann von den Armeniern als häretisch verschrien wurden<sup>121</sup>.

Somit ist davon auszugehen, daß die Synode von Aštišat möglicherweise auf das christologische Dokument des konstantinopolitanischen Patriarchen zwiespältig reagiert hat. Dies läßt sich auch aus der Tatsache, daß in diesem

118 Lediglich dieses Credo des angeblichen Briefs des Sahak, der im *Girk' T'lt'oc'*, pp. 10-11 überliefert ist, findet sich ebenso im *Knik' Hawatoy*, p. 129; s. zudem Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 235-245.

119 Cf. *supra*, Text zu Anm. 46-49; Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 71-88; diese Ansicht wird von Garsoïan, »Secular Jurisdiction«, p. 224, geteilt.

120 Cf. *supra*, Text zu Anm. 48.

121 Cf. *supra* II, 1-3 (insbes. Text zu Anm. 51-62).

Zusammenhang in dem Synodalschreiben an Proclus ein Glaubensbekenntnis angeführt wurde, entnehmen. Die ausdrückliche Anführung des nicänischen Credos<sup>122</sup> in diesem Antwortschreiben von 435/436 ist im Licht des antiochenischen Beweismaterials der damaligen Zeit zu beurteilen<sup>123</sup>. So wie Johannes von Antiochien die antiochenische Christologie 436<sup>124</sup> mit Hilfe des nicänischen Glaubensbekenntnisses im Zusammenhang mit der Mission des Aristolaus, der von Proclus nach Antiochien gesandt worden war, verteidigt hat, und nochmals wenig später wegen der erneuten Forderungen<sup>125</sup>, so hat auch die armenische Synode von Aštišat 435/436 unter dem Vorsitz des Syrsers Š(a)muēl mit dem expliziten Hinweis auf das nicänische Credo auf den Tomus des Proclus abwehrend reagiert<sup>126</sup>. Einerseits ist mit der Annahme der Konzilsbeschlüsse von Ephesus auf der Synode von Aštišat Nestorius verworfen worden, andererseits hat die persarmenische Kirche zu dieser Zeit offensichtlich noch an ihrer antiochenisch ausgerichteten Christologie festgehalten und mit dem Hinweis auf das nicänische Glaubensbekenntnis in dem Antwortschreiben auf den Tomus des Proclus verteidigt. Es ist anzunehmen, daß die ursprüngliche Fassung des armenischen Synodalbriefs an Proclus auf den Tomus näher eingegangen ist, wobei an der antiochenischen Orientierung der persarmenischen Kirche zunächst festgehalten wurde.

Dieser Sachverhalt dürfte möglicherweise zudem ein neues Licht auf das Problem werfen, warum Proclus ausgerechnet seinen *Tomus ad Armenios* (mit zusätzlichen *Capitula*, die den Schriften Theodors entnommen waren, ohne daß dabei Theodor als Autor namentlich angeführt worden war) auch nach Antiochien sandte mit der Forderung, daß sein Tomus unterzeichnet werde<sup>127</sup>, worauf die Antiochener ihre Position von 437<sup>128</sup>, nämlich ihre Opposition gegen jegliche Abweichung von nicänischem Glauben, nochmals verteidigten<sup>129</sup>.

122 Hierbei handelt es sich um eine nicänische Version, an die eine Erklärung angehängt wurde, nämlich die dem Basilius bzw. Athanasius zugeschriebene *Ekthesis*, die in der armenischen Überlieferung mit Evagrius verbunden wurde; cf. J. Lebon, »Les anciens symboles dans la définition de Chalcedoine«, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 32 (1936), pp. 849-850. Zur Untersuchung des Credos s. meine in Bälde erscheinenden *Armenische Symbolstudien*.

123 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 236-245.

124 Zum Datum cf. Abramowski, »Streit um Diodor und Theodor«, p. 253.

125 *Ibid.*, pp. 253, 267, 271, 274-275; zum nicänischen Credo cf. Schwartz, *ACO* I/4 (Berlin 1922-1923), pp. 208-209; *idem*, *Konzilstudien* II, pp. 22, 29; Richard, »Proclus«, p. 207 (Anm. 6); Lebon, »Les anciens symboles«, pp. 846-847, 851.

126 Cf. Anm. 123.

127 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Anm. 292-303; Abramowski, »Streit um Diodor und Theodor«, pp. 266-274, 276; Schwartz, *Konzilstudien* II, p. 28.

128 Cf. Abramowski, »Streit um Diodor und Theodor«, pp. 253, 267, 271; Schwartz, *Konzilstudien* II, p. 22.

129 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Text zu Anm. 304-310.

Erst mit der Annahme, daß die Synode von Aštišat zwar die dyophysitische Lehre des Nestorius abgelehnt, aber an der bisherigen antiochenisch ausgerichteten Christologie festgehalten hat, werden auch die nächsten Ereignisse, die bislang im Dunkel lagen, klarer: Das Tauziehen der verschiedenen Parteien in der persarmenischen Kirche mit ihren pro- und antisyrischen Flügeln führt zu neuen Konflikten und Denunziationen, auf die Acacius von Melitene mit einem Schreiben an die Armenier 436 oder 437<sup>130</sup> reagiert. Diesmal richtet er seinen Brief jedoch nicht mehr an den armenischen Klerus, da die meisten und mächtigsten Prälaten sich allem Anschein nach zur antiochenischen Christologie bekannt hatten (wie aus dem Brief zu entnehmen ist), sondern an einige armenische Prinzen, die offensichtlich den antiochenischen Kurs der persarmenischen Kirche nicht von vorneherein unterstützten<sup>131</sup>.

Erst wenn wir dyophysitische Strömungen innerhalb der persarmenischen Kirche postulieren, deren extreme Formulierungen dann zwar auf der Synode von Aštišat mit der Verwerfung des Nestorius abgelegt wurden, wird auch die Tatsache verständlich, warum die Synode von Aštišat in der armenischen Überlieferung so schlecht bezeugt ist, das heißt, warum sie von Movsēs Xorenac'i, Koriwn und Łazar P'arpec'i stillschweigend übergangen wird<sup>132</sup>.

### 3. Die gegen Theodor gerichteten Interpolationen bei Movsēs Xorenac'i und Koriwn

Der Auffassung Akineans, daß die in Koriwn gesammelte Information insgesamt wahrheitsgetreu sei<sup>133</sup>, kann ich mich nicht ganz anschließen. Zwar nimmt Akinean eine Umstellung in der Reihenfolge einiger Ereignisse vor, die auf eine mangelhafte handschriftliche Überlieferung zurückgeführt werden, aber der eigentliche Text, insbesondere die Aussagen über Theodor von Mopsuestia bei Koriwn (und Movsēs Xorenac'i) werden nicht in Frage gestellt<sup>134</sup>.

Bevor wir die Abschnitte über Theodor bei Koriwn und Movsēs vorstellen und erläutern, sei nochmals kurz darauf hingewiesen, daß Koriwn in zwei verschiedenen Versionen vorliegt, einer längeren (= Koriwn I) und kürzeren (= Koriwn II) Fassung, die in der von mir benutzten Venediger Ausgabe von 1894 zusammen veröffentlicht wurden, wobei Koriwn II in Kleindruck

130 *Ibid.*, Text zu Anm. 249-258.

131 *Ibid.*, Text zu Anm. 249-291.

132 *Ibid.*, Text zu Anm. 152, 156, 161-174, nach 246.

133 Cf. N. Akinean, »Patmakan albiwrnerə 380-450 šrjani hamar«, *Handes Amsorya* 49 (1935), col. 454.

134 *Ibid.*, col. 455-456; *idem*, »Mecn Sahak«, col. 486-490; *idem*, »Maštoc'«, col. 512 (Anm. 25), 523-526, 539-540.

jeweils auf der unteren Seitenhälfte an den Text von Koriwn I angeschlossen ist<sup>135</sup>.

Aus Platzgründen müssen wir leider darauf verzichten, Movsēs Xorenac'i, Koriwn I und II in einem Schema einander gegenüberzustellen, was den Vergleich wesentlich erleichtert hätte. Wir können die Abschnitte in Movsēs, Koriwn I und II somit nur der Reihe nach vorstellen. Um den Zugang jedoch übersichtlicher zu gestalten, habe ich den Text in Movsēs und Koriwn in Zeilen (1-28) eingeteilt, und bei Übereinstimmungen zwischen Movsēs und Koriwn jeweils auf die entsprechende Zeile verwiesen. Zudem wurde der Text in Movsēs Xorenac'i folgendermaßen gegliedert:

- I. Die Verurteilung des Nestorius auf dem Konzil von Ephesus 431,
- II. Der Einschub über Theodor von Mopsuestia.

Mit der Heimkehr der armenischen Delegation von Konstantinopel um 435<sup>136</sup> setzt der Text in Koriwn ein [= III.], an den sich [IV.] die Interpolation des Abschnitts über Theodor anschließt. Das heißt, in Koriwn folgt die Polemik gegen Theodor auf die Rückkehr der armenischen Gesandten von Konstantinopel, genauer gesagt, der Einschub über Theodor ist dem Bericht über Sahaks Tod 438/439 unmittelbar vorangestellt, während bei Movsēs die gegen Theodor gerichtete Passage an die Erwähnung des Konzils von Ephesus angehängt ist.

MOVSEŠ XORENAC'I III, 61 (krit. Ed., pp. 342-343)

[I. *Verurteilung des Nestorius auf dem Konzil von Ephesus 431*]

- 1 In jenen Zeiten saß der gottlose Nestorius unwürdigerweise auf dem bischöflichen Thron der Byzantiner ...
- 2 Deshalb versammelten sich die heiligen Väter in ... Ephesus ...
- 3 und sie verwarfen Nestorius.

[II. *Einschub über Theodor von Mopsuestia*]

- 4 Und da jedoch Sahak der Große und Mesrop nicht auf dem Konzil anwesend waren,
- 5 schrieben die Bischöfe Cyrill von Alexandrien, Proclus von Konstantinopel und Acacius von Melitene an sie und warnten sie (cf. 23, 24, 25).
- 6 Denn sie hatten vernommen,
- 7 daß einige seiner [= des Nestorius] unorthodoxen Schüler (cf. 19)
- 8 sich nach Armenien begeben hatten, (cf. 21)
- 7 indem sie die Bücher des *Theodor von Mopsuestia*, (cf. 19-20)
- 8 des Lehrers des Nestorius und Schülers Diodors, mitgenommen hatten.

[III. *Heimkehr der armenischen Delegation von Konstantinopel*]

- 9 Daraufhin trafen unsere Übersetzer, deren Namen wir zuvor erwähnten, ein;

135 Cf. Koriwn, *Patmut' iwn*; zu den anderen Ausgaben cf. *supra* Anm. 7.

136 Cf. *supra*, Text zwischen Anm. 72-74 [i.e. Schema mit Angabe der Daten (3)] sowie den Text zwischen Anm. 86-96.

- 10 sie fanden Sahak den Großen und Mesrop in Aštišat von Tarōn,  
 11 (cf. Koriwn)  
 12 (cf. Koriwn)  
 13 und sie legten die Briefe  
 14 und die Bestimmungen des Konzils von Ephesus, das aus sechs Kanones besteht, vor  
 15 sowie genaue Kopien der Schrift.

## KORIWN I (Venedig 1894, pp. 33, 40-41)

[I. deest]

[II. cf. *infra* IV.][III. *Heimkehr der armenischen Delegation von Konstantinopel*, p. 33]

- 9 Darauf gelangten sie [= die Emissäre] in das Land der Armenier,  
 10 (cf. Movsēs)  
 11 wobei sie mit zuverlässigen Kopien der gottgegebenen Schriften erschienen  
 12 und mit vielen, hernach gnadenhaft niedergeschriebenen Überlieferungen der Väter  
 13 (cf. Movsēs)  
 14 und mit den nicänischen und ephesenischen Kanones,  
 15 und sie legten die [beiden] mitgebrachten Testamente den Vätern der heiligen Kirche  
 vor ...

[IV. *Einschub über Theodor von Mopsuestia* (unmittelbar vor dem Tod Sahaks), pp. 40-41]

- 16 (cf. Koriwn II)  
 17 (cf. Koriwn II)  
 18 (cf. Koriwn II)  
 19 In jener Zeit, als man in das Armenierland Fabeln brachte, (cf. 6)  
 20 erschienen die nichtigen Überlieferungen eines Mannes ... *namens Theodor*, (cf. 7)  
 21 (cf. Koriwn II)  
 22 (cf. Koriwn II)  
 23 worauf die synodalen Patriarchen (*sic*), (cf. 5)  
 24 als sie die heiligen Kirchen informierten, (cf. 5)  
 25 [auch] den rechtgläubigen Gottesdienern, Sahak und Maštoc', Nachricht gaben. (cf. 5)  
 26 Und sie, [in ihrer] Wahrheitsliebe, entfernten sie umgehend aus ihrer Mitte,  
 27 hinausgejagt aus ihrem Gebiet, verwarfen sie [sie],  
 28 auf daß kein satanischer Rauch sich an [ihre] leuchtende Lehre anheften würde.

## KORIWN II (Venedig 1894, pp. 33, 40-41)

[I. deest]

[II. cf. *infra* IV.][III. *Heimkehr der armenischen Delegation von Konstantinopel*, p. 33]

(cf. Koriwn I: die Abweichungen in Koriwn II sind unbedeutend)

[IV. *Einschub über Theodor von Mopsuestia*, pp. 40-41]

- 16 Einst, als gewisse Männer vom Konzil zu Ephesus verstoßen worden waren  
 17 — *dessen Name Theodor war* (*sic*) —  
 18 trachteten sie,  
 19 nachdem sie sich Bücher mit der Häresie des Paulus von Samosata und Nestorius für  
 die Dummen und Leichtgläubigen beschafft hatten, (cf. 6)  
 20 (cf. Koriwn I)  
 21 und in unser Land gekommen waren, (cf. 6)

- 22 [auch hier ihre] üble Irrlehre zu unterrichten.  
 23 Worauf sie [= die Konzilsväter von Ephesus], (cf. 5)  
 24 indem sie vom heiligen Konzil [von Ephesus] Briefe sandten, (cf. 5)  
 25 [auch] den rechtgläubigen Gottesdienern, Sahak und Mesrop, Nachricht gaben. (cf. 5)  
 26 Und [sie entfernten] wahrhaftig umgehend die krummen Häretiker,  
 27 indem sie [sie] aus ihrem Lande jagten,  
 28 auf daß nicht etwa irgendein satanischer Rauch sich mit [ihrer] leuchtenden Lehre vermengen würde.

## KOMMENTAR

Zuerst werden die wichtigsten Faktoren angeführt, um dann auf die Einzelheiten etwas näher einzugehen.

### (A) *Die schwankende Position der Interpolation :*

In Koriwn I und II ist der Abschnitt über Theodor unmittelbar vor dem Bericht über den Tod Sahak's eingeschoben worden (cf. Überblick IV, 16-28), während Movsēs Xorenac'i die Warnung vor Theodor der Heimkehr der armenischen Delegation aus Konstantinopel voranstellt (cf. II, 4-7).

### (B) *Die Interpolation bei Movsēs besteht aus drei wesentlichen Elementen :*

- (1) Der Text stellt nun einen indirekten Zusammenhang zwischen der Verurteilung des Nestorius auf dem Konzil von Ephesus 431 und Theodor von Mopsuestia her (cf. I-II). Dieser angebliche Zusammenhang entspricht nicht historischen Tatsachen: Theodor ist bei der Verwerfung des Nestorius auf dem Konzil nicht impliziert worden<sup>137</sup>.
- (2) Die Abgrenzung zwischen den Anhängern des Nestorius und den Schriften des Theodor ist bewußt verwischt worden (cf. 6-7).
- (3) Der armenische Patriarch und sein Mitarbeiter Mesrop Maštoc' werden durch Briefe gewarnt (cf. 5), wobei wiederum ein indirekter Zusammenhang mit Ephesus hergestellt wird. Auch dies ist ungeschichtlich<sup>138</sup>.

Ein Brief soll angeblich aus Alexandrien stammen (cf. 5), worüber uns

137 Zu dieser Zeit standen die Schriften Theodors noch nicht unter Verdacht. Dies gilt (1) für das Konzil zu Ephesus 431, (2) für den Briefwechsel zwischen Antiochien und Alexandrien im Zusammenhang mit der Aussöhnung 433, und (3) für die kaiserliche Konstitution von 435 oder 436. Lediglich Acacius von Melitene hatte zur Zeit der Friedensunion von 433 vergeblich den Standpunkt vertreten, daß Theodors Schriften bei der Verurteilung der dyophysitischen Lehre mit einbezogen werden sollten; cf. Schwartz, *Konzilstudien* II, p. 25 (Anm. 3); Abramowski, »Streit um Diodor und Theodor«, p. 254 (zum Datum der kaiserlichen Konstitution cf. p. 253, Anm. 9). 436 versuchte Cyrill dann die antiochenische Christologie generell in Verruf zu bringen. Auch dieser Angriff blieb ergebnislos; cf. Schwartz, *op. cit.*, pp. 21-22.

138 Von Acacius liegen zwei Briefe vor: der erste wurde wahrscheinlich zwischen 433 und 434 an Sahak gesandt (cf. *supra*, Anm. 66 und Text zu Anm. 130-131).

nichts weiteres bekannt ist<sup>139</sup>. Der Brief von Proclus (cf. 5) ist mit dem Tomus des Proclus zu identifizieren. Der Tomus ist jedoch nicht von Ephesus aus 431 abgesandt worden, sondern erst 435 den Gesandten Lewond(ēs) und Koriwn mitgegeben worden. Außerdem enthielt der Tomus keine Warnung vor den Schriften des Theodor, wie wir bereits gesehen haben<sup>140</sup>. Zudem ist der Tomus nicht an Sahak und Mesrop gerichtet gewesen, sondern generell an den armenischen Episkopat. Zu diesem Zeitpunkt war der Syrer Š(a)muēl Patriarch und Sahak war Š(a)muēl unterstellt<sup>141</sup>.

Historisch ist die Tatsache, daß der Brief bzw. Tomus des Proclus und die Konzilsakten von Ephesus (cf. 13-14) vorgelegt wurden, und zwar auf der Synode von Aštišat 435/436<sup>142</sup>, die Movsēs Xorenac'i jedoch stillschweigend übergeht, wenn man von der vagen Anspielung auf die Synode in Zeile 10 absieht.

(C) *Die Interpolation in Koriwn I und II besteht im wesentlichen aus vier Faktoren:*

- (1) Koriwn II, im Gegensatz zu Koriwn I, bringt Theodor von Mopsuestia in eine direkte Verbindung mit dem Konzil von Ephesus (cf. 16-17). In Koriwn II handelt es sich dabei um eine ungeschickte Interpolation, die nicht einmal den Gedankengang und die Satzkonstruktion berücksichtigt (cf. 16-17).
- (2) Auch in Koriwn II werden Nestorius und Theodor nicht eindeutig voneinander abgegrenzt, während Koriwn I überhaupt nur von Theodor spricht (19-20).
- (3) Wie bei Movsēs Xorenac'i so werden auch bei Koriwn I und II Sahak und Mesrop vor den dyophysitischen Lehren gewarnt: Bei Koriwn I wird dabei Theodor von Mopsuestia angeführt (cf. 20), während Koriwn II dabei lediglich die Schriften des Nestorius und Paulus von Samosata erwähnt.

Daß die Benachrichtigung angeblich vom Konzil von Ephesus ausgegangen sein soll, wird ausdrücklich von Koriwn II behauptet (cf. 23-24),

139 Kein Brief des »Cyrill von Alexandrien« an Sahak ist überliefert. Wahrscheinlich wurde diese Angabe nur eingefügt, um den Kontakt mit Alexandrien zu diesem frühen Zeitpunkt besonders hervorzuheben.

140 Cf. *supra*, Text zwischen Anm. 96-112. Gerade Proclus hat es sein ganzes Leben lang geflissentlich vermieden, öffentlich gegen Theodor aufzutreten. 438 hat Proclus alles daran gesetzt, um nicht direkt mit der von Cyrill von Alexandrien angeschürten Kampagne gegen Theodor in Verbindung gebracht zu werden; cf. Winkler, »An Obscure Chapter«. Von dem, was wir über Proclus wissen, müssen wir zu der Schlußfolgerung kommen, daß der Patriarch von Konstantinopel sich niemals bereit gefunden hätte, Vorwürfe gegen Theodor direkt zu erheben und sie in einem Brief publik zu machen.

141 Cf. *Anm.* 119.

142 Cf. *supra*, Text vor Anm. 114.

während Koriwn I hier die Sache im Unklaren läßt. Diese angebliche Warnung der Armenier, die von den Konzilsvätern von Ephesus ausgegangen sein soll, entspricht nicht den historischen Tatsachen; denn die Schriften des Theodor standen auf dem Konzil von Ephesus nicht zur Debatte<sup>143</sup>.

(4) Abschließend behaupten Koriwn I und II, daß die Armenier, d.h. Sahak und Mesrop Maštoc', sofort auf die Warnung reagiert und sich von den Schriften Theodors (Koriwn I, 20, 26-28) bzw. den »krummen Häretikern« (Koriwn II, 26-28) distanziert haben sollen. Auch dies ist nicht korrekt. Die erste Reaktion auf die dyophysitischen Strömungen innerhalb der persarmenischen Kirche ging von der Synode von Aštišat 435/436 aus, die zwar Nestorius mit der Annahme der Beschlüsse von Ephesus verwarf, sich jedoch offensichtlich weder von den Schriften Theodors distanziert, noch die Anhänger Theodors als »krumme Häretiker« erachtet hat: die Synode war nicht gegen Theodor gerichtet<sup>144</sup>. Diese wichtige Synode wird außer der vagen Anspielung in Movsēs Xorenac'i (10) stillschweigend übergangen.

Beide Quellen, Movsēs und Koriwn, übergehen außerdem die Tatsache, daß zur Zeit des Konzils von Ephesus 431 Sahak gar nicht die Kirchengeschäfte geleitet hat, sondern sich in Verbannung befand. In dieser Zeit stand noch der Syrer Brk'išoy der persarmenischen Kirche vor. Als Sahak dann aus dem Exil zurückkehren durfte, unterstand er dem Syrer Š(a)muēl, der alle Kontrollfunktionen fest in seinen Händen hielt.

Zusammenfassend kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Abschnitte über Theodor von Mopsuestia in Movsēs Xorenac'i und Koriwn nicht nur historisch unzuverlässig sind, sondern ebenso zu den nachträglichen Fälschungen der armenischen Quellen zu rechnen sind, wie die gegen Theodor polemisierende Interpolation in der armenischen Version des Tomus des Proclus, wobei in Movsēs strukturell, und in Koriwn inhaltlich der Hinweis auf Ephesus zum Anlaß genommen wurde, auch Theodor von Mopsuestia zu inkriminieren. Die Fälschungen dienten dazu, der Agitation gegen Theodor durch den Einbezug des Konzils von Ephesus und der Autorität des Patriarchen von Konstantinopel größeren Nachdruck zu verleihen. Die Verwerfung der Schriften Theodors in der armenischen Kirche gehört jedoch nicht der Periode des Ephesinums an, sondern einer späteren Zeit. Wann dies geschehen ist, muß in einer gesonderten Untersuchung festgelegt werden.

Auf einige Einzelheiten bei Movsēs Xorenac'i und Koriwn soll nun noch etwas näher eingegangen werden. Sieht man die Texte auf das Genaueste

143 Cf. Anm. 137.

144 Cf. Winkler, »An Obscure Chapter«, Kap. V: *The Synod of Aštišat*.

durch, so hat es fast den Anschein, als seien sie in Etappen überarbeitet worden. Es sieht nämlich so aus, als habe es sich anfänglich nur um die Anhänger des Nestorius gehandelt, die ihre dyophysitischen Anschauungen auch in der persarmenischen Kirche verbreitet hatten, worauf dann später auch noch der Name Theodors hinzugesetzt worden ist. Bei Movsēs Xorenac'i ist in I, 1-3 von der Verurteilung des Nestorius in Ephesus die Rede. Dann heißt es, daß die Armenier gewarnt wurden, weil sich Anhänger des Nestorius nach Armenien begeben hätten (II, 5-6). Auch Koriwn berichtet in IV, 19 u. 21 von den Schriften des Nestorius und Paulus von Samosata, die in Persarmenien verbreitet wurden. »Die Bücher Theodors« scheinen dann noch eingefügt worden zu sein; dies gilt für Movsēs II, 7 (»indem sie die Bücher des Theodor von Mopsuestia ... mitgenommen hatten«) und vor allem für Koriwn. In Koriwn II wird in IV, 16-17 auf plumpe Weise Theodors Namen in den Text eingeschoben: »Einst, als gewisse Männer vom Konzil von Ephesus verstoßen worden waren — dessen Name Theodor war — trachteten sie...« (Յայնժամ արք ոմանք Հալաճալք ի ժողովոյն եփեսոսի, որոմ անուն էր թէորոս...). Auch ein Vergleich zwischen Koriwn I und Koriwn II scheint diese Vermutung zu bestätigen:

## Koriwn I

## Koriwn II

19 In jener Zeit, als man in das Armenierland Fabeln brachte,	... nachdem sie sich die Bücher mit der Häresie
20 erschienen die nichtigen Überlieferungen eines Mannes ... namens Theodor ...	des Paulus von Samosata und Nestorius ... beschafft hatten ...

Der anfängliche Kern bestand vielleicht tatsächlich aus dem Hinweis auf die dyophysitischen Schriften des Nestorius und seiner Anhänger, an die dann auch noch der Name anderer und vor allem der Theodors angehängt wurde. Auf der anderen Seite sollte man die einzelnen Fassungen wohl nicht zu sehr pressen und eine gewisse Flexibilität erlauben, das heißt, es soll auf die Möglichkeit einer schrittweise erfolgten Erweiterung des Textes hingewiesen werden, ohne dabei auf diese Vermutung zuviel Gewicht zu legen.

Koriwn behauptet, daß die armenischen Gesandten bei ihrer Rückkehr von Konstantinopel außer den Konzilsbeschlüssen von Ephesus auch noch die nicänischen Kanones mitgebracht hätten (cf. 14). Vergleicht man Koriwn (14) jedoch mit Movsēs (14), so zeigt sich, daß es sich dabei ausschließlich um die Bestimmungen des Konzils von Ephesus gehandelt hat. Auch der dem Katholikos Yovhannēs Imastasēr zugeschriebene Bericht über die Synode von Aštišat weist nur auf Ephesus hin: »In dieser Zeit, als sie ... [die Beschlüsse der] zweihundert Väter in Ephesus annahmen ...«<sup>145</sup> Kein Wort über Nicäa! Somit dürften damals wohl lediglich die Kanones von Ephesus

145 Cf. *Girk' T'it'oc'*, p. 220; cf. *supra* Anm. 114.

von den armenischen Gesandten mit nach Persarmenien genommen worden sein. Wann die nicänischen Beschlüsse angenommen wurden, ist etwas schwierig festzulegen. In der *Agathangeli Historia* §§884-885 wird berichtet, daß Aristakēs, der Sohn Gregors des Erleuchters, an dem Konzil von Nicäa teilgenommen hat<sup>146</sup>, was historisch abgesichert sein dürfte; denn sein Name erscheint bei den Unterschriften<sup>147</sup>. Aristakēs soll dann die nicänischen Kanones nach Armenien mitgenommen haben. Thomson weist jedoch darauf hin, daß diese Stelle in der *Agathangeli Historia* Koriwns Bericht über die Rückkehr der armenischen Delegation von Konstantinopel entlehnt ist<sup>148</sup>. Somit ist die Angabe in *Agat'angelos*, daß die nicänischen Kanones von Aristakēs nach Armenien gebracht worden sind, nicht ganz zuverlässig. Wahrscheinlich ist jedoch, daß die Beschlüsse von Nicäa tatsächlich in dieser Zeit von der armenischen Kirche angenommen worden sind, daß jedoch der Bericht darüber in *Agat'angelos* ausgeschmückt wurde, wobei Koriwn als Vorbild diente.

In diesem Aufsatz ging es unter anderem darum, die christologische Position der persarmenischen Kirche in den ersten vier Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts genauer zu bestimmen. Daß für diese Zeitspanne dyophysitische Anschauungen in Persarmenien greifbar geworden sind und sich dabei ein Zusammenhang mit der antiochenischen Christologie ergab, darf wohl zu den abgesicherten Ergebnissen gerechnet werden. Eine Reihe von Fragen mußte jedoch noch offen bleiben: die angeblichen Briefe Sahaks an Acacius und Proclus sind noch genauer zu untersuchen, auch die armenische Version des Tomus des Proclus bedarf einer eingehenden Studie, in der die armenische Textgestalt mit dem griechischen Original und mit den syrischen Versionen zu vergleichen ist.

Gerade was die Zuverlässigkeit der armenischen Quellen anbetrifft, sei es nun die Korrespondenz im *Girk' T'lt'oc'* oder die Angaben in Movsēs Xorenac'i, Koriwn und Łazar P'arpec'i, so sind noch viele Fragen ungelöst. Der Hinweis auf die offensichtliche Überarbeitung der armenischen Quellen im Zusammenhang mit den Ereignissen der Zeit von 427/428 bis 436/437 und insbesondere was Theodor von Mopsuestia anbetrifft, soll dabei als eine erste Anregung zur weiteren Diskussion dienen.

146 Cf. Garitte, *Narratio*, p. 57; *idem*, *Documents pour l'Étude du livre d'Agathange* (*Studi e Testi* 127, Vatikan 1946), pp. 331-332, 422; Garsoïan, »Secular Jurisdiction«, p. 229 (Anm. 36).

147 Cf. H. Gelzer, H. Hilgenfeld *et. al.*, *Patrum Nicaenorum Nomina* (Leipzig 1898), pp. 72, 198; zit. in R. Thomson, »The Formation of the Armenian Literary Tradition« in: N. Garsoïan, Th. Mathews, R. Thomson (Eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks, Washington 1982), p. 149 (Anm. 31).

148 Cf. Thomson, »Armenian Literary Tradition«, p. 141.

OTTO F. A. MEINARDUS

## Die Kaisersöhne der sketischen Wüste

Seit dem Patriarchat des 116. Nachfolgers des Evangelisten Markus Kyrill VI. (1959-1971) sind eine Reihe von koptischen Heiligen wieder in das Bewußtsein der Kirche zurückgekehrt. Am ausgeprägtesten ist diese Tatsache im Fall des Soldaten-Märtyrers Menas, dessen Klosteranlage Kyrill VI. im November 1959 einweihte und wo er 1971 auch begraben wurde<sup>1</sup>. Aber auch der heilige Samuel von Qalamûn ist in den letzten zwanzig Jahren wieder in das kulturelle Leben der koptischen Kirche getreten, erkennbar in der modernen Ikonographie, die sich diesem Heiligen zugewandt hat. Nicht ganz so eindeutig ist das Interesse im Hinblick auf die legendären Kaisersöhne Maximus und Domitius.

Kyrill VI., der als Mönch den Namen Abûnâ Mînâ al-Muttawahad al-Baramûsî trug, trat 1929 in das Baramûs-Kloster in der Wâdî 'n-Natrûn-Wüste zwischen Kairo und Alexandrien ein. Sein Mönchsname Mînâ veranlaßte ihn, den Menas-Kult neu zu beleben. Sein Aufenthalt im St. Samuel-Kloster (Dair Anbâ Samwîl) erst als Mönch, später als Hegumenos, führte ihn dazu, das Leben und die Taten des heiligen Samuel von Qalamûn seiner Kirche vor Augen zu führen. Letztlich war es sein mönchischer Bezug zum Baramûs-Kloster, der ein gewisses Interesse an den Klosterpatronen von Baramûs, nämlich den Kaisersöhnen, hervorrief. Dieses ist z.B. erkennbar an der künstlerischen Ausstattung einiger Kirchen, die zur Amtszeit von Kyrill VI. errichtet oder geweiht wurden oder zu denen der Patriarch ein persönliches Verhältnis unterhielt, wie z.B. der kleinen Menaskirche in Alt-Kairo. Im März 1963 konsekrierte Kyrill VI. zwei Mönche, die ihm besonders nahestanden. Sie erhielten die bischöflichen Namen Maximus von Qalyubiyah und Domitius von Gizeh. Dieses ist um so bemerkenswerter, als in der Vergangenheit diese Namen nur sehr selten von Mönchen oder Bischöfen angenommen wurden.

Vor ungefähr zehn Jahren erschien auf dem christlichen Büchermarkt in Kairo der koptische Text mit arabischer Übersetzung von »*Unsere heiligen Väter Maximus und Domitius*« von Iîsa Nagîb Rizk Allah und Maurice

<sup>1</sup> Das neunte bewohnte koptische Kloster in Maryût (Mareotis) wurde in unmittelbarer Nähe der frühchristlichen Menas-Basilika errichtet. Meinardus, O., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*. Kairo, 1961, 350-369.

ʿAbd al-Masih. Der von E. Amélineau veröffentlichte koptische Text mit französischer Übersetzung<sup>2</sup> wurde für den erschwinglichen Preis von 20 Piastern in arabischer Sprache angeboten<sup>3</sup>.

Die Identitätsfrage betreffs der römischen Kaisersöhne vom Baramûs-Kloster hat Kopten, Koptologen und Ikonographen immer wieder beschäftigt. So ist auch der Anlaß dieses Aufsatzes eine ikonographische Darstellung der beiden Kaisersöhne aus dem 20. Jahrhundert in der Bilderreihe der Ikonostase in der koptischen Gottesmutterkirche (al-ʿAdhra) zu Beni Suef<sup>4</sup>. Die beiden Heiligen erscheinen als griechisch-orthodoxe Priester, gekleidet in eine lange schwarze Kutte und ein Übergewand. Auf dem Haupt tragen sie das *kamilavkion*, die zylindrische Kopfbedeckung, die dem griechisch-orthodoxen Klerus eigentümlich ist. Auffallend sind ebenfalls die gestutzten Bärte, wie sie neuerdings von griechisch-orthodoxen Geistlichen in der ägyptischen Diaspora getragen werden<sup>5</sup>.



2 E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, Paris, 1894.

3 O.H.E. Khs- Burmester, *Comptes Rendus*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, XXI, 1971-1973, 166.

4 Stefan Timm, *Christliche Stätten in Ägypten*, Wiesbaden 1979, 61.

5 In der oberägyptischen Provinzstadt Beni Suef gibt es zwei griechisch-orthodoxe Kirchen, die St. Georgskirche und die Kirche der Drei Hierarchen.

Was mag den Maler veranlaßt haben, die beiden koptischen Heiligen in den Amtsgewändern griechisch-orthodoxer Priester darzustellen? In Hinsicht auf die geschichtliche Identität der Heiligen hat die Forschung kein übereinstimmendes Urteil fällen können. Wer sind sie, diese Heiligen, deren ikonographische Darstellungen in unseren Tagen wiederum die koptischen Kirchenräume schmücken?

Nach einer koptischen Tradition, aufgezeichnet von Bischoi von Konstantinopel (?) und überliefert im arabisch-jakobitischen Synaxarium oder Heiligenkalender der koptischen Kirche unter dem 17. Tûbah (25. Januar, gregor.), waren Maximus und Domitius, die sogenannten »Römischen Heiligen«, Söhne des Kaisers Valentinian<sup>6</sup>. Beide verspürten den Wunsch, sich dem asketischen Leben hinzugeben, und schlossen sich dem berühmten palästinensischen Einsiedler Agabus<sup>7</sup> an, bei dem sie ein Jahr verblieben. Eine Erscheinung trug Agabus auf, seine Schüler anzuweisen, nach seinem Tod in die sketische Wüste zu ziehen. Aber nach dem Tod ihres Mentors verharrten sie noch für einige Zeit in Palästina<sup>8</sup>, wo sie durch viele Wunder, die sie wirkten, bekannt wurden. Die Christen Konstantinopels, beeindruckt von der Heiligkeit dieser Brüder, boten Maximus an, ihr Patriarch zu werden. Als sie von diesem Vorhaben erfuhren, entschlossen sie sich, in die sketische Wüste zu gehen, wo sie Makarius dem Großen begegneten, der dort als Priester diente. Makarius, der die beiden Fremden als körperlich zu schwach für das harte Wüstenleben einschätzte, versuchte, sie von ihrer Absicht abzubringen. Jedoch nach kurzer Zeit hatten sie sich in ihrer Zelle eingerichtet. Man sagte sogar, daß der ältere Bruder den geistlichen Stand der Vollkommenheit erreicht habe, bevor er starb. Drei Tage nach dem Tod des Älteren starb auch der Jüngere. Der Ort ihres gottgefälligen Lebens wurde schon kurz nach ihrem Tode zu einer Gedächtnisstätte. So führte Makarius die anderen Väter zu der Zelle der beiden Brüder und sagte: 'Seht das Martyrium dieser beiden kleinen Fremden'. Ein Jahr nach ihrem Tod weihte Makarius die Stätte und nannte sie die »Zelle der Römer«. So entstand aus dem *Pa Romeos* oder »die der Römer« im Arabischen »Baramûs«<sup>9</sup>.

6 Der weströmische Kaiser Valentinian I. (364-375) regierte mit seinem Bruder Valens das Kaiserreich. Valentinians Regierungsgebiet erstreckte sich über Ägypten, Syrien und Kleinasien.

7 Das »Große Griechische Synaxar« kennt keinen palästinensischen Einsiedler des 4. Jahrhunderts mit dem Namen Agabus.

8 Die uns überlieferten Traditionen der palästinensischen Väter schweigen über Maximus und Domitius. Ein »Kloster der Fremden« südlich von Jericho gehört auch einer späteren Epoche an, S. Vailhé, »Répertoire Alphabétique des Monastères de Palestine«, *Revue de l'Orient chrétien*, IV, 1899, 533.

9 Siehe: R. Basset, »Le Synaxaire Arabe-Jacobite«, *PO* III, 17. Tûbah. H.F. Wüstenfeld,

In den *Apophthegmata patrum* des 5. Jahrhunderts werden lediglich die Ankunft der beiden Heiligen in der sketischen Wüste und die Anweisungen, die sie von Makarius erhielten, berichtet. Ihre Namen sind nicht erwähnt und sie werden einfach »die Fremden« genannt<sup>10</sup>. Auch Palladius, der Bischof von Helenopolis, der die Geschichten der Mönche und Wüstenväter zwischen den Jahren 250 und 400 aufzeichnete, erwähnt zwar die beiden Prinzen, aber verschweigt ihre Namen<sup>11</sup>.

Wer waren diese beiden Fremden, die im 4. Jahrhundert die sketische Wüste aufsuchten? Die geschichtlichen Quellen geben über diese beiden Kaisersöhne keine Auskunft. Zwei Söhne des Kaisers Valentinian I. sind in die Geschichte des römischen Reiches eingegangen. Gratian, Sohn des Kaisers und seiner ersten Frau Severa, regierte als Augustus von 375-383 über die gallischen Provinzen, während Valentinian II., Sohn des Kaisers und seiner zweiten Frau Justina, Italien, Illyricum und Afrika verwaltete. Im Jahr 387 wurde Valentinian von Magnus Maximus, der fünf Jahre zuvor Gratian gestürzt hatte, bedroht. Valentinian II. und seine Mutter erhielten darauf Zuflucht beim oströmischen Kaiser Theodosius<sup>12</sup>.

Zur Zeit der Abfassung der Patriarchengeschichten des 7. Jahrhunderts waren die Namen der römischen Prinzen Maximus und Domitius mit dem Kloster Baramûs verbunden. Denn bevor Benjamin I. (622-661) zum Makarius-Kloster ging, um die neue Kirche einzuweihen, verweilte er einen Tag im Baramûs- oder Maximus- und Domitius-Kloster<sup>13</sup>. Ob schon im 11. Jahrhundert gewisse Zweifel bezüglich der Namen der beiden Fremden aufkamen ist schwer zu sagen. Auf jeden Fall wird zu dieser Zeit das Kloster offiziell als das »Römerkloster« bezeichnet, ohne Hinweis auf die Namen der Römer. Christodoulos (1047-1077), einst Mönch im »Römerkloster«, besuchte das Kloster, in dem später sein Bruder Jakob (Ya'qûb) als »Hegumen des Römerklosters« diente und viele Wunder vollbrachte<sup>14</sup>. Auffallend ist ebenfalls, daß in dem eindrucksvollen Inventar der koptischen Reliquien, das der alexandrinische Diakon Mawhûb ibn Muffarig al-Iskandaranî zur Amtszeit des Patriarchen Kyrill II. (1078-1092) zusammenstellte, die Reliquien der Römer oder der Kaisersöhne nicht erwähnt werden. Im »Römer-Kloster«

*Synaxarium, das ist Heiligen Kalender.* Gotha, 1879. *Kitâb as-Sadiq al-Amin*, vol. I, Kairo, 1912.

10 W. Bousset, *Apophthegmata patrum. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923. Makarius, 33.

11 Palladius (ed. E.A.W. Budge), *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, London, 1907, I, 240-242.

12 H. Richter, *Das Weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus*. 1865.

13 B. T. A. Evetts (ed.), »The History of the Patriarchs of the Coptic Church«, *PO* I, 506.

14 *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Kairo, 1959, II, iii, 246, 286.

befand sich zu der Zeit lediglich der Finger des heiligen Severus (Mâri Sawîrûs)<sup>15</sup>.

Im 15. Jahrhundert war das »Römerkloster« als das Kloster des Abû Mûsâ des Schwarzen bekannt<sup>16</sup>. Der islamische Geschichtsschreiber al-Maqrizî, der seine *Khitat* vor 1441 verfaßte, wußte, daß das »Römerkloster« der heiligen Jungfrau von Baramûs geweiht war, so daß man es einfach Baramûs nannte. Von Maximus und Domitius berichtet er nur, daß sie die Söhne eines römischen Kaisers waren und einen Lehrer namens Arsenius hatten<sup>17</sup>. Dieser reiste vom Land der Römer (i.e. Konstantinopel) nach Ägypten und wurde Mönch in der Wüste *Shîhât* (Wâdî 'n-Natrûn), wohin die Söhne des Kaisers ihm folgten und unter seiner Anleitung das mönchische Leben begannen. Nach ihrem Tode ließ ihr Vater die Kirche Baramûs in ihrem Namen errichten<sup>18</sup>.

Gibt dieser mittelalterliche Bericht eventuell Aufschluß auf eine Verwechslung? Arsenius, der Lehrer der beiden Prinzen Arkadius<sup>19</sup> und Honorius<sup>20</sup>, Söhne des Kaisers Theodosius dem Großen, floh im Jahre 394 von Konstantinopel nach Ägypten, wo er sich Johannes dem Kleinen (Kolobos) anschloß<sup>21</sup>. Da Arsenius als Lehrer der beiden Kaisersöhne großes Ansehen unter den Mönchen genoß, wurde somit vielleicht das »kaiserliche Element« in der Form der beiden Prinzen eingeflochten<sup>22</sup>.

Von einem ausgeprägten Heiligenkult für die Kaisersöhne kann auch im Mittelalter keine Rede sein. Berichtet wird lediglich von einem Wallfahrtsort in Dahschur südlich von Kairo, wo ein Moses-Kloster stand, das aber im 14. Jahrhundert schon in eine Moses-Moschee verwandelt wurde. Hier wurden dreimal jährlich Wallfahrten zu Ehren der beiden Heiligen Maximus und Domitius, Söhne des Kaisers Valentinian und Äbte des Klosters der Gottesmutter, genannt Baramûs, abgehalten<sup>23</sup>. Sonst sind uns

15 *Ibid.*, 359.

16 Moses der Schwarze oder der Räuber (Baûnah 24, 1. Juli, gregor.) war ein äthiopischer Sklave, der sich St. Isidor und später St. Makarius anschloß. Er erlitt den Märtyrertod durch die Hand der Berber.

17 Die koptische Kirche verehrt Arsenius am 13. Baschons, 21. Mai (gregor.). Er ist wiederholt erwähnt in den *Apophthegmata*.

18 Al-Maqrizî (ed. B. T. A. Evetts und A. J. Butler), *Account of the Monasteries and Churches of the Christians of Egypt*. Oxford, 1895, 322.

19 Arkadius (378-408) war der älteste Sohn von Theodosius dem Großen und Kaiser der östlichen Präfektoren.

20 Honorius (384-423) war römischer Kaiser des Westens.

21 Johannes der Kleine (20. Babeh, 30. Oktober, gregor.). Mit 18 Jahren wurde er ein Schüler des heiligen Ammon, dem er bis zu seinem Tod treu blieb. Später gründete er in Sketis eine Klostergemeinschaft. Er starb im Antonius-Kloster am Roten Meer, wohin er aufgrund der Berbereinfälle geflohen war.

22 Siehe: De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt*. London, 1937, 194.

23 B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt attributed to Abû Sâlih the Armenian*. Oxford, 1895, fol. 53 b. Viaud, Gérard, *Les Pèlerinages Coptes en Egypte*. Kairo, 1979, 11.

Kirchen oder Kapellen zu Ehren der Kaisersöhne weder aus den mittelalterlichen Listen noch von jetzigen Statistiken bekannt<sup>24</sup>. Abû Sâlih (13. Jahrhundert) erwähnte zwar zwei Kirchen in der Gegend von Schinara am Westufer des Nils gegenüber von Faschn, die dem heiligen Maximus geweiht waren<sup>25</sup>, ob es sich bei diesem Maximus um einen der Kaisersöhne gehandelt hat oder um den Märtyrer Maximus (1. Hâtûr, 10. November, gregor.) ist nicht mehr festzustellen.

Für die europäischen Reisenden des 18. und 19. Jahrhunderts, die das Wâdî `n-Natrûn aufsuchten und im Baramûs-Kloster verweilten, ergaben sich verständlicherweise viele Fragen, als sie von den Mönchen über die Kaisersöhne belehrt wurden. Der Jesuitenpater du Bernat, der 1710 das Gottesmutter-Kloster al-Baramûs besuchte, berichtete vom Moses-Kloster und der Kirche der Heiligen Maximus und Domitius<sup>26</sup>. Dem französischen Seeoffizier C.S. Sonnini (1778) wurde das Kloster als das des »heiligen Maximus« vorgestellt, den er als den Maximus der römisch-katholischen Überlieferung ansah<sup>27</sup>. Ihm wurden die Reliquien von sieben Heiligen gezeigt, von denen Maximus und Domitius besondere Ehren erwiesen wurden<sup>28</sup>. Alfred Butler (1883) schenkte den Aussagen eines Manuskriptes aus dem 14. Jahrhundert Glauben, in dem behauptet wird, daß die beiden Klosterpatrone Maximus und Domitius die Söhne des griechischen Kaisers Leo (457-474) seien, der sich in die sketische Wüste zurückgezogen hatte<sup>29</sup>, und Ewald J.C. Falls meinte sogar, die beiden Römer Maximus und Domitius seien die Söhne eines Kaisers Leontius<sup>30</sup>!

Nach Angaben der Mönche liegen die Gebeine der beiden Prinzen Maximus und Domitius unter dem Hauptaltar der Gottesmutterkirche begraben. Die Reliquien, die im Schrein an der südlichen Wand des Chorraums aufbewahrt werden, sollen die von Moses dem Schwarzen und einem Theodosius (?) sein<sup>31</sup>.

Das Rätsel bezüglich der Identität und Historizität dieser beiden Brüder bleibt unbeantwortet. Ihr Kult jedoch schlägt sich in der modernen koptischen Ikonographie wieder. Sie werden als jugendliche Mönche dargestellt, der jüngere bartlos, der ältere mit einem Bartansatz. Gestützt auf den Mönchsstab in der Form des Tau-Kreuzes (*crux commissa*) tragen sie in der rechten Hand ein Handkreuz.

24 Timm, *op. cit.*

25 B.T.A. Evetts, *op. cit.*, fol. 91 a.

26 Du Bernat, *Nouveaux Mémoires des Missions dans le Levant*. Paris, 1717, II, 68.

27 Maximus', eines römischen Soldaten-Märtyrers des 6. Jahrhunderts, wird in der katholischen Kirche am 14. April gedacht.

28 C.S. Sonnini, *Travels in Upper and Lower Egypt*. London, 1799, 340.

29 A. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Oxford, 1884, I, 329.

30 J.C. Ewald Falls, *Three Years in the Libyan Desert*. London, 1913, 74.

31 O. Meinardus, *Monks and Monasteries*, etc. 151.



## MITTEILUNGEN

### Gab es eine große Chronik des Kaisers Fasilädäs von Äthiopien?

Eine der merkwürdigsten und auffallendsten Tatsachen der äthiopischen Historiographie ist das Fehlen einer ausführlichen Chronik des Kaisers Fasilädäs (1632-1667). Nach den ausführlichen und zum Teil literarisch gut gestalteten Chroniken seiner Vorgänger Säršä-Dəngəl und Susnəyos klafft eine Lücke in den großen Hofannalen. Diese setzten erst wieder, zögernd, mit einer bescheidenen Chronik des Nachfolgers, Yoħannəs I. ein, um dann wieder für den Kaiser Iyasu I., der als Märtyrer und Heiliger der äthiopischen Kirche gilt, eine große Chronik zu liefern. Daneben gibt es einen Parallel-Gädl (Heiligenleben) über diesen Monarchen. Daß Fasilädäs nicht im Mittelpunkt einer ausführlichen historischen Darstellung steht, muß weiterhin erstaunen, wenn man bedenkt, daß er es war, der Äthiopien wieder seine kulturell-religiöse Identität zurückgab mit der Wiedereinführung des alexandrinischen Bekenntnisses und der Vertreibung der katholischen Missionare aus Äthiopien. Dazu war seine rund fünfunddreißigjährige Regierungszeit reich an dramatischen Ereignissen, die jeden Chronisten anregen mußten. Zwei mögliche Erklärungen bieten sich für diesen Sachverhalt an:

- a) die Chronik ist verlorengegangen, d.h. nur zufällig uns nicht erhalten,
- b) eine solche Chronik wurde nicht geschrieben.

Für die zweite These wurde als möglicher Grund die zweideutigen Beziehungen des Fasilädäs zum Islam angeführt, die in den Hofkreisen und besonders bei den Klerikern Mißtrauen erregten<sup>1</sup>.

Die folgenden Darlegungen wollen, ohne die Frage abschließend lösen zu können, doch neue Indizien für eine Klärung bringen. Zunächst sind die

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Reisebericht des jemenitischen Gesandten an den Hof zu Gondär; al-Ḥaymī, *Sirat al-Ḥabaša*, hrsg. von Murād Kāmil, Kairo, 1972. Die katholischen Missionare beschuldigten Fasilädäs, den Islam annehmen zu wollen (vgl. C. Beccari, *Rerum aethiopicarum Scriptorum Occidentales*, IX, 376; XIII, 301, 337). Ludolf, *Commentarius*, S. 12, Nr. 57 weist dies als Propaganda entschieden zurück. Immerhin, aus den erhaltenen Berichten geht hervor, daß die Haltung des äthiopischen Kaisers zweideutig war, doch wahrscheinlich ging es ihm vor allem um die Öffnung von Handelswegen über den in islamischer Hand befindlichen Hafen Baylül. Eine ausführliche Behandlung des Problems ist von van Donzels angekündigter Neuübersetzung und Bearbeitung von al-Ḥaymī's Reisebeschreibung zu erwarten.

historischen Nachrichten über Fasilädäs in den Berichten der Textfamilie der Kurzen Chronik (KC) erhalten. Davon sind bisher zwei Fassungen bekannt<sup>2</sup>. Zwei andere abweichende Berichte, die ebenfalls zur Gruppe der KC zu zählen sind, wurden erst teilweise ausgewertet und sollen in meiner kritischen Edition der KC gänzlich eingearbeitet sein<sup>3</sup>. Weiterhin ist in keinem dieser Berichte und auch nicht in den anderen großen Chroniken eine Anspielung oder ein Hinweis auf eine große Chronik des Fasilädäs zu finden, wie dies für andere bekannte Geschichtswerke der Fall ist. Eduard Rüppell, der um 1830 n. Chr. in der Kirche Däbrä-Bərhan in Gondär noch die Originale mancher Chroniken sehen konnte (zu diesem Zeitpunkt war allerdings die Sammlung des Däğğazmač Ḥaylu schon geschrieben und befand sich in Qoraṭa) erwähnt keine Chronik des Fasilädäs. Freilich kam Rüppell nach dem großen Brande Gondärs, dem auch Teile des königlichen Archivs zum Opfer fielen und der letztlich der Anlaß zu der Chronikensammlung des Ḥaylu war, der damit die bedrohte historische Tradition des äthiopischen Reichs retten wollte<sup>3a</sup>. Ist also die Chronik des Fasilädäs bei diesem Brande verlorengegangen und fand sich selbst für Däğğazmač Ḥaylu und seinen Freund und Mitarbeiter Abägäz keine Handschrift dieser Chronik mehr? Die großen Chroniken des Hofes waren sicherlich nur in sehr wenigen Exemplaren vorhanden, doch fanden sich von den anderen Annalen immer einige Exemplare außerhalb des Hofes und Gondärs, so daß auch hier wiederum die Chronik des Fasilädäs eine Sonderstellung einnahm, wollte man behaupten, daß das einzige oder die einzigen Exemplare in Gondär verbrannt seien.

Bei der Arbeit über die historischen Handschriften aus der Sammlung Bruce in Oxford ergaben sich einige Indizien, die eher für die zweite These sprechen: die Chronik des Fasilädäs wurde nicht geschrieben. Die Sammlung historischer Texte, die Bruce aus Äthiopien mitbrachte, ist zweifellos das vollständigste und beste Korpus der äthiopischen Historiographie, das je ein europäischer Reisender aus Äthiopien mitgebracht hat. Diese Sammlung wurde ihm von einem Kenner der Tradition mit Sorgfalt zusammen-

<sup>2</sup> Vgl. R. Basset, *Études sur l'histoire d'Ethiopie*. Paris, 1882; J. Perruchon, *le règne de Fasiladas (Alem-Sagad) de 1632-1667*. In: *RS*. 5. 1897. 360-372; 6. 1898. 84-92.

<sup>3</sup> Vgl. M. Kropp: Ein äthiopischer Text zu Peter Heyling: ein bisher unbeachtetes Fragment einer Chronik des Fasilädäs. In: *Proceedings of the 7th International Congress of Ethiopian Studies*, Lund, 1982. Addis Abeba, 1984. 243-256. Es handelt sich um die große Chronik des Liq Aṭqu (Hs. Frankfurt Or. 39). Weiterhin die KC in der Fassung des La'kä-Maryam in der Hs. Berlin or. oct. 190 (Katalog Dillmann Nr. 85), foll. 23rb-37rb; zu einem Auszug daraus s. OrChr. 66. 1982. S. 245.

<sup>3a</sup> Vgl. H. Zotenberg: *Catalogue des manuscrits éthiopiens ... de Paris.*, Paris, 1877. S. 220 b; H. Weld Blundell: *The Royal chronicle of Abyssinia*. Cambridge, 1922. S. 19 und S. 228 (fehlerhafte Übers.) Zu dem Brande von Gondär weiterhin I. Guidi, *Annales regum Iyasu II et Iyo'as* (CSCO. script. aeth. 28.29.) S. 246; Übers. S. 254.

gestellt. Dies war der Šāḥafe təʿzaz (Kanzler und Chronikenschreiber) Tāklä-Haymanot, nebenbei bemerkt der Großvater des Liq Aṭqu, der zwei Generationen später Rüppell ähnlich wertvolle Dienste erwies — der schon aufgrund seines Amtes Zugang zu allen Originaldokumenten hatte. Betrachten wir die Serie der Hss. Oxford 29-31, so ergibt sich eine systematisch chronologisch aufgebaute Textsammlung zur äthiopischen Geschichtsschreibung von ihren Anfängen bis zu Kaiser Iyoʿas, die — wohl auch nicht zufällig — aufgrund der Textgüte für die meisten der Chroniken die beste Überlieferung darstellt<sup>4</sup>.

Hs. 0 29 (= Bruce 88) enthält nach einem Auszug aus der allgemeinen Weltgeschichte des al-Makīn und einer Königsliste die Chroniken des ʿAmdä-Šəyon, Zārʿa-Yaʿqob, Bā-Ḥdä-Maryam, Ḥskänder; anschließend die alt-amharischen Kaiserlieder und das Šərʿatä gəbr; schließlich die Chronik des Gälawdewos und die des Säršä-Dəngəl. Für die Ausgabe Conzelmans der Chronik des Gälawdewos, sowie für Conti Rossinis Ausgabe der Chronik des Säršä-Dəngəl war diese Hs. schon Grundtext, die restlichen Teile der Hs. bilden den Grundtext in meiner (noch unveröffentlichten) Neuedition der betreffenden Chroniken.

Den Anschluß bildet die Hs. 0 30 (= Bruce 89). Sie ist einziger Textzeuge für die große Chronik des Susnəyos (in der Ausgabe von Pereira) und mit der Hs. d'Abbadie 167 zusammen Textzeuge für die Chronik Yoḥannəs I. (vgl. die Ausgabe Guidis im CSCO). Zwischen diesen beiden Chroniken steht abgesetzt fol. 76-77 ein Auszug aus der KC mit dem Bericht über den Kaiser Fasilädäs<sup>5</sup>; d.h. der Schreiber von 0 30, dem selbst die äußerst seltene, bestimmt von einem erbitterten Klerus bald vernichtete oder stark veränderte<sup>6</sup> Chronik des Susnəyos zur Verfügung stand, gesteht indirekt ein, keine ausführliche Chronik des Fasilädäs zur Hand zu haben, wenn er sich gezwungen sieht, zwischen die beiden ausführlichen Berichte über Vorgänger und Nachfolger die eher dürren Notizen der KC einzusetzen. Dabei scheinen ihm selbst die immerhin in Einigem über die Angaben der anderen Fassungen der KC hinausgehenden Angaben des Laʿkā-Maryam (vgl. Hs. B 190) unbekannt gewesen zu sein, wie auch die Traditionen, aus denen später

4 Vgl. L. Goldschmidt: Die Abessinischen Handschriften ... zu Frankfurt. Leipzig, 1893. S. 63; A. Dillmann: Catalogus codicum ... Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis. Oxford, 1848. S. 76-82.

5 Vgl. I. Guidi: La prigionia di Waḥni. (= Contributi alla storia letteraria di Abissinia. III.) in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. 5. vol. 31. 1922 (1923). S. 93-94.

6 Ein Fragment einer derart *abgeänderten* Chronik des Susneyos (es handelt sich um das Kapitel 99 in der Ausgabe von M.E. Pereira, Lisboa, 1892-1900, S. 332ff.) ist zu finden auf einem einzelnen Folio der Sammelhandschrift London, BM Or. 829, fol. 54 (vgl. Catalogue Wright Nr. CCCXCIV richtig: CCCXCV). Im Anschluß an diesen Bericht steht ein Fragment der KC mit dem Bericht über Yoḥannəs I., der genau der Hs. Berlin or. oct. 190 entspricht. Das Londoner Fragment werde ich in einem getrennten Aufsatz vorlegen.

dann Liq Aṭqu (vgl. Hs. Frankfurt Or. 39)<sup>7</sup> seine Geschichte des Fasilädäs zusammenstellte. Doch bleibt festzuhalten: dem Kompilator der besten Textsammlung der äthiopischen Chroniken lag etwa 100 Jahre nach dem Tod des Fasilädäs — und zugegebenermaßen nach dem Brand des Archivs in Gondär — keine ausführliche Chronik des Fasilädäs mehr vor, noch spielt er mit irgendeinem Wort auf einen solchen Text an.

Die Hs. 0 31 (= Bruce 90) enthält die Chronik des Iyasu I. (vgl. die Ausgabe Guidis im CSCO). Fol. 108-119 folgt als Überleitung und als Anschluß zur nächsten Hs. mit der Chronik des Bäkaffa ebenfalls ein Auszug aus der KC mit dem Bericht über den Tod des Kaisers Iyasu I. bis König Dawit III<sup>8</sup>. Auch hier beweist der Kompilator der Hs. seine Textkenntnis, wenn er den fehlenden Schluß in der großen Chronik des Iyasu I., der wohl aus verständlichen Gründen vom Nachfolger, Sohn und Vatermörder Täklä-Haymanot I. unterdrückt wurde, durch den entsprechenden Parallelbericht aus der KC, die sich somit ein weiteres Mal als »Oppositions-Geschichtsschreibung«, unabhängig von den Hofannalen zu erkennen gibt<sup>9</sup>, ersetzt. Auch daß er für die weiteren Herrscher, Tewoflos, Yostos und Dawit III. den Text der KC wählte, ist ein Indiz dafür, daß für diese Herrscher ebenfalls keine offizielle Hofchronik (mehr?) zur Verfügung stand.

Die Hs. 0 31 schließt die Sammlung praktisch bis zum Zeitpunkt ihrer Entstehung mit den Annalen des Bäkaffa, Iyasu II. und Iyo'as ab.

Auch der Däggazmač Ḥaylu fand für seine kurze Zeit später begonnene große Sammlung äthiopischer Chroniken keinen der in der Bruce'schen Sammlung fehlenden Texte. Es spricht somit vieles dafür, daß für die betreffenden Herrscher, abgesehen von den Notizen in der KC in ihren verschiedenen Fassungen, keine großen Chroniken geschrieben wurden.

Manfred Kropp

7 Vgl. Anm. 3.

8 Vgl. Dillmann, *Catalogus ... Oxoniensis*, S. 81 ab; I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*. Roma, 1932. S. 92, n. 1.

9 Vgl. dazu meinen unveröffentlichten Vortrag auf dem 22. Deutschen Orientalistentag in Tübingen, 1980: *Kaiser und Kirche: Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung*. Die englische Fassung des Vortrags ist im Druck.

## Īliyā al-Ġawharī, Īliyā of Damascus

The following is intended to be the definitive conclusion, as far as I am concerned, of the discussion "On the Dating of Īliyā al-Ġawharī's *Collectio canonica*", which begun with my note in *Oriens Christianus* 68, 1984, p. 213f.<sup>1</sup>, and was carried on by H. Kaufhold in the same journal, pp. 214-217.

The objections raised by Kaufhold against my thesis are themselves not unobjectionable. As for Īliyā, it was not my purpose to examine his personality in depth; the problem of the *Collectio* is an internal one, and bears on relative chronology. I suspect that Kaufhold failed to read with due attention what Levi della Vida wrote about the acephalous codex (now part of the reassembled Vat. Ar. 1492) containing the *Tasliyyat al-aḥzān*, dated by him to the 9th century: "... prior to Assemani's time [the cod.] had existed autonomously, since it appears as No. 23 in an inventory of the Arabic MSS of the Vatican (Library) drawn up between 1569 and 1574 by the keeper Federico Ranaldi with the assistance of his brother Marino; here (the cod.) is given the title 'Helias Giouhari de curandis affectibus animae', undoubtedly translating an Arabic title that must have been on the no longer extant first folio of the codex"<sup>2</sup>. Kaufhold's statement that "Der Beiname 'al-Ġawharī', den Levi della Vida verwendet, findet sich, soweit ich sehe, in den betreffenden Handschriften nämlich nicht" (p. 216, and note 7: "Die Hs. Vat. Arab. 1492 ist unvollständig und gibt den Namen des Verfassers nicht an") is partial and misleading. Actually, he accepts the identification of Īliyā "Metropolitan of Damascus" of Vat. Arab. 157, f. 2<sup>v</sup>, with Īliyā b. ʿUbayd "Bishop of Jerusalem", later "Metropolitan of Damascus" of ʿAmr b. Mattā (i.e., ʿAlī b. ʿU. of Ibn al-Muqaffa': the hypothesis, for which "spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit", would be confirmed by Ibn an-Nadīm's *Fihrist*); Kaufhold then proceeds to identify the latter with the homonymous

1 Owing to causes beyond the author's control, a few misprints were left in the text; p. 213, l.(ine) 7, should read: 'l-'Abbās al-Faḍl | l. 9: fī | n(ote) 1, l. 2: *Studies, Presented* | l. 3: *Browne* | n. 2, l. 1: ca. 1349 | n. 3, l. 1: p. 388 | l. 3: *Rechtssammlung* | n. 4, l. 2: 250f. | n. 5, l. 1: explicit | l. 4: *l'Archevêché* | l. 8: *Zuhārin* | ASSEMANI | l. 13: p. 235 | n. 6, l. 2: pp. 426 a-429 a | l. 3: 152f. || p. 214 n. 7, l. 8: [1955], I, p. | notes 42-43 | n. 8: note 1, and GRAF, p. 152 | n. 9, l. 4: p. 552 [88]. 5 = 11 | n. 10, l. 1: p. 235, and GRAF.

2 "... in epoca anteriore ad Assemani aveva avuto consistenza autonoma, giacché figura al n° 23 di un inventario dei manoscritti arabi della Vaticana redatto tra il 1569 e il 1574 dal custode Federico Ranaldi, assistito dal fratello Marino, e ivi gli è dato il titolo 'Helias Giouhari de curandis affectibus animae', che indubbiamente è traduzione di un titolo arabo il quale doveva trovarsi nel primo foglio del codice, oggi scomparso" (*Mél. Tisserant*, II, p. 346; cf. note 5).

“Bishop of Jerusalem” to whom other MSS attribute the *Tasliyyah*. Now, if this last ʿĪliyā — “Helias Giouhari”! — “mit Elias ibn ʿUбайд identisch sein könnte” (p. 216), it must follow that the “Urheber” of the “Kanonesammlung” is precisely ʿĪliyā al-Ġawharī, who is in any case to be distinguished from the “Metropolitan of Jerusalem” author of the *Iġtimāʿ al-amānah*, cod. Vat. Ar. 657, ff. 4-15 (the *nisbah* may be a coincidence or an erudite gift, but certainly “hatte der nestorianische Bischof von Jerusalem zu der in Frage kommenden Zeit noch nicht den Titel Metropolit”, p. 215 and note 5).

As for the texts allegedly neglected by me (“... ohne auf den Befund in der Handschrift [Vat. Ar. 157] einzugehen”, p. 217), I would have expected Kaufhold to produce much more decisive evidence of the groundlessness of my remarks. I did not discuss those texts — nor do I intend to do so now — because, even if they were entirely or only partially interpolated, there is no reason why what follows an interpolation need also be regarded as an addition or an interpolation. It is of little importance that the “Liste der nestorianischen Katholikoi”, ff. 79<sup>v</sup>-81<sup>v</sup>, ends with Mar Makkīhā (II, 1257-65); the date of the codex, written in the second half of the 13th century (Graf II, p. 133), leads us to conclude that the matter in question is no more than a simple updating (at most, it provides us with a terminus for the MS as a whole). Similarly, another hand added the names of Makkīhā’s successors: Denḥā, Yahbāllāhā, and Timothy (II, 1318-33). Nor can it be ruled out a priori that also the “Verzeichnis der nestorianischen Metropolitien und ihrer Suffragansitze”, ff. 82-83<sup>v</sup>, underwent the same kind of retouching and additions (on the whole, it reflects a very old “order”: on this, see the example cited in my “Yemen nestoriano”, in *Studi in onore di E. Bresciani*, ed. S.F. Bondi & Al., Pisa, n.d., pub. 1985, p. 195ff.). Those who copied such documents could hardly resist the temptation of revising and updating them.

Lastly, the example of Ibn aṭ-Ṭayyib is not any the less probatory because John IV’s writings inserted in the *Fiqh an-Naṣrāniyyah* are “übrigens andere als in der Hs. Vat. 157” or because, as Kaufhold insinuates, “wir nicht genau wissen, ob die Texte an die Sammlung des Ibn aṭ-Ṭayyib nicht ebenfalls nachträglich angehängt wurden” (p. 217). Such doubts and remarks, like the statement of Msgr. Scher (p. 217 and note 13), cannot be taken into serious consideration. Here too, “actori onus probandi”.

Gianfranco FIACCADORI

## PERSONALIA

Prof. Akaki Schanidze, Tbilissi, feierte am 26. Februar 1986 in geistiger und körperlicher Frische seinen 99. Geburtstag. Noch vor seinem 100. Geburtstag möchte er seine altgeorgische Chrestomathie mit georgisch-deutschem Glossar zum Druck bringen. Dazu unsere besten Wünsche!

Frau Prof. Sirarpie Der Nersessian, Paris, hochverdiente Erforscherin der armenischen Kunst, besonders der Buchmalerei, beging am 5. September 1986 ihren 90. Geburtstag.

Prof. Kalistrate Salia, Paris, Gründer und langjähriger Herausgeber der »Revue de Kartvélogie Bedi Kartlisa«, eifriger Erforscher der georgischen Geschichte, wurde am 28. August 1986 85 Jahre alt.

Prof. Ivane Imnaišvili, Tbilissi, dem wir u.a. Ausgaben neutestamentlicher Texte und die Kondordanz zur georgischen Version der vier Evangelien verdanken, wurde am 12. Februar 1986 achtzig Jahre alt.

Prof. Dr. P. Hermenegild Biedermann, Würzburg, Gründer der Zeitschrift »Ostkirchliche Studien« (1952ff.), emeritierter Inhaber des Lehrstuhls für die Kunde des Christlichen Ostens an der Universität Würzburg, feiert am 15. Dezember 1986 seinen 75. Geburtstag.

Archimandrit Mgr. Dr. Joseph Nasrallah, Paris, unermüdlicher Erforscher der melchitischen Kirchen- und Literaturgeschichte, wurde am 10. Oktober 1986 fünfundsiebzig Jahre alt.

Prof. Dr. Dr. h.c. Bertold Spuler, Hamburg, hochverdient um die Erforschung des islamischen und Christlichen Orients, begeht am 5. Dezember 1986 seinen fünfundsiebzigsten Geburtstag.

Lic. Dr. Klaus Wessel, Professor für frühchristliche und byzantinische Kunstgeschichte an der Universität München, beging am 16. April 1986 seinen siebenzigsten Geburtstag. Aus diesem Anlaß erschien eine von M. Restle herausgegebene Festschrift.

Prof. Konstantine Tseretheli, Tbilissi, Semitist und Aramaist des dortigen Orientinstituts, Erforscher der aramäischen Sprache in Georgien, wurde am 4. Februar 1986 fünfundsechzig Jahre alt.

Dr. phil. Dr. jur. Hubert Kaufhold, Staatsanwalt in München, wurde am 19. Februar 1986 zum Honorarprofessor für »Antike Rechtsgeschichte, insbesondere das Recht des Christlichen Orients« an der Juristischen Fakultät der Universität München bestellt.

Dr. phil. Manfred Kropp wurde am 1. Oktober 1985 zum Professor auf Zeit im Fach Semitistik an der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft an der Universität Heidelberg ernannt.

Dr. theol. Peter Plank habilitierte sich am 20. Februar 1986 an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Würzburg für »Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie« mit der Habilitationsschrift »Φῶς ἰλαρόν. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit«.

P. Coelestin Patock OSA, Würzburg, wurde vom Religionswissenschaftlichen Fachbereich der Universität Gießen am 12. Juni 1985 zum Dr. theol. h.c. promoviert.

Herr Peter Otto Scholz aus Bielitz wurde am 3. Juli 1985 an der Universität Bonn zum Dr. phil. promoviert mit der Dissertation »Frühchristliche Spuren im Lande des Anēr Aithiops. Historisch-archäologische Betrachtungen zu Apostelgeschichte 8,26-40«. Referenten der Arbeit waren Prof. C. D. G. Müller, Bonn, und Prof. Jean Leclant, Collège de France, Paris.

Herr Mokhtar M. Khalil aus Nubien hatte am 4. November 1985 an der Universität Bonn sein Rigorosum. Thema der Dissertation: »Studien zum Altnubischen. Nubisch-ägyptische Beziehungen«. Referent war Prof. C. D. G. Müller.

Frau Andrea B. Schmidt, Tübingen, erwarb am 23. Juli 1984 den Grad einer M.A. mit der Arbeit: »Die Chalzedon-Reception bei den Armeniern. — Untersucht an Hand einiger Briefe des 6. Jh. aus dem 'Girkh thlthoç'«. Referent war Prof. St. Gerö.

Julius Abfalq

## BESPRECHUNGEN

André-Jean Festugière: Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques (= Cahiers d'Orientalisme VI). Genève 1983, 122 Seiten. Großoktav.

Die in gefälliger Großdruck postum vorgelegte Übersetzung mit jeweils sehr knappen Anmerkungen der apokryphen Johannesakten aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.(?) und der Thomasakten aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. bieten das Bild eines vulgären Gnostizismus, der im syrisch-kleinasiatischen Raum verbreitet war. Radikaler Dualismus und eine streng enkratitische Tendenz empfiehlt beide Werke dem Manichäismus, eine Grundhaltung, die auch von den Priszillianisten Spaniens geschätzt wurde. Möglicherweise war dies für F. der Anlaß, beide Schriften in einem Band zusammenzunehmen.

Liturgiegeschichtlich bedeutsam zeigt sich eine häretische Gruppe, welche die Ölung allein als Initiationsritus kannte. Die in den Thomasakten mehrmals berichtete Wassertaufe erscheint mehr als kurzer Anhang, der offensichtlich im Zuge der Rekatholisierung von Angehörigen der Sekte in die Initiationsberichte eingefügt worden ist. Die Eucharistie wird als Brotkommunion gefeiert. Der danach gereichte Wasserkelch entspricht wieder der enkratitischen Ethik.

Wie schwierig im Einzelnen die Übersetzung von Werken sich gestaltet, denen Ausgaben zugrunde liegen, die den textkritischen Prinzipien nicht in jeder Hinsicht genügen, möge ein Übersetzungsvergleich demonstrieren. Ath 157/158 übersetzt Festugière S. 113/4: »Quand il les eut oints, il les plongea dans l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Quand ils furent sortis de l'eau, ...«. Bei A.F.J. Klijn: The acts of Thomas. Leiden 1962, liest man die nämliche Passage S. 149: »And after he had anointed them, he made them go down into the water in the name of the Father and the Son and the Spirit of holiness. And after they had been baptized and were come up, ...«. G. Bornkamm in: Neutestamentliche Apokryphen. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen <sup>3</sup>1964 überträgt denselben Text S. 369: »Als er sie aber gesalbt hatte, ließ er sie ins Wasser hinabsteigen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Als sie aber aus dem Wasser hinaufgestiegen waren, ...«.

Die wortwörtliche Übersetzung nach der Ausgabe von R.A. Lipsius - M. Bonnet aus dem Jahre 1902 (Nachdruck 1959), S. 267f. dagegen lautet: »Nachdem er sie aber gesalbt hatte, führte er sie zum Wasser herab auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nachdem sie aber herausgekommen waren ...«. Mehr bietet der Text nicht.

Während Bornkamm relativ wörtlich übersetzt und im ersten Satz dadurch nahezu verständlich bleibt und Klijn im zweiten Halbsatz durch Hinzufügen von »had been baptized« den ersten Satz verständlicher interpretiert, erweckt Festugière durch die Verwendung des Wortes »plonger« die Vorstellung einer Taufe durch Untertauchen. Einer solchen Deutung der Stelle widerspricht nicht nur die Schilderung der Taufe von Mygdonia Ath 121, wo F., S. 100 ohne einen mißverständlichen Interpretationsversuch korrekt »baptisa« übersetzt, sondern auch die Tatsache, daß alle nicht nur in Syrien erhaltenen altchristlichen Baptisterien eine Taufe durch Untertauchen verbieten. Verbleibt also das dringende Desiderat nach einer neuen und umfassend zufriedenstellenden Edition der beiden Apokrypha.

Wilhelm Gessel

H. Crouzel: Origène. (Collection Le Sycomore) Paris 1985, 352 S., kart. 115 FF.

Wenn man als Geburtsjahr des Origenes 185 n. Chr. akzeptiert, dann ist zum 18. Zentenarium vom Altmeister der Origenesforschung ein Werk vorgelegt worden, das aus der umfangreichen Quellenkenntnis jahrzehntelanger Bemühungen um die origeneische Theologie schöpft und neue Einsichten gegenüber P. Nautin: Origène — Sa vie et son œuvre, Paris 1977, vermittelt. Für C. ist Origenes ein Theologe, der auf der Folie der zeitgenössischen Philosophie (»Allein eine Seite von Origenes scheint mehr christliche Philosophie zu enthalten als zehn Seiten von Augustinus«) eine der »regula fidei« entsprechende Durchdringung der christlichen Lehre geboten hat, die freilich in manchen Punkten (z.B. der vieldiskutierte sogenannte origeneische Subordinationismus) noch einen »embryonalen« Zustand repräsentiert. Die bekannte fatale Verurteilung von origeneischen Lehren auf dem 5. Ökumenischen Konzil vom Jahre 553, nicht wie S. 345 von 453, trifft nach C. Origenes nicht, weil die Anathematismen nicht in den amtlichen Konzilsakten erscheinen und lediglich der Name Origenes für die Origenisten des 6. Jahrhunderts stehe. Schade, daß C. das alte Gerücht von der Selbstentmannung des jugendlichen Origenes noch ernst nimmt. Vgl. dagegen: E. Früchtel: Origenes — Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium, Stuttgart 1974, 10f. mit Anm. 26-31.

Das glücklich aufgebaute Handbuch zu Origenes schildert zunächst Lebensgang, Werk und Persönlichkeit. Die drei reichlich untergliederten großen Kapitel präsentieren Origenes als »exégète«, »spirituel« und »théologien«. Damit hat C. die Grundlinien der origeneischen Theologie so herausgestellt, daß der Leser in diesem Werk aus einem Guß die derzeit beste Einführung in den größten Theologen der Alten Kirche griechischer Zunge zur Verfügung hat. Es wäre sehr zu wünschen, daß sich Autor und Verlag entschließen würden, das Buch in die deutsche Sprache zu übersetzen.

Wilhelm Gessel

Cesare Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, B<sup>e</sup>raka giudaica, Anafora cristiana* (= Analecta Biblica 92, Rom 1981), S. xxiii, 388.

Die in Zusammenarbeit zwischen dem Biblicum und dem Orientalischen Institut in Rom von M. Gilbert und M. Arranz geleitete Dissertation hat bereits in weiten Kreisen Aufsehen erregt und zu einer intensiven Diskussion über die vom Verfasser aufgestellten Thesen geführt. In diesem Zusammenhang sei auf drei repräsentative Diskussionsbeiträge hingewiesen, vor allem auf die sorgfältige Darstellung und Auseinandersetzung mit dem Werk von H.B. Meyer, »Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebets. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung«, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983), 184-202; aber auch A. Gerhards, »Die literarische Struktur des eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora und deren Entfaltung im jüdisch-christlichen Beten«, *Liturgisches Jahrbuch* 33 (1983), 90-104, und Th. J. Talley, »The Literary Structure of the Eucharistic Prayer«, *Worship* 58 (1984), 404-419, sollten konsultiert werden. Diese Beiträge sind Zeugen der Bedeutung und des Werts dieser Untersuchung. Arbeiten, die neue Paradigmen zum besseren Verständnis der überlieferten Formen bieten, haben ihren besonderen Reiz und sollten unserer Wertschätzung gewiß sein, auch dann, wenn einige Modifikationen notwendig sind.

Wir wissen heute, daß der Ursprung und die frühe Entwicklungsgeschichte des eucharistischen Hochgebets nicht richtig erfaßt werden können, wenn die Verwurzelung im jüdischen Beten nicht miteinbezogen wird. Ungeklärt und umstritten ist jedoch noch, mit welchen

jüdischen Gebetsformen die Anaphora näher zu vergleichen ist. Dabei hat sich herausgestellt, daß die jüdische *B<sup>e</sup>rākā* wohl nicht die ursprüngliche Ausgangsbasis für die Entstehung der Anaphora gewesen ist. Was nun die minutiöse und äußerst sorgfältige Untersuchung von G. so attraktiv macht und die Diskussion immens angeregt hat, ist sein Versuch, einen anderen Weg als bisher zur Erfassung der Wurzel des eucharistischen Hochgebets einzuschlagen. Er sieht in der gesamten Anaphora eine strukturelle Einheit mit zwei wesentlichen Gliedern (einem anamnetischen und epikletischen Glied, wobei der Embolismus, d.h. die Vergegenwärtigung eines bestimmten geschichtlichen Ereignisses, entweder in das anamnetische oder epikletische Glied eingefügt wird), deren Vorgeschichte sich in das Alte Testament zurückverfolgen läßt und in der alttestamentlichen *Tōdā* verankert ist. Der Autor versucht nachzuweisen, daß beide, die jüdische *B<sup>e</sup>rākā* sowie die Anaphora, auf eine gemeinsame Wurzel, eben die *Tōdā* des Alten Testaments, zurückzuführen sind. Demnach ist die Untersuchung auch in drei Hauptteile aufgefächert: Der I. Teil ist den alttestamentlichen Formen mit den *Tōdōt* gewidmet (S. 11-177); im II. Teil wendet sich der Autor der jüdischen *B<sup>e</sup>rākā* zu (S. 179-269), die die weitere Entwicklungsstufe darstellt; der III. Teil befaßt sich mit dem eucharistischen Hochgebet (S. 271-370).

Beim II. und III. Teil fällt ins Gewicht, daß dem Autor offensichtlich die Untersuchungen von H. Gese, »Die Herkunft des Herrenmahls« in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (= Beiträge zur Evangelischen Theologie 78, München 1977), 107-127, sowie »Psalm 22 und das Neue Testament« in: *Vom Sinai zum Sion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (= Beiträge zur Evangelischen Theologie 64, München 1974), 180-201, unbekannt waren; s. dazu auch Gerhards, »Die literarische Struktur«, S. 98-99.

Beim III. Teil sollten nun auch folgende inzwischen erschienenen Arbeiten mit berücksichtigt werden: G.J. Cuming, »The Anaphora of St. Mark: A Study in Development«, *Le Muséon* 95 (1982), S. 115-129; W. Macomber, »The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles« in: N. Garsoian, Th. Mathews, R. Thomson (Hsg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium 1980, Washington 1982), 73-88; s. dazu auch B. Spinks, »Addai and Mari and the Institution Narrative: The Tantalizing Evidence of Gabriel Qatraya«, *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984), 60-67; *idem*, »The Jewish Sources for the Sanctus«, *The Heythrop Journal* 21 (1980), 168-179; *idem*, »A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254«, *The Heythrop Journal* 25 (1984), 51-55; und seine Auseinandersetzung mit Talley's Beitrag, »The Literary Structure« (cf. *supra*) mit dem wohl etwas ungewöhnlichen Titel »Beware of the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution«, *Worship* 59 (1985), 211-219.

Im III. Teil werden aufgrund der vom Autor vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen den anamnetischen und epikletischen eucharistischen Hochgebeten die ostsyrische Anaphora der Apostel Addai und Mari, die des Serapion sowie die ebenfalls alexandrinische Markus-anaphora und der Canon Romanus in das übergreifende Schema der epikletischen Anaphoren eingereiht, da sie alle den Embolismus, d.h. den Einsetzungsbericht, im epikletischen Glied der Anaphora haben (S. 323-355). Nun fragt sich, ob sich so diverse Anaphoren, die zudem Repräsentanten der verschiedensten liturgischen Familien sind, wirklich zusammenfassen lassen. Gerade hier zeigt sich meines Erachtens auch die Schwäche von G. s Methode: Inwieweit kann die Befragung der Strukturen allein, d.h. der konsequent durchgeführte Verzicht auf eine umfassende inhaltliche Befragung der Formulare, einen letztlich gültigen Rahmen für die Bestimmung und Einordnung der Anaphoren abgeben?

Wenngleich es dem Autor im III. Teil seiner Dissertation nicht ganz gelungen ist zu überzeugen, so zählt seine Untersuchung doch zu den bahnbrechenden Arbeiten, die in der künftigen Forschung über die Ursprungsgeschichte des eucharistischen Hochgebets mit berücksichtigt werden müssen. Dies gilt auch deshalb, weil es dem Autor gelungen ist, auf hochbedeutungsvolle theologische Zusammenhänge hinzuweisen, die von einer statisch-konsekrationistischen Auf-

fassung der Eucharistie endgültig wegführen, und er damit zu einem vertieften Verständnis des Sinns des eucharistischen Hochgebets führt.

Gabriele Winkler

Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church* (Cochin, Kerala KCM Press 1984) I-XI, 1-303 S. \$ 7.50.

Die Arbeit über das Stundengebet der orientalischen Kirchen ging aus den *Placid Lectures* am Orientalischen Institut in Rom 1983, die insbesondere für Studenten des malabarischen und malankarischen Ritus gedacht sind, hervor. Dies erklärt, weshalb die Zusammenfassung der Vorlesungen dann auch in Indien veröffentlicht wurde, und weshalb die daraus resultierenden Schwierigkeiten mit dem Druck zu mehreren typographischen Fehlern geführt haben. Der Autor hat mittlerweile eine wesentlich erweiterte Fassung, nämlich einen Überblick über das östliche und westliche Stundengebet bei unserer Druckerei an der Saint John's University eingereicht, die nun unter dem Titel *The Liturgy of the Hours in East and West*, erschienen ist.

Der erste Teil des Buchs ist der Entstehungsgeschichte des Offiziums gewidmet. Es umfaßt Kapitel über das Gebet im Neuen Testament (S. 1-13), das tägliche Gebet in der vor-konstantinischen Kirche (14-35), das Kathedraloffizium des vierten Jahrhunderts (36-69), das ägyptische monastische Stundengebet des vierten Jahrhunderts (70-91), das auf seiner Arbeit »Praise in the Desert: The Coptic Monastic Office Yesterday and Today«, *Worship* 56 (1982) 513-536, aufbaut. In dem Abschnitt über das monastische Offizium Syro-Palästinas und Kappadokiens (92-112), und vor allem in dem Kapitel über die *Quaestiones disputatae*, nämlich der Ursprung der Nokturn, Matutin und Prim (113-140), hat der Autor weitgehend Material seiner Veröffentlichung in *Worship* 58 (1984), 130-158, verwendet. Das letztere Kapitel ist besonders wichtig, denn die Frage der Entstehungsgeschichte der Offizien der zweiten Nachthälfte einschließlich des Morgens ist nach wie vor ungelöst. Die Darstellung des gesamten Fragenkomplexes zeichnet sich durch große Übersichtlichkeit aus, was den Einstieg in diesen Problemkreis wesentlich erleichtert. Zuerst geht der Autor der Frage nach dem Ursprung der Laudespsalmen 148-150 nach (S. 115-133, 134-136), dann wendet er sich der Herkunft der Prim zu (133-134, 137). In souveräner Weise führt der Autor den Leser durch die Vielfalt des patristischen Beweismaterials und die darüber aufgestellten Theorien. Von eminenter Bedeutung ist, daß der Autor die kürzlich von Bradshaw wieder aufgegriffene Hypothese Frogers, daß die sogenannten Laudespsalmen 148-150 angeblich ursprünglich den Abschluß der monastischen Vigil bildeten und einst nicht dem katedralen Morgenoffizium angehörten, nach sorgfältiger Abwägung des gesamten Beweismaterials, wie ich meine, überzeugend widerlegt hat. Hier weist sich der Verfasser als gewiegener Kenner der frühesten liturgischen Quellen aus, der genau weiß, wie die uns überlieferten liturgischen Fragmente einander zuzuordnen sind und was aufgrund der vergleichenden Liturgiewissenschaft eruiert werden kann.

Im zweiten Teil des Buchs befaßt sich der Autor mit dem heutigen Offizium in den orientalischen Riten, angefangen mit dem armenischen Stundengebet (S. 143-152), gefolgt vom ost-syrischen (153-169), westsyrischen und maronitischen (170-177) sowie dem koptischen Offizium (178-191) — hier ist weitgehend das Material des bereits angeführten Artikels über das koptische Stundengebet integriert (cf. *supra*). Der Überblick über das äthiopische (192-198) und byzantinische Offizium (199-221) schließt diesen Abschnitt des Buchs ab.

Im dritten Teil wendet sich der Verfasser dem Sinn des Stundengebets zu (223-281), und die sich daran anschließende Auswahlbibliographie zeigt, wie sehr der Autor in der Tradition

des Orientalischen Instituts, das sich besonders der Untersuchung des Stundengebets in den orientalischen Riten zugewandt hatte, verwurzelt ist.

Ich möchte hier auf den zweiten Teil des Buchs, der dem heutigen Offizium gewidmet ist, nochmals zurückblenden. Der Autor vermerkt eingangs (S. VIII-X) ausdrücklich, daß eine umfassende Analyse der jeweiligen Riten den Rahmen einer Einführung in das Stundengebet des Ostens sprengen würde, und daß er sich auf einen knapp gefaßten Überblick beschränken will: »Part II attempts no more than a summary account of the main hours of the office in the tradition of the Christian East today« (S. X). Trotz dieser Einschränkung muß hier das armenische Offizium doch nochmals kurz zur Sprache kommen; denn offensichtlich sind dem Autor dabei einige Fehler unterlaufen: (1) Versehentlich sind zwei verschiedene Systeme der Psalmenzählung verwendet worden. Beim Morgenoffizium ist die irrtümliche Numerierung aus dem weiter unten angeführten Schema ersichtlich. Bei der Vesper (*erekoyean žam*, nicht *erekoyan žam* S. 146) muß Psalm 121 (und »Anthem of Ps 121«; cf. S. 149) in Ps 120 geändert werden. (2) Das *Trisagion* gehört dem ursprünglichen Stratum der Kathedraloffizien an, d.h. es beendet die armenische Morgen- und Abendstunde; das *Trisagion* zählt also nicht zur sekundären Schicht, wie der Autor irrtümlich annimmt (S. 148, 149); s. dazu G. Winkler, »The Armenian Night Office I: The Historical Background of the Introductory Part of *Gišerayin Žam*«, *Journal of the Society for Armenian Studies* 1 (1984), S. 99. (3) Da sich der Autor bei seinem Überblick über das armenische Nacht- und Morgenoffizium auf S. 156 (Anm. 6) ausdrücklich auf meine Arbeit beruft, die ihm in Manuskriptform zur Verfügung stand, da sie sich damals gerade in Druck befand (»The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenia's Hymnography«, *REA* 17 (1983), S. 471-551), möchte ich auch noch eine strukturelle Frage besprechen. Beim Schema zum Morgenoffizium (S. 147-148) ist dem Verfasser offensichtlich ein Versehen unterlaufen; denn für mich stand fest, daß die einstige auf den Sonntag festgelegte Kathedralvigil strukturell bereits mit den *Cantica*, und nicht erst mit den 3 Psalmen: Ps 112, 1-3 + Ps 43, 26.24 + Ps 145, 10.1 (vom Autor irrtümlich als Pss 113, 44 u. 146 angeführt; cf. S. 147) einsetzt, und somit die *Cantica* zur ursprünglich sonntäglichen Vigil zu rechnen sind (cf. Winkler, *op. cit.*, S. 486-505, 548-550). Weite Teile meines Aufsatzes zielen gerade darauf ab zu beweisen, daß die strukturelle Ausgangsbasis für die Kathedralvigil, außer der Verlesung des Evangeliums der Auferstehung, die drei *alttestamentlichen Cantica* (des Mose Ex 15, 1-19, des Azarias Dan 3, 26-45, und der drei Jünglinge im Feuerofen Dan 3, 52-58) gewesen sind, deren Bedeutung dann im Laufe der Zeit durch andere Elemente, insbesondere durch die *Troparien* zu den *Cantica* des Alten Testaments, aber auch durch die *Einführung neutestamentlicher Cantica*, das heißt also durch sekundäre Bestandteile, verwischt worden ist. Da es sich um eine zentrale Sache handelt und der Autor sich auf mich beruft, jedoch in seinem Schema von meinen Angaben abweicht, möchte ich sein Schema (auf S. 147-148) meinen Aussagen und Schemata (auf S. 486-505, 548-550) gegenüberstellen.

Taft, S. 147-148

Winkler, S. 486-505, 548-550

MATINS	[heutige Struktur]	[einstige Struktur]
Our Father		
Introit: Ps 90:14-17		
(sic = 89:14-17)		
Doxology	[original beginning of	
	<b>CATHEDRAL VIGIL]</b>	<b>CATHEDRAL VIGIL</b>
OT canticle:	<i>Canticles:</i>	3 OT <i>Canticles:</i>
Dan 3, 26-45	Dan 3, 26-45 + troparion	Ex 15, 1-19 + troparion Dan 3, 26-45 + troparion

Dan 3, 52-82 ( <i>sic</i> )	Dan 3, 52-88 + troparion	Dan 3, 52-88 + troparion
Anthem of the canticle		
Biddings	[k'aroz + malt'ank']	
NT canticle:		
Magnificat	Magnificat + troparion	deest
Benedictus	Benedictus ( <i>no</i> troparion!)	deest
Nunc dimittis	Nunc dimittis ( <i>no</i> troparion!)	deest
Anthem of the canticle	—	
Litany + collect	[k'aroz + malt'ank']	
<b>CATHEDRAL VIGIL (...)</b>		
Ps 113: 1-3	[Ps 112: 1-3]	
Ps 44: 29.24 ( <i>sic</i> )	[Ps 43: 26.24]	(3 Pss <i>deest</i> ?)
Ps 146: 10.1	[Ps 145: 10.1]	
Gospel	Gospel	Gospel
etc.	etc.	etc.

Auf S. 496-497 (Anm. 127) und nochmals auf S. 551 (Anm. 335) in meinem Aufsatz weise ich ausdrücklich darauf hin, daß das Verhältnis zwischen den 3 AT-Cantica [Ex 15, 1-19, Dan 3, 26-45 und Dan 3, 52-88] und den 3 Psalmen [112, 43, 145] einer gesonderten Untersuchung bedarf. An dieser Stelle möchte ich hinzufügen, daß die ursprünglich armenische Überlieferung wahrscheinlich nur die drei Cantica des Alten Testaments kannte. Dies gilt allem Anschein nach auch für den syrischen Traditionsstrang, was bereits Mateos in Ansätzen erkannt hatte und worauf er in einigen seiner Arbeiten hingewiesen hat. Ich meine, daß die Juxtaposition von 3 AT-Cantica (— die neutestamentlichen Cantica gehören einer späteren Schicht an —) und 3 Psalmen im armenischen Offizium auf äußeren Einfluß zurückzuführen ist, wobei die 3 Psalmen möglicherweise ein anderes (sabbaitisches?) Brauchtum darstellen und der einheimischen Kathedralvigil (bestehend aus: 3 AT-Cantica + Evangelium) hinzugefügt wurden. Dies ist lediglich eine Vermutung von mir, die in einer detaillierten Untersuchung geklärt werden muß (cf. Winkler, Anm. 127 + 335).

Die Nomenklatur und die Struktur des armenischen Offiziums würde meine Hypothese unterstützen. Die sonntägliche Kathedralvigil, auch Auferstehungsoffizium, und im Armenischen *iwlaberíc'n* ([Offizium] der Myrophoren) genannt, hat das tägliche Morgenoffizium strukturell und in der Namensgebung beeinflusst: das heutige tägliche Morgenoffizium trägt die Überschrift »Ordo des gemeinsamen Gebets der Morgenstunde, die für den Gottessohn gehalten wird, der den Myrophoren (*iwlaberíc'n*) erschien« (cf. *Žamagirk'* [Jerusalem 1955], S. 217), und *strukturell beginnt es mit den alttestamentlichen Cantica* (cf. *Žamagirk'*, S. 218ff). Das heißt, die Cantica werden als Teil des »Myrophorenoffiziums« (= Auferstehungsoffizium = ursprünglicher Beginn der sonntäglichen Kathedralvigil) gekennzeichnet.

Die Duplikation dieser Kathedralvigil läßt sich aus der Überschrift zu den 3 Psalmen (112, 43, 145) ablesen, die als »Gesang der Myrophoren des Evangeliums« (*erg iwlaberíc' awetaranin*) eingeführt werden (cf. *Žamagirk'*, S. 244). Das heißt, die 3 Psalmen gehören der Kathedralvigil an (= zweite, durch äußeren, womöglich sabbaitischen, Einfluß eingeführte Kathedralvigil?), wie auch die Cantica als Elemente des Auferstehungsoffiziums ausgewiesen werden (= ursprüngliche Kathedralvigil der Armenier?).

Hier ergibt sich offensichtlich eine unerwartete strukturelle Parallele mit dem armenischen Abendoffizium (*erekoyean žam*): Die Vesper scheint ebenso aus der Überlagerung von zwei Kathedralvespern zu bestehen, wie ich nachzuweisen suchte (cf. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974), S. 78-80). Sollten sich meine Vermutungen als richtig erweisen, dann wäre es uns möglich, die spätere (sabbaitische?) Schicht von der ursprünglich armenischen Überlieferung (die so manche Übereinstimmung mit dem ostsyrischen Traditionsstrang zeigt) abzuheben.

Die vom Autor *nach* den Cantica angeführten »Anthems« (cf. *supra*, *Schema*) sind natürlich die Troparia, die *mit* den einzelnen Cantica gesungen werden (cf. *Schema*). Hier sind jedoch die Cantica des Alten Testaments von denen des Neuen Testaments zu unterscheiden: alle alttestamentlichen Cantica haben ein Troparion, von den neutestamentlichen Cantica besitzt nur das *Magnificat* ein Troparion, wie ich in meiner Arbeit ausführlich dargelegt habe (— bei meinem Schema auf S. 550 wurde jedoch, nachdem die korrigierten Druckfahnen zurückgesandt worden waren, beim endgültigen Druck die Korrektur übersehen, und so sind auch an die Cantica des Zacharias + Simeon, d.h. das *Benedictus* und *Nunc dimittis*, irrtümlich je ein Troparion angehängt worden. Beide Cantica haben keine Troparia! Auch auf S. 502 ist ein Druckfehler zu korrigieren: beim sabbaitischen Offizium auf der letzten Spalte ist aus Versehen *Ps 50* zwischen dem Evangelium und den 9 Cantica fallengelassen worden).

Die Frage des Wandels in der Struktur der sonntäglichen Cathedralvigil im armenischen und ostsyrischen Ritus, d.h. die beginnende Auflösung dieser sonntäglichen Vigil, ist von eminenter Bedeutung. Im ostsyrischen Ritus wurden alle 3 Cantica in das Nachtoffizium (*lelya*) integriert und die Verlesung des Evangeliums wurde fallengelassen, während die Armenier nur die erste Ode (Ex 15, 1-19) dem Nachtoffizium (*gišerayin žam*) angegliedert haben, was von mir ausführlichst beschrieben wurde. Diese Tatsache führt zu einem umgreifenderen Fragenkomplex zurück, nämlich die geschichtliche Entwicklung des Offiziums der zweiten Nachthälfte einschließlich des Morgens, die, was die Beziehung zwischen Nachtoffizium und Vigil anbetrifft, noch umstritten ist. Es ist dem Autor zu verdanken, daß nun eine Streitfrage, die um die Stellung der Laudespsalmen 148-150 kreiste, wie ich meine, definitiv gelöst wurde: die Psalmen 148-150 bildeten einstmals nicht den Abschluß der in den Mönchsgemeinschaften sich vollziehenden Rezitation des gesamten Psalters während der Nacht, sondern sie gehörten ursprünglich dem katedralen Morgenoffizium an, das das monastische nächtliche Offizium beeinflußt hat. Die klare und generell festzustellende große Übersichtlichkeit wird diesen zusammenfassenden Überblick über das östliche Stundengebet zu Recht zu einer wichtigen Einführung in das Offizium der Ostkirchen machen, die ihre Aufgabe, einen ersten Einblick zu bieten, bestens erfüllt.

Gabriele Winkler

Gertrude Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, with an introduction and notes by Marlia Mundell Mango. Pindar Press: London, 1982. P. 183. Plates 259. Map.

»Nowhere in the world does there exist a group of early Christian shrines more remarkable than that which lies about Midyat« (p. 1). Gertrude Bell first introduced art-historians to Tur 'Abdin; her style and her enthusiasm make her descriptions of the monuments readable. Her two visits to the region, in 1909 and 1911, provided her with the material for the two articles which are edited and commentated in the book under review. The title of the book is that of the first article, which appeared on pp. 225-62 of *Amida* by M. van Berchem and J. Strzygowski (Heidelberg, 1910); but the words »and Neighbouring Districts«, appended to the second article in *Zeitschrift für die Geschichte der Architektur*, Beiheft 9 (Heidelberg, 1913), apply equally to the book, which includes much North-Mesopotamian architecture outside Tur 'Abdin. (There is no justification for the extension of the term Tur 'Abdin to cover the whole of the limestone massif between the upper basin of the Tigris and that of the Khabur, as in M.'s map.)

M. has written a brief historical introduction; has annotated the articles; has drawn up an alphabetical catalogue of sites, in which the literature on each monument and any material changes since 1911 are recorded and in which the buildings are placed in their individual

historical context. The monuments are situated according to Byzantine and Persian ecclesiastical administration and listed, as far as possible, in chronological order (this list includes all datable monuments known to M. in Northern Mesopotamia from A.D. 200-1500). The glossary leaves much to be desired and the select bibliography should include E. Heinrich, »Zur baugeschichtlichen Einordnung der frühen Kirchen im Tūr 'Abdīn«, *Kunst des Orients* 1 (1950), pp. 5-19. Finally, all relevant photographs from B.'s archive at Newcastle-upon-Tyne are printed, 128 of them for the first time, in an arrangement designed for ease of reference. It is clear that the work is as much M.'s as B.'s and that the title-page is almost too modest. Whatever criticisms may be made of the book, it is indispensable and makes reference to the original articles by B. redundant.

If B.'s journeys define the limits of the survey and if her aesthetic approach has formed the tenor of it, her preoccupations are not always the same as those of M., who is less interested in the speculative ancestry of groundplans than in the historical conditions under which the monuments came into being. One of the temptations of art history is to attach too much importance to similarities in style or groundplan and to invest too little effort in the written sources and the inscriptions which help to date buildings. Both B. and M. are uncritical in their use of sources.

B. dismisses the church of the Virgin at Qartmin Abbey as a late building; neither she nor M. take account of the *Life of Samuel*, which dates it to 409. Stylistic parallels can be adduced to date the church of St. Jacob at Ṣalaḥ at any time between the sixth and the ninth century (p. 148); only an inscription to be published by the reviewer reveals that the true date is 752-55. According to M., differences in style between the church of St. Addai at Heshterek and the adjoining open-air oratory mean that only one of the two should be dated to 771/2 (pp. 118-19, pl. 151); but the inscription which bore this date was engraved on the apse of the oratory (Pognon shows that this was its original position) and since it refers only to the church, we must infer that the two were contemporary. B.'s unsubstantiated report of an inscription dating the church of Kfarbe to 1465 (p. 53: B. knew no Syriac) is accepted by M., although she knows that an inscription engraved across several blocks in the jamb of one of the doors contains the date 778/9; nor do stylistic or architectural parallels help her to decide which date is more plausible (p. 119).

Just how wrong stylistic judgements can be is shown by M. herself, who points out that an inscription of 776/7 gives a *terminus ad quem* for the great octagonal domed structure at Qartmin Abbey, whereas B., on »architectural evidence«, dates it to the 13th century (pp. 10, 87, 139).

M. proposes that someone »should sift out the legendary from the more reliable« in the local written records (p. vi). She herself accepts that St. Gabriel was given power by the caliph 'Umar »from Tūr 'Abdīn as far as Babel«, an embroidered version of a part of the *Life of Gabriel* which is, in any case, suspect. The prologue of that *Life* records a benefaction of the emperor Anastasius to Qartmin in 512, which M. accepts (p. 138); but the same record, where it names the architects of the Anastasian church, is a »legendary account« (p. vi). The villages with which Anastasius is supposed to have endowed Qartmin (pp. 117, 137) first appear in a paraphrase of the *Life* dated 1710.

M. suffers undeservedly for her reliance on the hopelessly inaccurate epigraphical work of J. Jarry. The buildings dated 691 and 751 in her list (pp. 161-64) should be moved to 788/9 and 1084/5 respectively; and in the latter inscription there is no mention of a *beth qadishe*. These and some ten other building-dates unknown to M. have been established by the reviewer from inscriptions, in *Monk and Mason on the Tigris Frontier* (C.U.P.: forthcoming) and in vol. 71 of this journal.

M. follows Dillemann in identifying Qartmin Abbey with Banasyameon and in placing Haytam

Castle or Qal'at Hatem Ṭay (not »Hatem«) in an island of Byzantine territory surrounded by Persian land. It is possible to draw a more plausible frontier along the crest of the southern escarpment of Ṭur 'Abdin which includes Haytam, without doing violence to the testimony of Procopius. As for Banasymeon, it was a fortress, not a monastery; and Qartmin has no fortress-like ruins, the tower so interpreted by M. (p. 137) being a hermitage (I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les Reclus syriens. Studium Biblicum Franciscanum*, coll. min. 23 (Milan, 1980), pp. 300-301). Moreover, a place recorded in 570 as a Chalcedonian bishopric is unlikely to have been the centre of anti-Chalcedonian resistance in the area in 567 (*Chronicon ad annum 1234. C.S.C.O.* 81, Scr. Syr. 36, II, p. 247); nor would there have been a need for two Chalcedonian bishops in Ṭur 'Abdin.

The Syriac account of the reconstruction of the church of St. Dodho in Beth Svirina describes the timber framework over which the vault was constructed, not a timber roof, and the pillars which were lacking were temporary joists under the centre of the scaffolding, which, in their absence, collapsed under the weight of the masonry vault (pp. 100-01). The two sculpted capitals of the monastery of St. Abraham of Kashkar (p. 140, pl. 220) are now displayed on the stairway to the upper terraces of Qartmin Abbey. M. should make it clear that B. consistently refers to the outdoor oratories of Ṭur 'Abdin as *exedras*, and does not use the Syriac term *beth ṣlutho* (plural: *benyone d-beth ṣlawotho*, according to the *Life of Samuel*), which is found throughout the introduction and the catalogue (»*beth ṣlothā*«; p. 105: »*beth ṣlothe*«!).

Transcription is slack throughout the book. Sometimes the reader is uncertain whether he is dealing with a Syriac or an Arabic word. It is confusing to use the Arabic for the Virgin and the Syriac and Greek for the Mother of God on two consecutive pages without making it clear that the dedication is one and the same: to St. Mary. Nor is it evident that there might not be in one village two churches dedicated to St. Mary (pp. 114-116).

One of the churches of St. Mary in Ḥaḥ has a central plan with a conched dome flanked by apses. Strangely, M. describes this as a »variation of the barrel-vaulted type« of broad, »monastic« church (p. ix).

The researches of M. Mundell Mango, and of G. Wiessner, *Christliche Kultbauten im Ṭur 'Abdin*, 2 vols. *Göttinger Orientforschungen* II,4 (Wiesbaden, 1980, 1983), complement each other without overlap, at least as far as the book under review is concerned. What is needed now is more interpretation of the monuments in terms of liturgy and a greater willingness to investigate aesthetically unrewarding archaeological remains in the quest for traces of the extra-liturgical life of the Syrian Christians of Ṭur 'Abdin, whether monks or laymen. Further, it is high time that justice was done to the written sources. The reviewer knows the difficulties of field-work in the area and he therefore treasures the untiring observations of B. and of M., so conveniently collected in this book.

One site on which M. excels is Mayerqat (Martyropolis, Mayyafāriqīn); what she says about the porphyry reliquaries in a museum in Diyarbakir is fascinating. B.'s photographs are the only record of many of the splendid buildings of Mayerqat, which have since disappeared. This is another reason why the book is indispensable. There has been a great deal of destruction, decay and »restoration« since 1911.

A sting in the tail for the publisher: although it took nearly three years to produce (the Preface is dated 1979), the book is by no means free of printer's errors and the accents are inked in clumsily. Such a high price should be matched by high quality.

Andrew Palmer

Helga Anschutz, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg 1984 (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 34), 238 S., 20 S. Abbildungen, 8 Karten.

Die Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, die Lage der syrischen Christen des Tur 'Abdin für den Zeitraum von 1965 bis 1982 darzustellen. Sie ist dazu wie kein anderer berufen, hat sie doch dieses vor allem für die westsyrische Kirche so wichtige Siedlungsgebiet nicht weniger als neunzehnmal bereist (S. 95) und darüber hinaus zahllose Gespräche mit von dort ausgewanderten syrisch-orthodoxen Christen geführt.

Nach zwei einleitenden informativen Kapiteln über »Quellen und Literatur; Arbeitsmethode« und über den T.A. im allgemeinen (Bezeichnungen; Landschaft; mündliche und schriftliche Überlieferung; Wandel der Bevölkerungsstruktur sowie der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse; der T.A. in der Darstellung Außenstehender) kommt sie in einem dritten Abschnitt (S. 30-59) ausführlich auf die syrischen Christen dort zu sprechen. Während die nicht wenigen Berichte von Reisenden, die in den letzten anderthalb Jahrhunderten den T.A. besucht haben, meist nur sehr beiläufige Eindrücke wiedergeben und manchmal unter religiösen Vorurteilen und abendländischer Überheblichkeit leiden, kann die Verf. mit ihrer genauen Kenntnis von Land und Leuten nicht nur zahlreiche äußere Fakten liefern, sondern auch aufschlußreiche Einblicke in die Mentalität der Bevölkerung vermitteln.

Als »Kern der Arbeit« bezeichnet sie selbst das vierte Kapitel (S. 60-158), eine Dokumentation, die zum einen den Zustand der Ortschaften innerhalb des genannten Zeitraumes festhalten und zum anderen durch die Heranziehung geschichtlicher Ereignisse den Entwicklungsprozeß verdeutlichen soll. Die Bedeutung des Buches beruht mehr auf dem ersteren Gesichtspunkt. Die Verf. bietet eine ins Einzelne gehende Momentaufnahme, wie sie wohl niemand sonst hätte liefern können. Die historischen Rückblicke sind dagegen, wie sie selbst einräumt, lückenhaft. Das kann ihr aber nicht zum Vorwurf gemacht werden. Trotz der verdienstvollen Arbeiten von Isaac 'Armalet<sup>1</sup> und Patriarch Afrem Barsaum<sup>2</sup> sind unsere Kenntnisse über die Geschichte des T.A. noch ganz ungenügend. Die Quellenlage ist allerdings auch nicht günstig.

Die Arbeit der Verf. ist um so wichtiger, als dieses Gebiet, in das bereits früh das Christentum Einzug gehalten hat und in dem noch immer viele steinerne Zeugen einer großen Vergangenheit stehen<sup>3</sup>, seine christliche Prägung schon weitgehend verloren hat und vielleicht bald ganz von Christen verlassen sein wird. Der von der Verf. beschriebene Rückzug und Schwund der christlichen Bevölkerung ist deprimierend. Wie sich einer Statistik der syrisch-orthodoxen Kirche, von der ich bei einem Besuch im T.A. 1984 Kenntnis erhielt, entnehmen läßt, ist gegenüber den letzten Zahlen der Verf. (1982) bereits ein weiterer spürbarer Rückgang zu verzeichnen, und die Auswanderung geht weiter. Dadurch wird die Lage derjenigen, die in ihrer Heimat bleiben wollen, natürlich immer schwieriger. In die verlassenen Häuser oder ganzen Dörfer rücken unweigerlich und vermutlich unwiderruflich muslimische Kurden nach. Kein

1 *Siyāḥa fī Ṭūr 'Abdīn* (Une excursion au Tour 'Abdin), in: *al-Machriq*, 16. Jahrgang, Beirut 1913, S. 561ff., 661ff., 739ff., 835ff. Wohl identisch mit Nr. 16 des Literaturverzeichnisses der Verf.

2 *Maḳṭbanūtā d-'al aṭrā d-Ṭūr 'Abdīn*, Libanon 1964 (Nachdruck: Holland 1985; mit Anhang: T.A. 1950-1985). Zusammenfassende und ergänzende Bearbeitung der Angaben über die Hierarchie: J. M. Fiey, *Diocèses et évêques syriaques du Ṭūr 'Abdīn après le XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Parole de l'Orient*, vol. X, Kaslik 1981/2, 257-84.

3 Vgl. zuletzt G. Wießner, *Christliche Kultbauten im Ṭūr 'Abdin*, bisher zwei Teile, jeweils mit Tafelband, Wiesbaden 1982/83 (Göttinger Orientforschungen, II 4).

Zweifel, daß die dortigen Christen sich in einer nicht einfachen Situation befinden, aber die Verhältnisse sind seit einigen Jahren auch nicht so, daß alle Hals über Kopf vor den Kurden fliehen müßten, jedenfalls nicht dort, wo noch einigermaßen geschlossene christliche Dörfer bestehen. Während meines Aufenthalts habe ich erlebt, wie der jetzige Bischof des T.A. in die Dörfer gefahren ist und versucht hat, die Einwohner zum Bleiben zu bewegen. Er hätte es wohl kaum getan, wenn ein Leben dort wirklich unmöglich wäre. Die letztlich doch großzügige Aufnahme der syrischen Christen in west- und nordeuropäischen Ländern, auf die man sich bei uns einiges zugute hält, hat leider eine wohl nicht genügend bedachte Kehrseite: sie führt zu einem ständigen Aderlaß im T.A. und engt den Lebensraum derer, die eigentlich ihr Land nicht verlassen wollen, immer weiter ein. Ich glaube, daß viele lieber in der Heimat blieben, aber — so kann man hören — »wenn alle gehen?«. Natürlich will keiner der letzte sein. Richtiger wäre der Versuch, die Lebensbedingungen der Christen im T.A. zu verbessern.

Die Verf. gliedert ihre Dokumentation wie folgt: a) Hauptort Midyat, b) von Christen bewohnte Orte, c) Orte mit christlich-muslimisch gemischter Bevölkerung, d) früher rein christliche, heute von Muslimen bewohnte Orte mit einigen christlichen Familien, e) bis zum Ersten Weltkrieg teilweise von Christen bewohnte Orte, f) bis um 1600 sowie bis zum Ersten Weltkrieg von Christen bewohnte Orte, h) Klöster, i) bedeutende Ruinen, j) Randgebiete des T.A. Diese Einteilung lag offenbar einer ersten Fassung des Buches zugrunde. Sie erweist sich als unzweckmäßig, weil die Abwanderung der Bevölkerung seither zu Veränderungen geführt hat. Die Verf. geht in der gedruckten Buchfassung zwar auf die Lage von 1982 ein, hat aber die Zuteilung der Orte zu den genannten Gruppen unverändert gelassen, so daß die Gliederung teilweise nicht mehr stimmt. Bei einer Einteilung allein nach geographischen Gesichtspunkten hätte sie diesen Schönheitsfehler vermeiden können.

Bei unseren lückenhaften geschichtlichen Kenntnissen ist wohl sowieso schwer zu entscheiden, welche Ortschaften früher christlich waren und bis wann. Da der T.A. ganz christlich besiedelt gewesen sein dürfte, ist mir die Auswahl der unter f) angeführten Orte nicht klar. Fraglich ist auch, wann die Dörfer des Mhallamī-Gebiets — angeblich wegen der Unnachgiebigkeit ihres Patriarchen in einer Fastenfrage — zum Islam übergetreten sind. Die Verf. berichtet, dies sei anfangs des 17. Jhdts. geschehen (S. 17, 122). Ephraem Rahmani behauptet dagegen, daß sich der Übertritt zur Zeit des Patriarchen Ismael »des Unwissenden« (al-ġāhil) von Mardin, gestorben 1366, zugetragen habe, und erwähnt folgende Dörfer: Alsour (heute: Savur), Tēfeh (Teffi), Ain Kaif (Ayinkef), Nounab (Nünip) und — zu Recht? — Anhel<sup>4</sup>. Sachau bekam die Geschichte bei seinem Besuch 1880 auch zu hören: die ganze Bevölkerung sei noch vor etwa 50 (!) Jahren christlich gewesen<sup>5</sup>; ein schönes Beispiel für den unbefangenen Umgang der Orientalen mit der Zeit, sofern Sachau die Erzählung richtig wiedergibt und nicht 500 Jahre gemeint waren (was zu den Angaben Rahmanis passen würde). Der Frage wäre noch näher nachzugehen<sup>6</sup>.

Zu manchen Angaben der Verf. ließen sich Anmerkungen machen. Nicht nur die nicht ganz befriedigende Einarbeitung der Entwicklung der letzten Jahre, sondern auch einige Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten zeigen, daß sie nicht die Zeit hatte, ihre Darstellung bis ins letzte auszufeilen. Diese Mängel mindern den Wert des Buches aber nicht wesentlich. Die folgenden Bemerkungen bzw. Exkurse sind als geschichtliche Ergänzungen zu verstehen.

4 Nebk et monastère de Mar Moussa L'Éthiopien, in: Documents d'Orient, 2. Jahrgang, Beirut 1927, 77-82 (französisches Resumé), 317-332 (arabisch) (hier: S. 78 des Resumés). Gleiches soll zu Beginn des 19. Jhdts. im Ġabal Qalamūn geschehen sein. Quellen gibt er nicht an. Schon H. Pognon, Inscriptions sémitiques, Paris 1907, 63 n. 1 nennt den Patriarchen Ismael; ferner Armalet aaO 572.

5 Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883, 421.

6 Vgl. auch Fiey aaO 261 Fußn. 23.

Zu S. 85 (Nr. 18): Nach dem Kolophon der Hs. Paris Syr. 68 hat es in Kafro 1457 sogar einen Bischof gegeben. Der Kopist vermerkt, daß der Ort in der Nähe von Hasankef liegt, so daß nicht Kafro taḥtātō (vgl. Anschütz S. 90 Nr. 21) gemeint sein kann.

Zu S. 86, 2. Absatz: Nicht der Diakon ʿAbd an-Nūr stammte aus dem Dorf Qālūq, sondern — wie Graf an der von der Verf. zitierten Stelle richtig schreibt — der Bischof Moses. Bei dem Erstgenannten dürfte es sich um den Diakon ʿAbd an-Nūr, Sohn des Diakons Stephan, handeln, aus Qastrā d-Mār Eliyā bei Mardin, einem mehrfach genannten Ort, den ich nicht genauer lokalisieren kann (vgl. u.a. die Hss. Paris Syr. 261 und Vat. Syr. 132). Der päpstliche Legat Leonardo Abel trifft ʿAbd an-Nūr, inzwischen Priester, 1583 im Orient in der Umgebung des syrisch-orthodoxen Patriarchen und bezeichnet ihn als ehemaligen Professor am Kolleg der Orientalen in Rom<sup>7</sup>.

Der Bischof Moses aus Qālūq, der 1581 bis 1585 in Rom Unterricht im Syrischen und Arabischen gab, ist niemand anders als der bekannte »Moses von Mardin«, welcher bereits 1549 im Auftrag des syrisch-orthodoxen Patriarchen nach Rom gekommen war, Andreas Masius Syrisch gelehrt und Johann Albrecht Widmanstetter eine Handschrift für die 1555 in Wien erschienene Ausgabe des syrischen Neuen Testaments verschafft hatte<sup>8</sup>. »Moses von Mardin« bezeichnet sich in Kolophonen von Hss. u.a. als »Moses, Sohn des Priesters Isaak, aus der Provinz (*a'māl*) Šaur<sup>9</sup> im Lande (*bilād*) Mardin«<sup>10</sup> oder genauer als »Moses aus dem Gebiet (*atrō*) der Stadt Mardin, aus der Provinz (*uḥdōnō*) Šaurō, aus dem Dorf Qālūq, Sohn des Priesters Isaak«<sup>11</sup>. Während er diese Hss. in den Jahren 1549 bis 1556 in Rom und Wien schrieb, befand er sich beim Kopieren der Hs. Cambridge Dd 10.10 im Jahre 1561 wieder im Orient, im Kloster des Mar Abai in Qillit, also ganz in der Nähe seines Geburtsortes Qālūq. Auch die Hs. Berlin Petermann 26<sup>12</sup>, 1. Teil, aus dem Jahr 1565 hat er offensichtlich im Orient geschrieben. Wenn man einer Randbemerkung (»Moses aš-Šaurī, Sohn des Priesters Isaak, aus dem Dorf Qālūq«) glauben will, kaufte er im Jahre 1577 die Hs. Vat. arab. 114, u.z. jetzt als Metropolit mit dem Beinamen Athanasius<sup>13</sup>. Mindestens seit 1580 hielt er sich wieder in Rom auf. Wahrscheinlich war er bereits 1578 mit dem westsyrischen Patriarchen Ignatius Ni'matallāh dorthin zurückgekommen. In den Hss., die er in Rom ab 1580 kopiert oder mit Vermerken versehen hat<sup>14</sup>, nennt er sich ebenfalls Metropolit: Vat. arab. 902 (»Metropolit Moses aus dem Land [*bilād*] von Amid und Mardin, aus der Provinz [*a'māl*] Šaur«); Vat. arab. 945 (»aus der Provinz Amid und Mardin, aus dem Land Šaur, aus dem Dorf Qālūq«) u.a. Nach einer weiteren von Levi della Vida (aaO 205) genannten Quelle mußte er zum Metropoliten

7 S. A. d'Avril, Relation de l'Évêque de Sidon, ROC 3, 1898, 210.

8 Zuletzt W. Strothmann, Die Anfänge der syrischen Studien in Europa, Wiesbaden 1971, 11ff.; A. van Roey, Les études syriaques d'Andreas Masius, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 9, 1978, 141-58 (hier: 144-6, 156).

9 Heute: Saur, vgl. Anschütz 114f.

10 Hs. Brit. Libr. Harl. 5512; in einer Notiz auf fol. 179a gibt er sich als Priester und Mönch zu erkennen, vgl. Wright, Catal. I 215f.

11 Hs. München Syr. 1; Hs. Hamburg orient. 278 (Brockelmann, Katal. S. 175ff., Nr. 317). Bei letzterer handelt es sich um die von J. Abfalq, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, Nr. 31, S. 68, vermißte Vorlage der Hs. Rostock or. 192, II. Teil; wie in der 1645 angefertigten Rostocker Hs. angegeben, befand sie sich damals in St. Gallen; später gelangte sie in den Besitz des Frankfurter Sammlers Z.C. von Uffenbach (1683-1734) und aus dessen Nachlaß 1749 nach Hamburg (Brockelmann S. x).

12 E. Sachau, Katalog Nr. 186.

13 G. Levi della Vida, Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vatican, Città del Vaticano 1939 (Studi e Testi 92), 206f.

14 Ausführlich beschrieben ebda. 207-15.

von Midyat geweiht worden sein. Einen sonstigen Nachweis dafür kenne ich nicht<sup>15</sup>. Er kann nicht — wie Fiey erwägt — mit dem Bischof Moses von Şaur des Jahres 1553 personengleich sein, weil er sich zu dieser Zeit noch als Priester in Europa aufhielt<sup>16</sup>. In Rom ist er letztmals für März 1592 bezeugt<sup>17</sup>. Über sein weiteres Schicksal ist mir nichts bekannt.

Da sowohl »Moses von Mardin« wie der Metropolit Moses Söhne eines Priesters Isaak waren, beide aus Qālūq stammen, als Kopisten tätig waren, enge Beziehungen zu Rom unterhielten und keine zeitlichen Schwierigkeiten — auch in Bezug auf das Lebensalter — bestehen, ist die Trennung in zwei Personen (vgl. das Register bei Levi della Vida aaO [Mosè di Mardin bzw. Mosè di Şör, vesc.] oder Graf II 55 bzw. II 266 und IV 15) nicht berechtigt. Levi della Vida, der sich ausführlich mit beiden befaßt hat, scheint gar nicht in Betracht gezogen zu haben, daß sie identisch sein könnten: Die handschriftliche Druckvorlage Chabots für die Chronik Michaels des Großen geht über ein Zwischenglied auf eine Hs. zurück, die ein Bischof (*hasyō*) Moses aus Şaurō zu einem nicht angegebenen Zeitpunkt aus dem Autograph Michaels kopiert hat; dieser Moses gibt noch an, daß er in Rom gewesen sei. Chabot setzt ihn zu Recht mit Moses von Mardin gleich, allerdings ohne auf unsere Fragestellung näher einzugehen<sup>18</sup>. Dies lehnt Levi della Vida (aaO 213, Fußn. 1) ab. Er meint, es handle sich vielmehr um den Metropolit der römischen Handschriften der achtziger Jahre; wegen der Erwähnung des Romaufenthalts müsse die Hs. zwischen 1592 (letzter Nachweis für Moses' Anwesenheit in Rom) und 1598 (in diesem Jahr hat der Mönch Michael die Tochterhandschrift, auf der die Druckvorlage Chabots beruht, im Orient geschrieben) kopiert worden sein. Wenn man annimmt, daß sie von Moses von Mardin stammt, der vor seiner zweiten Romreise bereits Bischof war, kann sie aber auch schon vor 1578/80 im Orient entstanden sein. Moses muß nach 1592 also gar nicht mehr in seine Heimat zurückgekehrt sein; vielleicht ist er in Rom gestorben<sup>19</sup>. Offenbar hatte auch schon Afrem Barsaum bemerkt, daß Moses von Mardin und der Metropolit Moses dieselbe Person sind. In seiner Literaturgeschichte bringt er nämlich Widmanstetter mit dem Metropoliten (!) Moses aṣ-Şaurī zusammen und gibt für den »Muṭrān Mūsā ibn al-qass Iṣḥāq al-Qālūqī aṣ-Şaurī« die Jahre 1542 bis 1587 an<sup>20</sup>.

Moses dürfte noch einen Bruder namens Barṣaum gehabt haben, dessen Enkel (Priester Ibrahim, Sohn des Priesters Mas'ūd, Sohn des Priesters Barṣaum, Sohn des Priesters Isaak, aus dem Gebiet Şaur, aus dem Dorf Qālūq) 1606, 1612 sowie 1636 in drei Handschriften Leservermerke hinterließ<sup>21</sup> und 1613 bzw. 1626 die Hss. Damaskus Orth. 4/18 und Berlin Sachau 134 (Katalog: Nr. 183) schrieb.

15 In den Listen von Fiey aaO 274ff. (Midyat) und 282ff. (Şaur) kommt er nicht vor.

16 Ebda. 283, Fußn. 177. Nach dem bei Armalet aaO 578 übersetzten Kolophon ist als Sitz das Kloster Mar Abai, nicht Şaur angegeben.

17 Levi della Vida aaO 213, Fußn. 1.

18 J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 1, Paris 1899, S. XXXIX.

19 Auch sein Patriarch Ni'matallāh soll 1590 in Rom gestorben sein (P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica*. Siri, II, Les Personnes, Vatikanstadt 1953, 508).

20 Al-Lu'lu' al-manṭūr, S. 473 und 494 (Nr. 223) des Nachdrucks Bagdad 1976.

21 Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle, Syr. 1 (s. Abfalq, *Syrische Handschriften*, Nr. 51, S. 115; R. Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, t. III, Paris 1901, S. xxxv); Hs. des Klosters Mar Behnam (s. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. II, Beirut 1965, 441 n. 3); Hs. Vat. Borg. Syr. 168 (olim: H III 4, s. Duval aaO S. xxxvii; aus dem Vermerk ergibt sich, daß Ibrahim nach dieser Hs. und zwei weiteren eine Kopie des Lexikons des Bar Bahlul angefertigt hat). Die Vermutung, es handle sich bei Ibrahim um einen Verwandten des Metropoliten Moses, äußerte bereits G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede, Città del Vaticano* 1948 (Studi e Testi 143), 177 (zu S. 207).

Zu S. 92 (Nr. 23): Keferbi wird 1585 in der Karšūnī-Hs. Ming. Syr. 400 unter dem Namen »Kaḫrābīya« als Herkunftsort des Schreibers Addai genannt.

Zu S. 102 (Nr. 35), 113 (Nr. 43) und 153 (Nr. 96): Es sieht so aus, als ob die im Südosten, in Āzeḳ (Idil) und früher in Isfis (Hespest) wohnenden Christen jedenfalls zeitweise kirchlich nicht zum T.A. gehörten, sondern mit der Stadt Gāzartā am Tigris (Ġazira, Cisre) zum Bezirk des Maphrians in Mosul oder zum Bistum Gāzartā. Sie unterscheiden sich ja schon in der Sprache, weil sie sich eines arabischen Dialekts bedienen<sup>22</sup>. Āzeḳ (ʿzk) und Isfis (ʿsps) erscheinen auch in einer Weiheliste, die in der Hs. Jerusalem Markuskloster 109 enthalten ist<sup>23</sup>. Es handelt sich um ein Pontificale, das offenbar zumindest zwischen 1471/2 und 1555 im Besitz der Maphriane war und in das ihre Priester- und Diakonatsweihen eingetragen wurden. In dem genannten Zeitraum begegnen uns nur die Orte Mosul, Gāzartā, Āzeḳ und Isfis sowie »der Altar des Klosters der Mutter Sarah« und »der Altar des Bar Naggārē«, womit wohl das von Fiey<sup>24</sup> behandelte Kloster in Bartelli gemeint ist, in dem sich die Reliquien des Johannes bar Naggārē und seiner Schwester Sarah befanden, kaum eines der beiden Klöster der hl. Sarah oder das bekannte Kloster des hl. Behnam und der hl. Sarah<sup>25</sup>. Für die Kirche des hl. Behnam in Gāzartā wurden in der Zeit zwischen 1475/6 und 1555 vier Priester und neun Diakone geweiht, für die Muttergotteskirche in Āzeḳ von 1513/4 bis 1517/8 ein Priester und drei Diakone. In Isfis bestanden die Kirchen des hl. Georg (1471/2 wird dafür ein Priester geweiht) sowie des hl. David oder »der Muttergottes und des hl. David«<sup>26</sup> (von 1513/4 bis 1521 ein Priester und drei Diakone). Der Name Āzeḳ ist also älter als die von der Verf. erwähnte Wiederbesiedelung des Ortes am Anfang des 19. Jhdts.

Ein weiteres Pontificale (Šarfeh, Fonds patriarcal 72), dessen Weiheliste allerdings nicht auf das Gebiet des Maphrians beschränkt ist, verzeichnet vier Diakonatsweihen für die Kirche des hl. Behnam in Gāzartā (1796 und 1797) sowie 1772 die Weihe eines Priesters für die Kirche des hl. Dōdō<sup>27</sup> in Isfis (durch den Metropolitan Dioskoros von Gāzartā) und 1796 eine Diakonatsweihe für dieselbe Kirche, ferner 1778 die Weihe eines Diakons für die Georgskirche in Isfis<sup>28</sup>. Hier erscheint der Name Āzeḳ nicht, vielleicht weil der Ort erst später neu besiedelt wurde.

Der Schreiber der Hs. Brit. Libr. Add. 21, 211 (Wright, Catal. Nr. MI), die 1831 in Āzeḳ entstanden ist, nennt im Kolophon neben dem Patriarchen Ignatius Georg mit dem Metropolitan Dioskoros Yešū von Gāzartā zwar ausdrücklich nur seinen Lehrer, aber wohl

22 Vgl. O. Jastrow, Die Mesopotamisch-arabischen Qəltu-Dialekte, Wiesbaden, Bd. 1, 1978, 15; Bd. 2, 1981, 161-3. Er gibt eine Geschichte über die 1964 erfolgte Evakuierung der letzten christlichen Familie aus dem bei Āzeḳ gelegenen Dorf Bābeqqa wieder (189-97); in einer Geschichte über die Belagerung von Āzeḳ (wohl 1895) wird das von der Verf. ebenfalls nicht berücksichtigte früher christliche Dorf Kūwah erwähnt (S. 177).

23 Dem syrisch-orthodoxen Metropolitan Dionysius Behnam Jajjawi in Jerusalem möchte ich auch an dieser Stelle dafür danken, daß er mir in großzügiger Weise die Handschriften des Markusklosters zugänglich gemacht hat.

24 Assyrie chrétienne, vol. II, Beirut 1965, 431-35.

25 Ebda. 613-5 und 565ff.

26 Wießner aaO II, Textband, 205, berichtet dagegen, daß einige (nichtchristliche) Bewohner des Dorfes die Muttergotteskirche als Kirche des hl. Georg bezeichnet hätten.

27 Nach dem Kolophon der Hs. Ming. Syr. 480 ließ der Maphrian Basileios Isaak (1687-1709; danach Patriarch) die Kirche des hl. Dōdō in Isfis bauen (s. Mingana, Catal. I Sp. 879 unten); er beendete in dieser Kirche die Abfassung einer Anaphora (Vat. Syr. 535; s. van Lantschoot, Inventaire S. 59).

28 J.N. Berkens, Catalogue des manuscrits du fond patriarcal de Rahmani conservés à Charfet, contenant des anaphores, in: POC 12, 1962, 242-42 (hier: 229).

gleichzeitig auch den zuständigen Bischof. 1842 wurde der verwitwete Priester Georg aus Āzeḳ, der Bruder des Metropoliten Yešū' von Gāzartā, zu dessen Unterstützung zum Bischof in Āzeḳ mit dem Beinamen Kyrillos geweiht; er starb 1847<sup>29</sup>. Hierzu paßt freilich schlecht die Angabe von G.P. Badger<sup>30</sup>, daß der dortige Bischof 'Abd an-Nūr vor sechs Jahren ermordet und seither kein Nachfolger ernannt wurde; Badgers Besuch in Āzeḳ fand am 2.12.1850 statt. Für 1853 bezeugt Heinrich Petermann einen Metropolitan Baršaum in Āzeḳ; möglich, daß es der Inhaber des Sitzes von Gāzartā war; denn für diese Stadt gibt sein Gewährsmann keinen Bischof an<sup>31</sup>. Vielleicht konnte er sich wegen der Kurden dort nicht aufhalten. Auch Socin trifft 1870 in Āzeḳ einen Metropolitan an<sup>32</sup>, und in der bei Jastrow<sup>33</sup> berichteten Geschichte über die Belagerung des Dorfes (wohl 1915) ist ebenfalls von einem Metropolitan die Rede. Ein Teil der Bewohner von Isfis siedelte sich nach dem Ersten Weltkrieg in Amman und Bethlehem an<sup>34</sup>.

Zu S. 116 (Nr. 47): Nach der Weiheliste der Hs. Mardin 660 wurde für Ma'serte 1885 ein Diakon und 1887 ein Priester geweiht, und zwar für eine Muttergotteskirche; die Verf. gibt den hl. Georg als Patron an. Möglicherweise handelt es sich aber um verschiedene Kirchen. Wießner (aaO II 256-9) nennt für die von ihm beschriebene kleine Kirche am Ortsausgang keinen Namen.

Zu S. 137 (Nr. 81): Das Kloster Mar Augen kann nach Sebastian Brock<sup>35</sup> erst zwischen 1838 und 1842/3 von den Ostsyrern an die Westsyrer gekommen sein, also nicht schon 1505, wie die Verf. schreibt. Ihre Anm. 418 muß lauten: Mingana (Nr. 360) I, Spalte 372.

Zu S. 141 (Nr. 90): Der syrische Name für Kalitmara lautet: Ḥṣnō d-attō.

Zu S. 158 (Nr. 98): Nach dem Kolophon der Hs. der syr.-kath. Metropolie in Mosul, auf der die Ausgabe des »Testamentum Domini Nostri Jesu Christi« von I.E. Rahmani beruht (ebda. Einleitung S. IX f.), war das Kloster des Mar Behnam (in der Nähe von Dair az-Za'farān) auch unter der Bezeichnung »Einsiedelei des Petrus« (ḥbīstō d-Petros) bekannt. Abschriften der Mosuler Hs. sind die Hss. Borg. Syr. 118 (2. Teil) der vatikanischen Bibliothek und Ming. Syr. 12; im Katalog von Mingana I Sp. 46 [Anschütz versehentlich: 64] ist der Kolophon verkürzt wiedergegeben; Mingana gibt statt des Datums November 1963 Gr. = A.D. 1651 auch fälschlich 1936 Gr. = 1624 A.D. an. Vom selben Schreiber, vermutlich dem späteren Maphrian Basilius Behnam aus Bati (1653-5), stammt u.a. auch die Hs. Mosul Orth. 1/74 aus dem Jahre 1962 Gr. = 1651 A.D., welche die gleiche Ortsangabe enthält<sup>36</sup>. Der Schreiber Behnam gibt jeweils falsche Jahreszahlen für die christliche Ära an: 1654 und 1653.

Zu S. 158 (Nr. 99): Das Kloster Deir Netapha (syr. wohl: Nāṭpā; arab.: an-Nāṭif) war — wie sich aus vielen Kolophonen ergibt — der Muttergottes geweiht. Aus der Zeit zwischen 1452 und 1648 kenne ich auch drei Belege, wonach die Muttergottes und der hl. Theodor Patrone waren. Das Kloster wird verhältnismäßig oft erwähnt und war wohl regelmäßig bewohnt, zeitweise auch von einem Bischof. Noch 1909 restaurierte der damalige Mönch Johannes Dolabani dort die Hs. Dam. Orth. 12/17, und 1919 wurde ein Mönch für das Kloster geweiht (Weiheliste der Hs. Mardin Orth. 660).

29 Barsaum, Al-lu'lu' 467 (Nr. 288).

30 The Nestorians and their Rituals, vol. I, London 1852, 57.

31 Reisen im Orient, 2. Bd., Leipzig 1865, 45. Vielleicht ist es der Metropolitan Dioskoros Baršaum von Gāzartā der Hs. Ming. Syr. 158 (1873).

32 ZDMG 35, 1882, 45.

33 AaO (Fußn. 22) 180ff.

34 D. Khano, By Eastern Windows, Oxford 1985, 42, 54f.

35 Abr-Nahrain 19, Leiden 1980/1, 4 (= Syriac Perspectives on Late Antiquity, London 1984, Nr. XV).

36 Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq, vol. II, Bagdad 1981, 154.

In der Nähe von Dair az-Za'faran befand sich auch noch das Kloster des Mar Jakob, vgl. die Erwähnung in den Hss. Damaskus Orth. 5/6 (1569), Ming. Syr. 206 (1685), 483 (1768), Mosul Orth. 1/28 (1910), sowie Wießner (aaO I, Textband, 144-60).

Die Verf. behandelt anschließend noch kurz die Lage der syrischen Christen aus dem T.A. in Europa und erläutert die dem Buch beigegebenen 7 historischen Karten (eine weitere Karte stellt die Gegenwart dar). Es folgt ein umfassendes Literaturverzeichnis mit etwa 600 Titeln. Kein Lob ist leider dem Register zu zollen. Bei der Benutzung stellte sich heraus, daß viele Stichwörter fehlen; es sind z.B. auch nicht alle verschiedenen Namen der Ortschaften aufgenommen. Die Seitenangaben bei den Stichwörtern sind bei weitem nicht vollständig. Einen anschaulichen Abschluß des Buches bilden die ungefähr 30 Abbildungen, insbesondere von Kirchen, Klöstern und kirchlichen Persönlichkeiten des T.A.

Hubert Kaufhold

Robert H. Fischer (Hrsg.), A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East, Chicago, Illinois (The Lutheran School of Theology at Chicago) 1977, XXXI + 441 S. und 25 Tafeln mit Beschreibung.

Die 36 Beiträge dieser anlässlich der Emeritierung von Arthur Vööbus erschienenen Festschrift können an dieser Stelle nicht im einzelnen gewürdigt werden. Sie betreffen verschiedene Arbeitsschwerpunkte des Geehrten und sind in folgende vier Teile gegliedert: »Studies in Patristic Sources«, »Exegetical, Textual and Linguistic Studies«, »Studies in Patristic Life and Thought« und »Studies in Ecclesiastical and Cultural History«. Den Anfang bildet ein von Abrohom Nouro verfaßtes »Syriac Poem in Honor of Professor A. Vööbus«. Daneben finden sich ein Photo sowie ein tabellarischer Lebenslauf von Vööbus und eine nicht weniger als dreizehn eng bedruckte Seiten umfassende Tabula Gratulatoria, welche die große Wertschätzung zeigt, die ihm aus der ganzen Welt entgegengebracht wird.

Der stattliche Band enthält auch das Verzeichnis der erschienenen Schriften von Vööbus (seit 1935) sowie die in Vorbereitung befindlichen Arbeiten. Die wissenschaftliche Leistung und gewaltige Arbeitskraft des Gelehrten ist allen Lesern dieser Zeitschrift bekannt. Sie wird schon äußerlich dokumentiert durch die Vielzahl der aufgeführten Arbeiten (61 Bücher und 220 Aufsätze), auch wenn kritisch angemerkt werden muß, daß in den letzten Jahren Manches unnötigerweise mehrfach publiziert wurde. So sind etwa drei das Syrisch-römische Rechtsbuch betreffende Aufsätze aus den Jahren 1972 und 1973 (Nr. 139, 143 und 146 des Verzeichnisses) inhaltlich identisch und überschneiden sich darüber hinaus mit weiteren Veröffentlichungen des Verfassers. Auch die meist nur kurzen Berichte über Handschriftenfunde enthalten häufig Angaben, die Vööbus teilweise schon mehrfach an anderen Stellen mitgeteilt hat. Seine Freude und Genugtuung über die zahlreichen wichtigen Entdeckungen ist ohne jeden Zweifel berechtigt, die Ergebnisse wären für die Wissenschaft aber leichter zugänglich, wenn er sie gleich durch die angekündigten Kataloge der verschiedenen von ihm besuchten orientalischen Bibliotheken zur allgemeinen Kenntnis gebracht hätte.

Gewissermaßen in einem Anhang zu der Festschrift veröffentlicht Vööbus selbst Faksimiles und kurze Beschreibungen von Handschriften, die er bei seiner unermüdlichen und so überaus verdienstvollen Suche im Nahen Osten gefunden und photographiert hat. Es handelt sich um 23 Handschriften (die Tafeln 10 und 21 stammen von derselben Handschrift) aus dem 6. bis 19. Jahrhundert, davon sieben datierte. Ich kann nicht erkennen, nach welchen Gesichtspunkten er die Auswahl getroffen hat, hätte es aber für besser gehalten, vor allen datierte Handschriften vorzuführen, weil die Datierung von Handschriften nach paläographischen Gesichtspunkten

punkten doch mit ziemlichen Unsicherheiten behaftet ist und weiteres, über das »Album of Dated Syriac Manuscripts« von Hatch hinausgehendes gesichertes Material wünschenswert wäre. Den Schluß des Bandes bildet eine Aufnahme des Raumes mit der »Arthur Vööbus Collection of Films« in Chicago, also der Sammlung der Mikrofilme von über 2000 Handschriften, die Vööbus auf seinen zahlreichen Orientreisen photographiert hat. Es wäre im Interesse der Syrologie zu wünschen, wenn bald vollständige Kataloge vorlägen und dieser unschätzbare Reichtum in größerem Umfang als bisher auch anderen Wissenschaftlern zugänglich wäre.

Hubert Kaufhold

A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Abeba and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville.

Vol. VII : Project Numbers 2501-3000. (By) Getatchew Haile and William F. Macomber. Collegeville (Minnesota), 1983. XI, 414 S. 4 Pl.

Vol. VIII : Project Numbers 3001-3500. (By) Getatchew Haile. Collegeville (Minnesota), 1985. XI, 405 S. 6 Pl.

Die beiden anzuzeigenden Kataloge beschreiben die beeindruckende Zahl von tausend äthiopischen Handschriften. Vergleicht man hierzu die Kataloge von W. Wright des British Museum (409 Hss.) und Zotenberg, Bibliothèque Nationale, Paris (170 Hss.) so wird man mit hochgespannten Erwartungen an die Durchsicht der Handschriftenbeschreibungen gehen. Doch bereits die Lektüre von Vorwort und das Überfliegen der vorzüglich gearbeiteten Indices (Index of subject matters, Index of miniatures and drawings, General Index in beiden Bänden) müssen diese Erwartungen enttäuschen. Nach Auskunft der Vorreden wurden die zu bearbeitenden Handschriften in wichtige und weniger wichtige eingeteilt; nur die ersteren ausführlich beschrieben, während die letzteren eher summarisch aufgeführt werden. Die Bearbeiter (für Band VIII nunmehr der Bearbeiter Getatchew Haile) beklagen zudem, daß z. B. über ein Fünftel der anzuzeigenden Handschriften Psalterien seien. Dieser eher negative Eindruck von der Qualität der Sammlung wird durch den Subject Index in beiden Bänden bestätigt: über die Hälfte der Handschriften sind alltägliche liturgische Texte oder Psalter; weitere 35% sind Bibeltexte, hagiographische Werke ohne weitere Besonderheit oder Interesse. Dies mag nun zwar ein getreues Spiegelbild der Aufteilung äthiopischer Handschriften in Äthiopien allgemein sein, es ist aber zu fragen, ob diese Sammlung noch den ursprünglichen Zielsetzungen des ehrgeizigen Unternehmens der EMMML entspricht.

Um jedoch die eigentliche Besprechung der vorliegenden Bände nicht ganz zu unterschlagen, sei hier gleich angemerkt, daß die skrupulöse, kenntnisreiche und weiterführende Erschließung speziell der wichtigeren Handschriften in beiden Katalogen Anerkennung und Dank verdient. Hervorzuheben ist das Bemühen der beiden Autoren, auch die zahlreichen Randbemerkungen und Einschriften von Dokumenten in den Handschriften bekannt zu machen. Dabei handelt es sich um Dokumente verschiedensten Inhalts: Prozeßniederschriften und -urteile, Landverkäufe und Abgaben, Landschenkungen und Stiftungen anderer Gegenstände, die sicherlich reiches Material für den Historiker bieten. Solche Texte finden sich v.a. in Evangelienhandschriften, die ja oft als Archiv einer Kirche oder eines Klosters dienen. Diese Quellen sind unter den verschiedensten Stichworten in dem als Kreuzregister (Verfasser, Titel, Kopisten, Orte etc.) gearbeiteten »general index« aufgeführt. Damit haben die Bearbeitet speziell dem Historiker Äthiopiens eine gute Handreichung erwiesen, dem Historiker, der nach Überprüfung des »index

of subject matters« unter »history« (Vol. VII: 4 Hss; Vol. VIII: 9 Hss.) den Katalog schon enttäuscht aus der Hand legen wollte.

Um nun die Reihe grundsätzlicher Erwägungen zu dem Projekt der EMMML anzufangen; Rez. fühlt sich dazu durch lange Gespräche mit dem Leiter der microfilm library in Addis Abeba und durch seine Erfahrung bei der Auswertung der Sammlung im April 1986 ermutigt: Die Umschrift des Äthiopischen in lateinischer Schrift war ein Notbehelf, um die Schreib- und Druckkosten in einem vertretbaren Rahmen zu halten. Dieser Notbehelf war auch für den nichtäthiopischen Fachmann eigentlich immer störend (fehlende oder vergessene diakritische Zeichen, Unklarheiten der Transliteration); für den äthiopischen Benutzer, der noch stärker an die Originalschrift (auch mnemo- und verständnis-technisch) gebunden ist, war sie ein Hindernis. Die technische Entwicklung der letzten Jahre hat schriftenkompatible Schreibmaschinen (Zweitypenradmodelle bzw. Matrixdrucker mit Charakterprogrammen) gebracht, denen auch schon Textverarbeitungsmaschinen mit entsprechenden Bildschirmen entsprechen. Dieselbe technische Entwicklung hat sich auch im Bereich der Druckmaschinen vollzogen. Damit sollte für Werke dieser Art die Benutzung der Originalschrift wieder selbstverständlich werden.

Aus dem Jahre 1971 datierte der Plan für die EMMML, die alle wichtigeren (»major«; vgl. dazu und zum Folgenden: An Ethiopian Manuscript Microfilming Program. Collegeville (Minn.), 1976) Handschriften äthiopischer Kirchen und Klöster (ergänze: soweit bekannt Privatsammlungen) zu verfilmen und durch Katalogisierung dem Studium zugänglich zu machen, mit dem Ziel, kritische Editionen der Bibeltexte und anderer Werke der äthiopischen Literatur zu befördern. 1973 wurde mit der Verfilmung begonnen, deren ursprüngliches Programm alle wichtigen Kulturprovinzen Äthiopiens umfaßte. Aus der ursprünglichen Kooperation von Patriarchat und HMML (Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville) ist eine Abteilung des äthiopischen Kultusministeriums hervorgegangen. Die Zeitereignisse im Lande selbst verhinderten, daß der ursprüngliche Plan verwirklicht wurde; die bisher erfaßten Handschriften sind hauptsächlich aus Addis Abeba selbst, dann aus den Provinzen Schoa, Wollo und Lasta. Damit sind große Hoffnungen, die sich v.a. auf die alten Kulturstätten im Norden Äthiopiens richteten, bisher unerfüllt geblieben. Allerdings wurde in der letzten Zeit mit der Aufnahme von Handschriften aus Klöstern in Goğğam und Begemder begonnen; besonders zu nennen sind Kirchen wie Wälättä Peṭros in Qoraṭa. Die ersten neunzig Handschriften konnte ich in Addis Abeba einsehen und schon ein flüchtiger Überblick bewies, daß hier wichtige Kodices der Wissenschaft zugänglich werden. Gerade Goğğam sollte doch noch Schätze aus der Zeit des Fasilädäs bergen; von einem Kloster in Begemder, Mākanä Iyäsus (Ḫeste) weiß ich, daß es wertvolle Chronikhandschriften aus dem 18. Jhdt. verwahrt. Ist somit zu hoffen, daß sich durch Zugänge aus den genannten Provinzen die Qualität der Sammlung verbessert — zu hoffen ist auch, daß in einem zur Ruhe gekommenen Äthiopien wissenschaftliche Arbeit im ganzen Lande wieder möglich wird — so stellt sich doch ein Interessenskonflikt, der einer grundsätzlichen Klärung bedarf.

Die äthiopischen Mitarbeiter der EMMML wiesen immer wieder darauf hin, daß sie mit der Verfilmung der Handschriften Vollständigkeit anstreben, also eine Art Nationalarchiv mit allen im Lande verfügbaren Dokumenten aufbauen wollen. Damit wird auch der Begriff »Handschrift« weit gefaßt und auch auf maschinengeschriebene Dokumente und Schriftstücke aus Gelehrten-nachlässen ausgedehnt. Dies erklärt auch, daß keinerlei Bewertung und Auswahl der Handschriften stattfindet, somit z.B. Tausende von Psaltern verfilmt werden. Dies erklärt weiterhin, weshalb sich manche Teile der Kataloge wie die Inventare von Kirchen- und Klosterbibliotheken lesen. Gegen eine solche umfassende Bestandsaufnahme nationalen Kulturguts im Zusammenhang mit einer wissenschaftlichen Erfassung des gleichen Kulturguts, die wertende und aus-

wählende Maßstäbe anlegt, ist auf der rein technischen Seite der Erfassung und Verfilmung nichts einzuwenden, wird doch dadurch Doppelarbeit vermieden. Zu bedenken ist auch, daß wohl viele der aus abgelegenen Klosterbibliotheken und Kirchen nach Addis Abeba gebrachten Handschriften wohl zum letzten Male einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich sind; auch vieles sonst von Untergang und Vernichtung bedroht ist, so daß hier Vollständigkeit der Aufnahme angebracht erscheint. Die Frage ist aber, ob die nach dem zufälligen Eingang der Handschriften vollständig fortschreitende Bearbeitung und Erschließung durch Kataloge beiden Interessen dient bzw. notwendig ist. Als Alternative zu der bisher geübten Praxis möchte ich vorschlagen:

Eine Kurztitelliste aller erfaßten und verfilmten Handschriften wird aufgrund der Erhebungsbögen erstellt, die bei Eingang und Bearbeitung einer Handschrift in der EMML in Addis Abeba aufgenommen werden. Eine solche Kurztitelliste ist im Prinzip bereits im »Bulletin der EMML« vorhanden. Sie sollte zügiger erstellt und v. a. besser verbreitet werden; d.h. in der gleichen Weise angeboten und vertrieben wie die großen Kataloge der EMML. Hierbei sollte man der äthiopischen Seite Hilfestellung mit Material und Ausbildung leisten. Eine solche Hilfe im Rahmen einer Kooperation ist dringend notwendig auch für die Erhaltung und Restaurierung der Handschriften, die zuweilen in sehr schlechtem Zustand sind und z. Zt. nur mit recht einfachen Methoden repariert werden. Eine Ausstattung zur Handschriftenrestaurierung wird in der nächsten Zeit im Rahmen eines franz.-ital. Programms in Addis Abeba zur Verfügung stehen. Die Ausbildung von entsprechendem Personal wäre ein lohnendes Feld für weitere internationale Kooperation, an der sich auch deutsche Stellen beteiligen könnten. Durch die angesprochene Kurztitelliste wären in angemessener Zeit alle erfaßten Handschriften im großen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt. Fachleute, die sich aufgrund der Titel schon für die eine oder andere Handschrift interessieren, könnten diese einsehen und etwaige Untersuchungsergebnisse schon gleich bei der Hauptkatalogisierung einbringen. Damit wäre zunächst auch der Rückstand von 4500 zwar verfilmten, aber noch nicht katalogisierten Handschriften auszugleichen.

Bei der Anlage der eigentlichen Kataloge sollte zunächst eine thematische Einteilung vorgenommen werden. Aus einem Bestand von wie gesagt 4500 Handschriften kann man Blöcke von Bibelhandschriften, Hagiographie, Liturgie etc bilden, also die Einteilung nach den Kriterien des »subject matter index« vornehmen. Innerhalb dieser Gruppen sollte der jeweilige Bearbeiter die einer ausführlichen Beschreibung würdigen Handschriften (hier verschiedene Kriterien: das Werk an sich, Textgüte, Alter, Illustrationen, Beischriften etc.) auswählen und mit ihnen einen entsprechenden Katalogband zusammenstellen. Zu überlegen bliebe noch, ob die ausgeschiedenen Handschriften in Sonderkatalogen nachgeholt werden sollten, oder aber, ob nicht durch eine Verbesserung der erwähnten Kurztitellisten und Erweiterung auf Herkunftsort, materielle und inhaltliche Kurzbeschreibung solche Kataloge gänzlich überflüssig werden. Dies setzt eine gute Referenzbibliothek mit allen Katalogen äthiopischer Handschriften und den wichtigsten Textausgaben nebst Sekundärliteratur an der EMML in Addis Abeba voraus, nebst noch auszubildendem philologisch-historisch geschultem Personal — ein weiteres Vorhaben, das zur Zusammenarbeit einlädt. In dem Zeitraum, der bis zur Bearbeitung der schon anliegenden 4500 Handschriften auch bei bestem Fortgang der Katalogisierung anzusetzen ist, wird sicherlich ein konsistenter weiterer Block von Handschriften erfaßt worden sein, der den Fortgang der beschriebenen Arbeitsweise zuläßt. Weitere Einzelheiten, wie die Anlage von kumulierten Indices oder die Schaffung eines einheitlichen Referenzsystems für die in der äthiopischen Literatur häufigen anonymen und titellosen Texte, die in vielen verschiedenen Handschriften auftauchen (ich denke hier z. B. an die verschiedenen Texte die das »liber Axumae« ausmachen, und in den Katalogen der EMML unter ganz verschiedenen Beschreibungen zu suchen sind) wären zu klären.

Sicherlich geht das hier aufgestellte Programm von Maximalforderungen aus, doch könnte schon die Diskussion darüber dem Unternehmen EMMML neue Impulse und Anregungen geben. Im Interesse dieser Anregungen bin ich von einer engen Rezension der genannten Kataloge abgewichen; doch möchte ich nicht schließen, ohne den beiden Autoren für ihre entsagungsvolle und vorzügliche Arbeit zu danken, mit der sie ein weiteres Arbeitsinstrument für die Äthiopistik geschaffen haben.

Manfred Kropp

Steven Kaplan: *The monastic Holy man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia.* (= Studien zur Kulturkunde 73) Wiesbaden 1984. XII, 150 S.

Bei dem heutigen Stande der Erschließung und Erforschung der mittelalterlichen Geschichte und Literatur Äthiopiens bieten sich prinzipiell zwei verschiedene Vorgehensweisen an. Man kann eine einzelne, noch nicht erschlossene handschriftliche Quelle durch eine kritische Edition zugänglich machen und sie unter Heranziehung des bisher bekannten Materials und der Erkenntnisse aus schon bearbeiteten Quellen nach verschiedenen methodischen Gesichtspunkten interpretieren. Damit vermehrt man den Bestand an positiv gesichertem Quellenmaterial und trägt gleichzeitig zur Überprüfung und Verbesserung bisher in der Forschung vertretener allgemeiner Aussagen bei. Diesen Weg hat in der letzten Zeit P. Marrassini (Gädlä Yoḥannəs Məṣraqawi; vgl. OC 67. 1983. 225-226) beschritten.

Es kennzeichnet das erfreuliche Interesse an der äthiopischen Hagiographie und mittelalterlichen Geschichte, daß hier eine Arbeit mit dem anderen methodischen Ansatz zu besprechen ist. Der Verfasser stellt sich ein thematisch und zeitlich begrenztes Thema, das er mit einem präzis definierten Instrumentarium bearbeitet, um zu allgemein gültigen Aussagen zu kommen. Dabei zieht er nicht nur bereits publiziertes Material heran, sondern geht eine Vielzahl (22 nicht veröffentlichte *gädl*s werden zitiert, wesentlich mehr wurden durchgesehen) unter dem Gesichtspunkt seines gewählten Themas durch. Solche Arbeiten können ohne Zweifel neue Einsichten in historische Entwicklungen, neue Leitlinien für die Forschung vermitteln, sie regen neue Fragestellungen an und fordern zu detaillierter Einzelarbeit heraus; es handelt sich somit um ein Komplement zu Studien des ersten Typus. Als Risiko bleibt die zuweilen unsichere Interpretation noch nicht gesichteter Dokumente, deren kritische Würdigung dem Leser und Rezensenten nicht möglich ist.

Thema des Buches ist die Figur des Gottesmannes, des »heiligen« Mönchs, zumeist Leiter eines Klosters oder einer mönchischen Gemeinschaft, die Anforderungen an ihn und seine Rolle in dieser Gemeinschaft; seine Stellung zur weltlichen Gewalt (Thron und Reich), schließlich seine besondere Mittler- und Vermittlertätigkeit zwischen Gott und Mensch, zwischen den Menschen, Natur und Mensch sowie Staat und Gesellschaft. Zeitliche Grenzen der Untersuchung sind 1270 n. Chr., das Aufkommen der Salomoniden, und 1468 n. Chr., der Tod Zär'a-Ya'qobs. Daraus ergibt sich als weiterer Gesichtspunkt die Bedeutung des Gottesmannes für die Mission und die Ausbreitung des Christentums in dieser Zeit. Die methodenkritische Einleitung zeigt die Probleme der Auswertung hagiographischer Quellen als historischer Dokumente auf. Diese sind für die Ereignisgeschichte nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen, bieten aber reiches Material für die Geschichte der sozialen Verhältnisse, die neuralgischen Punkte in Staat und Gesellschaft, sowie für die Weltsicht der betreffenden Zeit. Kapitel I (Historical background) und II (The rise of the monastic holy man in the early Solomonic period) bieten im wesentlichen den ereignisgeschichtlichen Hintergrund der Untersuchung. Es wird klar, daß religiös-monastische Bewegungen, wie die der Ewostjataner und der Stephaniten, immer auch einen politischen Hintergrund haben, somit die Auseinandersetzung mit ihren

theologischen Ansichten eine Frage des Verhältnisses von Staat und Mönchtum ist, wobei die bestimmte mönchische Gruppierung zumeist durch Verwandtschaft mit dem Adel oder Verwurzelung in einer Region Sprachrohr der Opposition ist. Bei einer derart gerafften Darstellung der äthiopischen Geschichte waren anfechtbare Urteile, die weniger dem Autor als dem unbefriedigenden Stand der historischen Forschung anzulasten sind, nicht zu vermeiden. So wird ʿAmdä-Šayon als »founder of the state« bezeichnet. Dies ist m.E. die Verzerrung der Quellenlage wiedergegeben. Nur von ʿAmdä-Šayon ist ein längerer Bericht vorhanden, der allerdings mehr die literarische Ausmalung eines Feldzugs, denn eine Chronik darstellt; über die anderen Monarchen, von Yəkuno-Amlak bis Zār'a-Ya'qob wissen wir außer den Regierungsdaten fast nichts. Da wiegt das Gegenzeugnis des Maqrīzī schwer, der schreibt, daß erst Dawit das äthiopische Reich mit Hilfe ägyptischer Renegaten militärisch und zivil organisiert habe. Der S. 23 angesprochene Tarikā Nāgāst (Ms. Oxford 29) ist eine Kompilation verschiedener Chroniken; die betreffende Stelle bezieht sich auf die Ordnung des königlichen Hoflagers (šar'atā gəbr), die erst aus der Zeit des Bā-ʿEdā-Maryam datiert. Wenn S. 27 das mobile königliche Hoflager beschrieben wird als wenig besorgt um die Erhaltung der Ressourcen des Landes, in dem es sich aufhielt, weil es ja nach kurzer Zeit den Ort wechselte, so scheint mir Ursache und Wirkung verwechselt: die mangelnde Infrastruktur und die technische Unmöglichkeit, ein Heerlager mit über 30 000 Menschen und einer sehr großen Zahl an Tieren über längere Zeit hindurch an *einem* Ort zu versorgen, sind doch, neben den angesprochenen politischen Gründen, Ursache des ständigen Ortswechsels. Auch die Aussage, daß der Marienkult »can to a considerable degree be viewed as a royal intervention in religious life« (S. 42) erscheint überzogen. Die überragende Stellung der Marienverehrung in der äthiopischen Kirche und im Volksglauben in Äthiopien bis heute kann wohl kaum durch einen bewußten Eingriff seitens der Monarchie erklärt werden. Die Ausführungen über das mönchische Leben unter den Falaschen sind nur im Rahmen der Entwicklung des Mönchtums angebracht; Viten großer heiliger Männer und Führer aus der Zeit sind nicht bekannt. Hier müßte man die Schilderung der Kriege Säršä-Dəngəls aus späterer Zeit heranziehen, in der zumindest von einem herausragenden Führer die Rede ist. Zudem ist die Erforschung der klösterlichen Gemeinschaften der Falaschen in Äthiopien noch kaum begonnen, verspricht aber höchst interessante Aufschlüsse über diese religiöse Gruppe. Mehrere noch im Land bestehende Klostergemeinschaften harren noch der Untersuchung (frdl. Mitteilung von Prof. Anfray, Addis Abeba).

Nach der Ausleuchtung des zeitlich-historischen Rahmens folgt nun in vier Kapiteln die Darstellung des Gottesmannes:

Kap. III: The holy man as a monastic leader. Es ist hervorzuheben, daß viele dieser hervorragenden Äbte und Führer religiöser Gemeinschaften aus dem Adel stammen, oder zumindest stammen sollen: Dies erklärt ihre starke Beteiligung an den Geschicken des christlichen Reichs, die vor allem an ihrer Beratertätigkeit bei Hofe, dies auch in militärischen Angelegenheiten, abzulesen ist. Dem entsprechen (später) reiche Schenkungen der Krone und auch anderer Fürsten an die Klöster. Bei der Frage nach der Natur solcher Landverleihungen (g<sup>w</sup>ält) an Klöster bin ich nicht davon überzeugt, daß es sich hier um Belehnungen an Personen (Soldaten, Adlige) gleichgestellte juristische Akte handelte, also nur auf die jeweilige Person bezogen, nicht vererbbar, widerrufbar. Dies widerspräche schon einer Belehnung eines Klosters, also einer juristischen Person, die auf Dauer angelegt ist; nicht der Abt wird belehnt. Fernerhin sind die angeführten »Erneuerungen«, »Bekräftigungen« solcher Verleihungen, die vom Autor als Argument angeführt werden (S. 55f.), immer von späteren Monarchen ausgesprochen, haben also lediglich die Funktion der Bekräftigung des Rechtstitels des Vorgängers (vgl. ähnliches im europäischen MA). Freilich ist die ganze Quellengattung der Landverleihungen noch systematisch zu sammeln und auszuwerten (s. S. 54), um auch hier zu endgültigen Aussagen zu kommen. S. 63 wird von Prophezeiungen über den Ausgang kriegerischer Unternehmungen von seiten der Gottesmänner gesprochen.

Abgesehen von der Frage, wieviel hier literarischer Topos (auch in den Chroniken, nicht nur in den Heiligenviten) ist, meint der Autor, daß sich die Autorität solcher Weissagungen nur bemessen lasse, falls negative Vorhersagen zur Unterlassung eines Feldzugs führten; solche Berichte gäbe es aber nicht. Sicherlich nicht für die gezogenen Zeitgrenzen; sie sind aber belegt für Minas, der von einem Falascha-Feldzug Abstand nimmt auf Anraten heiliger Männer.

Kap. IV schildert den Gottesmann als Exorzisten, unbeteiligten Schlichter, Heiler und Löwenbändiger, kurz sein Wirken in der Welt durch göttliche Kraft und Gnade. Die angesprochenen Punkte sind wohl Teil einer Allgemeincharakteristik des Gottesmannes im christlichen Raum. Auch hier vermag ich den betont weltlichen Charakter des Gottesmannes in der äthiopischen Tradition nicht zu sehen.

Kap. V behandelt die Ausbreitung des Christentums, besonders in Südäthiopien (Šäwa) von 1270 bis 1468; die Evangelisierungsprogramme des Abunä Ya'qob (1337-1344 n. Chr.) und Kaiser Zär'a-Ya'qobs. Träger der Mission sind die Gottesmänner, die entweder in altchristlichem Gebiet Reformen durchführen und neue Institutionen (Klöster) gründen, oder aber in heidnischem Gebiet wirken. Auch hier erscheint mir die Charakteristik Zär'a-Ya'qobs als des herausragenden Monarchen der Zeit etwas verzeichnet, wieder aufgrund der Quellenlage. Es kann kein Zweifel daran herrschen, daß er zu den fruchtbarsten religiösen Schriftstellern und Reformern gehört (auch wenn er nicht als young prince (S. 104), sondern erst als gereifter Mann den Thron bestiegen hat). Doch seine politische Begabung und Wirksamkeit ist anders zu bemessen. Die Bəḥtwädädoč sind hohe Hofämter (eine Art Premierminister), die schon vor ihm bestanden, und die er gerade durch Einsetzung von Familienmitgliedern zunächst in ihrer Bedeutung beschneiden wollte und schließlich ganz abschaffte, mit dem Versuch, durch ihm ergebene und von ihm abhängige Vertreter (Königsboten) das Reich zentral zu verwalten (S. 107). Dieser Versuch scheiterte; wir wissen nicht, in welchem inneren Zustand das Reich beim Tode Zär'a-Ya'qobs war, aber die raschen Restaurationsbemühungen seines Sohnes Bā-Edä-Maryam und manche Andeutungen zwischen den Zeilen in der Chronik lassen den Schluß zu, daß es mit der inneren Ordnung beim Tode dieses religiös bestimmten »Psychopathen« nicht ganz zum Besten stand.

Kap. VI: Patterns of christianization schildert das Verhältnis der neu verkündeten christlichen Religion und ihrer Vertreter zu den vorherigen Religionen; die vielfältigen Versuche, Heiligtümer und Brauchtümer umzudeuten und dem Christentum einzuverleiben. Ebenso die relativ rasche und oberflächliche Art der Bekehrung ohne große Unterweisung in den Glaubenslehren, die wohl später für den ebenso raschen und massiven Abfall und Übertritt zum Islam in wechselnden politischen Bedingungen (Grañ-Kriege) oder Rückfall in die alten Naturreligionen verantwortlich war.

Die conclusions fassen die Themen der sechs Kapitel in methodisch formulierten Fragen zusammen, auf die als thesenartig formulierte Antworten die Ergebnisse der jeweiligen Untersuchungen folgen. Ein Verzeichnis von Gottesmännern adliger Abstammung, ein Literaturverzeichnis und ein Register beschließen das Werk. Neben der Zusammenschau vieler Einzelbeobachtungen und Fakten in ein schlüssiges Bild von der besonderen Rolle des Gottesmannes in der frühmittelalterlichen Geschichte Äthiopiens ist wohl die ständige Anregung zum Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen im Vorderen Orient, in Byzanz und im europäischen Mittelalter der beste Gewinn bei der Lektüre des des Buches.

Einige Nachträge zur Bibliographie: S. 105: Das Schreiben Zär'a-Ya'qobs an das Kloster in Jerusalem im Faksimile und mit Kommentar bei Täklä-Šādiq Makuriya: Le roi Zera Yaicob et sa lettre. In: Christentum am Nil. Recklinghausen, 1964. 43-53. S. 136 Gädlä Alaniqos: Ed. von P. Marrassini. In: Egitto e Vicino Oriente. 5. 1982. 143-182. S. 137: Gädlä Matyas ed. von P. Marrassini in: Egitto e Vicino Oriente. 6. 1983. 247-307. S. 138 Basset's Etudes sur l'histoire d'Ethiopie sollten in Verbindung mit der vorzüglichen Übersetzung der »Kurzen

Chronik« von F. Béguinot, Roma, 1901 verwendet werden. Weshalb wurde auf die Arbeit von R. Kriss und H. Kriss-Heinrich: *Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiliger*. Wiesbaden, 1975, verzichtet? Sie berührt sich in manchem mit den Punkten in Kap. IV und weist durch Heranziehung der Illustrationen aus den Heiligenviten auf die vom Autor ganz beiseite gelassene ikonographische Quelle hin.

Vorangehende Ausstellungen und Widersprüche sind nur Anzeichen dafür, mit welch großem Interesse und auch Freude Rezensent das Buch studiert hat. Rezensent schließt mit großem Dank an den Autor, der mit seiner Studie neue methodische Leitlinien zur Erschließung hagiographischer äthiopischer Quellen aufgezeigt hat, und mit der Bitte an ihn, seine reiche Erfahrung und umfassenden Kenntnisse nun auch in die Bearbeitung einer Einzelvita, etwa die des Mādhāninā-Ēgzi' oder des Qāwstos einfließen zu lassen.

Manfred Kropp

Franz Amadeus Dombrowski, *Tānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens*, Wiesbaden. Steiner 1983, 374 S., gr. 8 = *Äthiopistische Forschungen*, hrsg. von E. Hammerschmidt, 12. Bd. 128,- DM.

Nachdem Bairu Tafla in den *Äthiopistischen Forschungen* (Bd. 1) schon eine äthiopische Chronik über Kaiser Yohannes IV. herausgebracht hatte, folgt nun die hervorragende Edition einer bedeutenden äthiopischen Geschichtschonik durch Franz Amadeus Dombrowski, die den Zeitraum von 1270-1730 umfaßt. Es ist bekannt, daß Geschichtswerke zu den Raritäten des äthiopischen Handschriftenfundus gehören. Umso erfreulicher ist, daß uns durch die Edition der gut lesbaren Tānāseehandschrift 106, die im Faksimile (Teil A, S. 32-133) geboten wird, ein wichtiger Text zur äthiopischen Geschichte vorgestellt wird, der im Vergleich zu bereits edierten äthiopischen Chroniken<sup>1</sup> gerade für die Zeit von Lebna Dengel (1508-40) bis Bakāffā (1721-30) umfangreiches, bisher zum Teil unbekanntes Material liefert. Sehr verdienstvoll ist, daß der Herausgeber in der Einleitung zu seiner Ausgabe für die einzelnen äthiopischen Herrscher auf bereits edierte Chroniken verweist, so daß der Spezialist die verschiedenen Versionen der Berichte über die Zeit dieser Herrscher vergleichen kann.

Teil B der Arbeit beinhaltet die reich kommentierte (930 Anmerkungen!) Übersetzung des Textes (S. 144-289). Gerade der reichhaltige Kommentar erschließt den nicht immer leicht lesbaren Chronik-Text, der auch für den Kenner äthiopischer Geschichte neue Einsichten in die Entwicklung der äthiopischen Kultur- und Geistesgeschichte vermitteln dürfte. Der Kommentar berücksichtigt alle bisher geleisteten Arbeiten und erschienenen Publikationen. Daß man trotzdem noch keine umfassende äthiopische Geschichte schreiben kann, liegt daran, daß noch unendlich viele Einzeleditionen und Einzelstudien vorgelegt werden müssen, und das Feld der Äthiopistik ist groß, der Arbeiter aber wenige. Auch Exkurs I »Zur Auseinandersetzung zwischen Qebātočč und Tawāhdowočč« (17.-19. Jh.) ist verdienstvoll, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade trotz der bisher erschienenen Arbeiten<sup>2</sup> über die Dispute zwischen den Tawāhdowočč, Qebātočč, Karočč und Šagā Legočč etc. noch viele Einzelstudien geschrieben werden müssen, um ein umfassendes Bild von diesem für die Theologie und Geschichte Äthiopiens wichtigen Thema zu gewinnen. Sehr nützlich sind auch die Erklärungen zu den äthiopischen Titeln und Würden (S. 198-305) und vor allem die Erläuterung geographischer Namen (S. 308-345). Umfangreiche Register (S. 349-370) schließen das wertvolle Werk ab, das wieder in zwei

1 Z.B. die Studien und Textausgaben von René Basset, Jules Perruchon, Ignazio Guidi und Carlo Conti Rossini.

2 Z.B. Ya'cob Beyene, *L'unione di Cristo nella teologia etiopica* (Roma 1981) und Mario da Abiy-Addi', *La dottrina della chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica* (Roma 1956).

Bänden erschien, was den Vorteil hat, daß man Text und Übersetzung nebeneinander vergleichen kann.

Bernd Manuel Weischer

Stanislaw Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptations from the 13th to the 19th century* = Äthiopistische Forschungen Bd. 10 (Wiesbaden 1983) 565 S. mit 236, teils farbigen Abbildungen, 272,- DM.

Der bibliophile, mit vielen Abbildungen reich dokumentierte Band ist eine Fundgrube für jeden, der sich für äthiopische Malerei und Kunstgeschichte interessiert. Wenn der Autor auch nicht den Anspruch erhebt, eine umfassende Geschichte der äthiopischen Malerei zu bieten, wie der Titel der Veröffentlichung schon anzeigt, so sind wir diesem Ziel mit diesem Werk einen bedeutenden Schritt näher gekommen. Der Autor behandelt die wichtigsten Themen der äthiopischen Malerei, die alle praktisch rein religiösen Charakter haben, und verfolgt diese Themen von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert. Es handelt sich vor allem um folgende Themen: 1. Die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten; 2. Die Darstellung der Heiligsten Dreifaltigkeit, die oft durch drei gleiche Männergestalten dargestellt wird, was für die äthiopische Trinitätslehre, aber auch für die Christologie von Bedeutung ist. Im selben Kapitel wird auch die Darstellung des »Alten der Tage« bzw. des »Hochbetagten« gemäß Daniel 7,9ff. und Apokalypse 1,14 als Bild für Gottvater behandelt. 3. Verschiedene Darstellungen der heiligen Jungfrau und sie begleitende Engel sowie Engeldarstellungen allgemein. In den Kapiteln 4-6 werden verschiedene Darstellungen des Marienlebens (Tod der heiligen Jungfrau, ihre Aufnahme in den Himmel und ihre Krönung) sowie deren außeräthiopische Vorlagen besprochen. Gerade in der Analyse dieser Vorlagen geht der Verfasser mit größter Vorsicht und Sorgfalt zu Werke. So kann er beispielsweise nachweisen, daß die von den Jesuitenmissionaren des 16. und 17. Jahrhunderts importierten Bilder die äthiopischen Mariendarstellungen völlig veränderten. Im siebten Kapitel spricht er über europäische Maler in Äthiopien, um im achten Kapitel über die Kunst von Shawa im 18. und 19. Jahrhundert zu berichten, die zwar vom Gondar-Stil beeinflusst war, aber doch sehr volkstümliche Elemente assimilierte und zu einer Kunstrichtung *sui generis* wurde.

Die vielen Beobachtungen und gelehrten Bemerkungen Chojnackis können hier im einzelnen nicht gewürdigt werden. Feststeht, daß der Autor aufgrund seiner kritischen Analyse des zuvor bekanntesten Materials sowie durch die Auswertung seiner neuen Entdeckungen in abgelegenen Kirchen und Klöstern während seines langen Aufenthaltes in Äthiopien (1950-76) ein ganz anderes, umfassenderes Bild zeichnen kann als alle seine Vorgänger, die auf dem Gebiet der äthiopischen Malerei und Ikonographie tätig waren. Wir können dem Autor für seine außerordentlich reich dokumentierte und überzeugende Studie nur unseren uneingeschränkten Dank ausdrücken, den wir mit der Hoffnung verbinden, daß bald auch Licht in die bisher noch unklaren Aspekte äthiopischer Kunstgeschichte gebracht werden möge.

Bernd Manuel Weischer

Sergew Hable Selassie, *Bookmaking in Ethiopia*, Leiden 1981, 40 S., 344 FB (zu beziehen durch Editions P. Peeters, Leuven/Belgien).

Es versteht sich von selbst, daß für den Historiker vor allem der Inhalt von Handschriften von Bedeutung ist. Aber auch die Kenntnis darüber, auf welche Weise diese schriftlichen Quellen überliefert wurden, ist geschichtlich keineswegs ohne Wert, bietet sie doch nicht zuletzt manche Einblicke in das tägliche Leben orientalischer Christen. Die Wissenschaft vom Christ-

lichen Orient berührt sich naturgemäß mit der Theologie, wurde auch immer vor allem von Theologen gepflegt, und so ist es kein Wunder, daß neben den geistesgeschichtlichen Aspekten die Sozialgeschichte und die materielle Kultur vernachlässigt wurde. Das schmale Bändchen über die Herstellung äthiopischer Handschriften ist deshalb eine sehr willkommene Bereicherung unserer Kenntnisse. Der Verfasser behandelt darin die Schreibmaterialien (insbesondere die Zubereitung von Pergament, Tinte und Federn), das Buchbinden sowie die Ausbildung und berufliche Tätigkeit der Schreiber. Die Angaben sind größtenteils so genau und betreffen alle möglichen Einzelheiten, daß man sich die Vorgänge gut vorstellen und sie nachvollziehen kann. Der Verfasser beschreibt vor allem die traditionelle Kunst der heutigen Schreiber, doch dürfte die Handschriftenherstellung in den vergangenen Jahrhunderten nicht wesentlich anders gewesen sein; er gibt im übrigen auch das an, was er in älteren Quellen zum Thema finden konnte. Die kenntnisreiche Darstellung wird durch achtzehn anschauliche Photographien, eine Bibliographie und ein Register ergänzt. Es handelt sich um ein sehr nützliches Werk, zumal wir sonst über die Herstellung von Schreibmaterialien im Christlichen Orient nur unzulänglich unterrichtet sind; selbst für Byzanz finden sich in manchen Bereichen nur wenig Quellen (vgl. etwa kürzlich P. Schreiner, Zur Pergamentherstellung im byzantinischen Osten, in: *Codices manuscripti*. Zeitschrift für Handschriftenkunde, Jahrgang 9, Heft 3, Wien 1983, 122-127).

Hubert Kaufhold

### Bernward Böhler: Die Armut der Armen, über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut; Kösel-Verlag, München 1980, 168 S.

Vorliegende Arbeit, eine Dissertation aus Saarbrücken, bietet neue Einblicke in das innere Leben der Klöster der paḥōmianischen Gemeinschaft. Deutlich ist, daß die bisher erschlossenen Quellen uns auch neue Erkenntnisse zu vermitteln vermögen, wie das Böhler durch sein Werk beweist. Es ist dem sogenannten Armutsstreit gewidmet. Böhler erkennt die Ambivalenz des Begriffes Armut, versucht jedoch keine umfassende Definition. Die Geschichte beweist jedenfalls überdeutlich, daß diese Definition fließend sein muß, sieht man von den je nach Klima notwendigen Nahrungs-, Kleidungs- und Behausungsbedürfnissen ab, ohne die die menschliche Existenz nicht möglich ist. Darüber hinaus hat noch jede Revolution, jede soziale Umwälzung Lebensverhältnisse geändert, die Generationen, oft Jahrhunderte lang von niemandem beanstandet worden waren und nun plötzlich als unerträglich empfunden wurden<sup>1</sup>.

Böhler geht so vor, daß er zunächst die Geschichte der Paḥōmianer schildert und den Forschungsstand darstellt. Dann folgt die genaue Darstellung dieses Armutsstreites. Hier gelingt es dem Verfasser, in die verzwickte Überlieferung bezüglich der Nachfolge Paḥōm's Licht hineinzubringen. Er bietet neue Erkenntnisse zu Horsiese und Theodor und zeigt, wie und warum grundlegende Unterschiede zwischen Paḥōm und Theodor bestehen. Wir erfahren, wie der Armutsstreit zu einem Streit um die Führungsposition des Mutterklosters Pbow wurde, und daß Horsiese kein Mann eindeutiger Stellungnahmen war und sich mit dem Ertragen der Trübsale begnügte, während Theodor aktiv führte und die — auch besitzmäßig — auf Selbständigkeit bedachten Äbte der anderen Klöster in ihre Schranken wies, so noch einmal die Einheit dieses Klosterverbandes erzwingend.

In dem 3. Abschnitt werden die handelnden Personen genauer dargestellt. Theodor wird als Vertreter einer abstrakten Tugend um des ewigen Lohnes willen gezeigt (p. 61), Paḥōm als

1 Dazu mit sehr instruktiven Beispielen aus der Gegenwart Winfried Martini: Schuldgefühle gegenüber der Dritten Welt?, Glück ist in erster Linie ein psychologischer und kein ökonomischer Begriff, in *Epoche*, Vol. 8 (1984), Nr. 10, pp. 29-35.

Gegner jedweden übertriebenen Stolzes (p. 64). Paḥōm sieht demnach im Dienst an den Brüdern sowohl den Sinn, als auch die Grenze asketischen Lebens. Er ist Gegner jeden asketischen Rigorismus (pp. 66/67). Konsequenter lehnt Paḥōm auch einen geweihten Priester in seinen Klöstern ab, da damit die Solidarität aller Brüder, einschließlich der Oberen, durchbrochen wird (p. 66).

Ein besonderer Abschnitt (Nr. 4) ist der Frage der Armut bei Paḥōm gewidmet, sowie den Folgen (Nr. 5). Hier geht es denn auch um die Frage des Vermögensverzichtes (p. 81) oder auch den guten Lebensstandard der Mönche (p. 83). Er liegt über dem Niveau der Landbevölkerung (p. 109). Büchler schildert recht genau die allgemeine wirtschaftliche Situation. Er geht auch etwas auf die Geschichte der Askese ein (pp. 88/89), bleibt hier aber schon aus Raumgründen an der Oberfläche. Theodor zeigt sich jedenfalls deutlich als Vertreter einer harten Askese, der jeden Reichtum, jedes Eigentum ablehnt (pp. 98, 100/101, 106). Ein kurzer Abschnitt ist auch Paḥōm und den heterodoxen Strömungen gewidmet (pp. 138-145). Wegen der Gnostiker vor der Haustür werde auch ein neues Licht auf das Verhältnis Paḥōm - Theodor geworfen. Hier zieht der Verfasser die Bibliothek von Chenoboskion (Naǧ' Ḥamādī) heran. Allerdings kann er auch keine wirkliche Lösung des Problems herbeiführen, ob tatsächlich Mönche diese Bücher besaßen. Von Bedeutung im quellen-kritischen Anhang sind die synoptischen Tabellen, dann auch Quellenverzeichnis und Literaturverzeichnis. Reden Theodor's sind in Übersetzung beigegeben.

So ist ein Werk entstanden, das die Forschung weiterführt und an der Hand der Quellen uns die damalige Situation besser erschließt und besser begreifen läßt. Dafür können wir dem Verfasser dankbar sein. Zukünftige Arbeit wird an diesem Werk nicht vorbeigehen können.

Protestiert werden muß allerdings dagegen, daß die Arbeit des berühmten Gelehrten Louis Théophile Lefort (1. VIII. 1879 - 30. IX. 1959) nur zu einem Modell geführt haben soll (p. 18). Auf p. 28 ist nach Zeile 17 ein Textstück ausgefallen. P. 78, Zeile 19 muß es »die« statt des mißverständlichen »wie« lauten.

C. Detlef G. Müller

Otto F. Meinardus, *Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts — Gespräche und Erlebnisse*, Augustinus-Verlag Würzburg, 1983, 208 S., 10 Abb., 3 Karten.

22 Jahre nach seiner Publikation »Monks and Monasteries of the Egyptian Desert« wendet sich Otto F. Meinardus erneut dem Thema der ägyptischen »Wüstenväter« zu. Diesmal handelt es sich weniger um eine Bestandsaufnahme der einzelnen Klöster, ihrer Geschichte, Legenden und Bewohner, sondern um den Versuch, die tiefe Frömmigkeit des orientalischen Christentums einer westlichen Leserschaft näherzubringen. Zu diesem Zweck hat der Verfasser eine Reihe eigener Erlebnisse und Gespräche mit ägyptischen Mönchen zusammengestellt, die einerseits die Geschichte der Klöster und der dort verehrten Heiligen erläutern, andererseits theologische Fragestellungen vor dem unterschiedlichen Hintergrund okzidentaler und orientalischer Traditionen und Lebensweisen ansprechen sollen.

Elf Besuche bei verschiedenen Kloster- und Eremitengemeinschaften werden beschrieben, die einen guten Einblick in das tägliche Leben der Mönche geben, so die Antoniushöhle im Dorf Deir al-Maimūn, die Klöster des hl. Antonius und des hl. Paulus am Roten Meer, der Marienwallfahrtsort Deir al-Muharraq, das weltabgeschiedene Wüstenkloster des hl. Samuel, das neuerrichtete Menas-Kloster, die Einsiedelei im Wādī Rayān und die vier großen Klöster im Wādī Natrūn. Bei den zahlreichen Gesprächen zwischen Mönchen und westlichen Besuchern, teils Laien, teils Theologen, stehen u.a. folgende Themen im Vordergrund:

— Der ägyptische Ursprung des christlichen Mönchtums allgemein.

— Die Eremiten als Erben der frühchristlichen Märtyrer, die in ständigem Kampf gegen Teufel und Dämonen stehen. Durch die Einsamkeit in der Wüste wird die Begegnung mit Gott, aber auch die Konfrontation mit dem Bösen erfahren.

— Der tief verwurzelte Glaube der Wüstenväter an Wunder und die ständig erlebte Gegenwart der Heiligen steht in Zusammenhang mit der Gabe, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben. Die Gefahren, die diesen Grundelementen orientalisches-christliches Glaubens durch zunehmende Verweltlichung und das verstärkte Eindringen intellektuell bestimmter Verhaltensnormen drohen, ist den Klostergemeinschaften durchaus bewußt. Die jungen, vielfach akademisch gebildeten Mönche stehen vor der Diskrepanz zwischen ihrem Streben nach dem anti-intellektuellen Vorbild der Altväter des 4.-5. Jh. und dem Leben in einer vollkommen andersgearteten, modernen Welt. So ist vielen durchaus bewußt, daß sich der Ausdruck des Dämonischen verändert hat und heute sowohl in der menschenabweisenden Wüste als auch in der menschenbedrohenden Industrielwelt zu finden ist.

— Die immer stärker in den Vordergrund drängenden Probleme haben verschiedene Reaktionen hervorgerufen: Zum einen den Wunsch nach größerer klösterlicher Disziplin, wie bei den Eremiten des Wādī Rayān, und Stärkung der Tradition, wobei Wundergläubigkeit und Reliquienverehrung als gegenwärtige Bestätigung apostolischen Lebensverständnisses gelten; zum anderen Öffnung nach außen und verstärkte Öffentlichkeitsarbeit, um die wesentlichsten Glaubensgrundsätze der Altväter den Christen erneut ins Bewußtsein zu bringen und aktive Lebenshilfe zu leisten.

— Den Problemen des orientalischen Christentums und dem Ausdruck seiner Frömmigkeit in Liturgie und Kunst können die meist voreingenommenen, westlichen Beurteilungskriterien nicht gerecht werden. So blieben die Erkenntnisse dieser besonderen Religiosität auch vielen westlichen Missionaren verschlossen, für die bei ihrer Beurteilung oft nur die Ungebildetheit und Undiszipliniertheit, die Einfältigkeit und Unsauberkeit der Mönche im Vordergrund standen, Kriterien wie Gastfreundlichkeit, Höflichkeit und Demut aber nichts galten.

— Aber auch die Schattenseiten des Klosterlebens werden angesprochen, wie Intrigen, Gewalttätigkeiten und politische Machtgier.

Einige der wesentlichsten Fragen kommen bei Meinardus allerdings viel zu kurz; so z.B. die Probleme einer christlichen Minderheit in einer muslimischen Umwelt, die in den letzten Jahren verstärkt unter dem Einfluß von Reislamisierungstendenzen steht; die »Koptenpolitik« der ägyptischen Regierung; die Auseinandersetzungen der koptisch-orthodoxen Kirche mit anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Auch wichtige Einzelthemen, wie z.B. die extreme Frauenfeindlichkeit, werden nur kurz berührt, ohne Hintergründe und Auswirkungen näher zu umreißen. Eine ausführlichere Behandlung der einzelnen Fragestellungen würde für den Interessierten sicherlich von großem Nutzen sein, den Rahmen dieses anekdotenreichen, gut lesbaren Büchleins aber wohl sprengen. Es ist einfach schade, daß ein auf dem Gebiet des koptischen Mönchtums so erfahrener Autor nicht tiefer in die Materie eindringt. Gewisse Flüchtigkeitsfehler und Ungenauigkeiten, wie z.B. die Angabe von »Beschneidungsszenen auf den Wänden des Luxor-Tempels« (S. 35), die dort allenfalls innerhalb des Geburtszyklus rekonstruiert werden könnten und somit als Beispiel nicht anzuführen sind, sollten von einem so guten Ägyptenkenner vermieden werden.

Hilfreich wäre auch ein größeres Schriftbild für die beigelegten Karten, die nur sehr schwer lesbar sind, und regelmäßige Angaben über den Zeitpunkt der jeweiligen Gespräche.

Insgesamt ist dieses Büchlein für den interessierten Leser ein bequemer Einstieg in die so anders geartete Gedankenwelt des orientalischen Christentums.

Regine Schulz

Kamal Sabri Kolta, *Christentum im Land der Pharaonen. Geschichte und Gegenwart der Kopten in Ägypten*, Verlag J. Pfeiffer, München 1985, 28.- DM.

Der Autor des vorliegenden stabilen Taschenbuches gibt einen umfassenden Abriss der Geschichte, Literatur, Theologie und Liturgie der christlichen Bevölkerung und der Koptischen Kirche von der Antike bis heute. Er wendet sich an einen aufgeschlossenen und wohl überwiegend an der christlichen Oikumene interessierten Leser. Kenntnisse der spätantiken theologischen Auseinandersetzungen werden nicht vorausgesetzt. Geistesströmungen wie Manichäismus und Gnosis werden daher kurz angeschnitten. Der Verfasser als engagiertes Mitglied der heutigen koptischen Kirche beabsichtigt mit seinem Buch einen »Beitrag zum besseren Verständnis« der Volksgruppe der heutigen Kopten in Ägypten zu liefern. Seine Kompetenz — der Verfasser war nach eigenen Worten zeitweilig Sekretär des Instituts für koptische Studien in Kairo — bringt ihn auch dazu, zu den im heutigen Ägypten gerne tabuisierten heiklen Fragen des Verhältnisses der christlichen Minderheit zum islamischen Ägypten Stellung zu nehmen. Die nach dem Untertitel versprochene »Gegenwart der Kopten« wird freilich, sicherlich bewußt, nur in Andeutungen behandelt. So fehlen natürlich Hinweise auf die zu differenzierende soziale Stellung der heutigen christlichen Bevölkerungsgruppe ebenso wie eine aktuelle Analyse der Spannungen zwischen christlicher und muslimischer Bevölkerungsgruppe.

Der Hauptteil des Buches gilt der äußeren religionsgeschichtlichen Entwicklung des ägyptischen Christentums und der koptischen Kirche bis in die Moderne. Dazu gehören thematisch auch die erst an das Ende gestellten Kapitel über die koptische Kirche im Ausland und die Entfaltung der Kirche seit der ägyptischen Revolution. Begonnen wird mit der Definition der Kopten (Ein gewisser Widerspruch liegt in dem einleitenden Satz »Die Kopten sind die direkten Nachfahren der alten Ägypter«, wenn wenig später »hellenisierte [jüdische] Kreise, Griechen und schließlich die Masse der Ägypter« zusammen »die Basis der Kopten« bilden). Die altägyptischen theologischen Parallelen (Isis und Horuskind als Vorbild für die Konstellation Jesuskind und Maria) und die Voraussetzungen (Jesus-Horus, der zum Gottvater wird; Himmelfahrt, usw.) für die rasche Übernahme der christlichen Lehre in Ägypten betont der Autor zu Recht. Nicht zustimmen kann man ihm, wenn er schreibt: »In den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts waren die Kopten fast in ihrer Gesamtheit für das Christentum gewonnen« (S. 17). Dies ist sicher erst ein Jahrhundert später der Fall, auch wenn die ungünstige Überlieferung meist nur aus christlicher Sicht »Heidnisches« erkennen läßt. Die Geschichte der Kopten von der arabischen Eroberung bis zur napoleonischen Expedition ist überraschend kurz, hier spiegelt sich ohne Schuld des Autors am meisten die mangelnde Aufarbeitung der arabischen Quellen wieder. Zu der im 19. Jh. eingeleiteten Neubelebung gehört auch die Stiftung der Gebäude und Einrichtungen für das koptische Museum in Alt-Kairo.

Die Kapitel über die Literatur der Kopten können die zahlreichen späten religiösen Schriften und gottesdienstlichen Werke in koptischer Sprache wie auch die durchaus zweiseitige arabischkoptische Übersetzungsliteratur nach dem 12. Jh. nur streifen. Die Gewichtung des Autors, der den Höhepunkt der Literatur zwischen der Mitte des 5. und Mitte des 7. Jh. sieht, trifft, von der volkstümlichen Literatur einmal abgesehen, cum grano salis zu. Koptisches ist in der Umgangssprache sicher über das 16. Jh. hinaus bewahrt worden. Erwähnen könnte man für einen Überblick über die Schriftquellen auch das Urkundenwesen in koptischer Schrift mit dem Entstehen des zweisprachigen koptisch-griechischen Formulars in byzantinischer Zeit, das arabischkoptische Urkundenwesen oder die koptischen Rechtsurkunden.

Das Kapitel »Die Kopten, ihre Nachbarn und das Abendland« zieht eine repräsentative Summe für die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem christlichen Ägypten und dem Abendland. Einflüsse auf die christliche Oikumene hat es nachweislich durch persönliche Reisen von hochstehenden Bischöfen und einfachen »Mönchen« nach Europa, auch nach der

arabischen Eroberung, gegeben. Die Persönlichkeit des Athanasius wird hier zurecht hervorgehoben, über den auch die Vermittlung der Märtyrererzählungen, des koptischen Mönchtums und seiner Heiligen nach Europa und Äthiopien erfolgt ist. Umgekehrt muß der Strom von Pilgerreisen in das christliche Ägypten, besonders im 4. bis 6. Jh., etwa zur Menasverehrungsstätte, fruchtbar für beide Seiten gewirkt haben (Die Begegnung des Kämmerers der äthiopischen Kandake mit dem Apostel Paulus weist natürlich nicht nach Äthiopien, sondern nach Meroe hin, vgl. S. 90). Die Verbreitung der sog. Menasampullen in Europa könnte durch die Pilgerfahrten bewirkt worden sein.

Im Gegensatz zu den deutlichen literarischen und theologischen Beziehungen und dem Einfluß der Klosterorganisation Ägyptens auf die europäischen Klostergründungen wird aber heute der kunsthandwerkliche Einfluß und der Motivtransfer der lokalen byzantinischen Produktionsstätten Ägyptens auf das Abendland eher unter- als überschätzt. So wird etwa die früher allgemein angenommene Verbreitung der sogenannten koptischen Bronzegefäße von Ägypten nach Europa anders gesehen, vgl. z.B. Dannheimer, Zur Herkunft der »koptischen« Bronzegefäße der Merowingerzeit, in: Bayerische Vorgeschichtsblätter 44, 1979, 123-147. Die in Ägypten gefundenen Bronzegefäße unterscheiden sich von den außerägyptischen Fundstücken nicht nur in Formalem, sondern gerade in der Zusammensetzung des Buntmetalls. Nahe liegt daher ein außerägyptisches kleinasiatisches (?) Produktionszentrum. Ein Vergleich der hohen Mauern englischer Klöster mit den Mauern des Roten und Weißen Klosters von Sohag wird ebensowenig zutreffen wie ein Vergleich der irischen Bestattungssitte des 5.-6. Jh., auf der Westseite der Kirchen zu bestatten, mit einer angeblichen altägyptischen Bestattungssitte die Toten im Westen zu bestatten. Umstritten ist ebenfalls ein Anteil der koptischen Buchmalerei an der irischen Buchmalerei (Flechtbandmotiv); eine »Wesensverwandschaft« (S. 98) ist kaum zu leugnen, die Definition trifft aber generell für die Bewertung der volkstümlichen keltischen Kunst zu. Unabstreitbar und immer stärker hervortretend ist das Aufgehen der kunsthandwerklichen Tradition der Kopten in der islamischen Baukunst und Ornamentik Ägyptens bis in das 12. Jh. n. Chr.

Das Kapitel über die Liturgie und das religiöse Leben der koptischen Kirche wird von den eigenen Kenntnissen des Autors getragen. Vielleicht hätte man das heutige Klosterwesen noch etwas ausführlicher erläutern können, zumal es zu den alten und modernen Klöstern eine wachsende Zahl von Untersuchungen gibt und der heutige Tourismus hier manche Neugierde weckt.

Das Büchlein wird abgeschlossen von einer Liste der christlichen Patriarchen Ägyptens samt Zeittafel, leider ohne Quellenangabe, Anmerkungen und einem Literaturverzeichnis zu den einzelnen Kapiteln.

Nachzutragen ist auf S. 99 der irische  $\text{T}$  Stab und der  $\text{T}$ -förmige Bischofsstab. »Haus des Ka des Ptah« ist erst im ägyptischen Neuen Reich einer der Namen von Memphis (S. 9).

In einem Taschenbuch, das einen so riesigen Zeitraum zusammenfassen will, kann nicht jeder Aspekt behandelt sein, den ein Rezensent subjektiv sich vorstellt. Für den raschen Überblick erfüllt das leicht lesbare Buch seinen Zweck und wird sicherlich manchen Leser anregen, sich mit der historischen Dimension des koptischen Christentums näher auseinanderzusetzen um im Sinne des Autors einen Zugang zum bodenständigen ägyptischen Christentum zu gewinnen.

Dieter Kessler